

Université de Montréal

**La communitas à l'ère de l'accélération sociale :
Portrait d'une anti-structure pèlerine**

Par
François St-Pierre

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en Maître ès sciences (M. Sc.)
en anthropologie

Août, 2016

© François St-Pierre, 2016

Résumé

En 2015, j'ai mené une enquête de terrain sur les routes de Compostelle. Inspiré de l'héritage théorique de Victor Turner, l'extraquotidienneté liminaire du pèlerinage de Compostelle est envisagé comme voie d'accès pour comprendre le quotidien *normal* des pèlerins. Le choix d'étudier l'extraquotidienneté se justifie par son rapport d'interdépendance à l'égard du quotidien. En effet, le pèlerinage est un état de passage où se joue une crise qui tire son origine au sein même du quotidien *normal*. À la suite des entrevues et observations menées, un dénominateur commun semble caractériser l'expérience pèlerine : l'impression de se sentir « ici et maintenant ».

L'impressionnante recrudescence de l'affluence pèlerine sur les routes jacquaires, à une époque où les rites se sécularisent et s'individualisent, soulève deux interrogations déterminantes. Si les rites sont effectivement des soupapes de sécurité de la structure sociale quotidienne, de quelle crise témoigne cette recrudescence? De plus, quels attraits propres au pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle justifient un accroissement marqué de son affluence?

Dans ce mémoire, il est démontré les conditions selon lesquelles le pèlerinage de Compostelle s'établit en tant qu'anti-structure extraquotidienne. Je trace ensuite le portrait des étapes que franchissent les pèlerins qui entament le périple : la séparation, la crise, l'adaptation et la *communitas*. Nous verrons que ledit sentiment de présence témoigne de l'atteinte du seuil de la *communitas*. Afin d'expliquer le sentiment de présence, j'ai recours au concept de *flow* élaboré par Csikszentmihalyi. Selon Csikszentmihalyi, l'expérience du *flow* s'accompagne d'une impression d'être présent « ici et maintenant ». Nous verrons que l'expérience extraquotidienne du pèlerinage favorise le *flow*. À l'opposé, je défends la thèse selon laquelle les processus au cœur de l'accélération sociale font obstacle au *flow*, notamment : l'incessante obsolescence des pratiques et savoirs à l'ère de l'information et l'altération des perceptions induite par les technologies, et particulièrement le numérique.

Mots-clés : accélération sociale, *communitas*, anti-structure, structure sociale, crise, Saint-Jacques-de-Compostelle, numérique, obsolescence des savoirs, *flow*, présence.

Abstract

In 2015, I conducted fieldwork on St. James Way. As is demonstrated by Victor Turner's theoretical work, it is this paper's belief that liminal phenomena, that are manifested during rites of passage such as St. James Way, provide precious insight into the daily life from which it arises from, namely, social structure. The study of extraordinary temporality here is justified thus, by its interdependence to daily life. In fact, liminal phenomena are known to frame crises in daily life. Results of the fieldwork conducted on St. James Way's extraordinary temporality led to the observation that the impression of 'being in the moment' is a prevalent theme amongst pilgrims.

The impressive upsurge of pilgrims walking the paths to *Santiago*, at a time of secularization and individualization, raises questions. If rites of passage are indeed mechanism acting like pressure releasing valve, to which crisis do they owe this surge? Secondly, which aspects of this pilgrimage explain its current appeal?

First, it will be argued that St. James Way's pilgrimage establishes itself as an anti-structure, or put otherwise, an extraordinary temporality. For the purpose of this demonstration, an overview of the stages pilgrims go through will be presented, namely: separation, crisis, adaptation and *communitas*. Furthermore, we will see that the impression of being in the moment marks the threshold of the *communitas*. To explain this 'impression', this paper invokes a psychological perspective that St. James Way delivers a proper experience of *flow*. According to Csikszentmihalyi, the *flow* is known to trigger a feeling of 'being in the moment'. On the contrary, this research supports the thesis that the structure of daily life fails to deliver an equally optimal experience. Therefore, this paper investigates the processes through which the society of acceleration hinders the experience of *flow*. Among these processes, emphasis is given here to the impending obsolescence of knowledge in the age of information technology and the altered perception induced by technologies, more specifically, digital devices.

Keywords : social acceleration, *communitas*, anti-structure, social structure, crisis, St. James' Way, digital, obsolescence of knowledge, *flow*, presence.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Remerciements.....	vii
Introduction.....	1
Partie 1. Sur la route.....	1
Partie 2. Contexte sociologique	4
2.1 L'accélération sociale	4
2.2 Un rite de passage adapté.....	5
2.3 Problématique	9
Partie 3. Méthodologie et description	9
Chapitre 1. Pour une théorie sociale de l'accélération.....	10
Partie 1. Considérations historiques sur l'accélération.....	10
Partie 2. La compression de l'espace et du temps : symptômes d'une accélération.....	12
Partie 3. Pour une théorie de l'accélération sociale	13
Partie 4. L'accélération technique.....	14
Partie 5. L'accélération des transformations sociales et culturelles	15
Partie 6. L'accélération du rythme de la vie	16
Chapitre 2. Une phénoménologie de l'accélération.....	18
Partie 1. L'accélération technique.....	18
1.1 La (re)production	19
1.2 Les transports	20
1.3 Les communications	21
1.4 L'obsolescence matérielle.....	22
1.5 Conclusion	23
Partie 2. L'accélération des transformations sociales	23
2.1 L'obsolescence des pratiques et savoirs	24
2.2 La parenté.....	25
2.3 Le métier exercé.....	26

2.4 Conclusion	26
Partie 3. L'accélération du rythme de la vie	27
3.1 L'adaptation	27
3.2 Une course effrénée	28
3.3 Les loisirs	28
3.4 L'immobilisme fulgurant	29
3.5 Désensualisation et décontextualisation	30
3.6 Une virtualisation latente	31
3.7 Conclusion	32
Partie 4. L'inertie dans l'accélération	33
4.1 Les ralentissements non intentionnels	33
4.2 Les ralentissements intentionnels	34
Chapitre 3. Contexte et choix méthodologiques	35
Partie 1. Considérations éthiques	35
Partie 2. Portrait général de la population.....	35
2.2 Fréquentation des chemins vers Compostelle.....	35
2.3 Âge et occupations des marcheurs	36
2.4 Motivations	36
2.5 Distances parcourues	37
Partie 3. Collecte et analyse des données.....	38
3.1 L'entretien.....	38
3.2 L'observation	39
3.3 L'analyse des données	40
3.4 Faiblesses de l'approche	41
Partie 4. La rythmanalyse	42
Chapitre 4. Description de terrain.....	45
Partie 1. Mise en situation.....	45
Partie 2. Reconsidérations méthodologiques	46
Partie 3. Introduction à l'enquête de terrain.....	48
Partie 4. Enquête et hospitalité à Navarrenx.....	49
Partie 5. L'observation participante	50

Partie 6. Une journée parmi les pèlerins	51
Partie 7. Les infrastructures	53
Chapitre 5. Discussion et analyse des données.....	55
Partie 1. La <i>communitas</i>	55
Partie 2. La souplesse du Chemin.....	58
2.1 Une recomposition du croire.....	59
2.2 De la recomposition du croire au bricolage des rites.....	60
2.3 La validation du croire	62
2.4 La quête d'authenticité.....	63
2.5 Une randonnée ou un pèlerinage?.....	64
Partie 3. Structure et anti-structure	65
3.1 La crise.....	66
Partie 4. L'adaptation.....	68
4.1 Altération des représentations et douleur.....	68
4.2 Altération de l'interaction et lenteur	70
4.3 Le silence, la parole et l'écriture.....	72
Partie 5. La présence	75
5.1 Le <i>flow</i>	75
5.2 Les <i>flow activities</i>	76
5.2 Agon et Alea	77
5.3 Mimicry.....	78
5.5 Anti-structure et <i>flow</i>	79
5.6 Structure et <i>flow</i>	80
5.7 Le numérique	83
5.8 L'obsolescence des pratiques et savoirs	85
5.9 La reconnaissance de la permanence	85
Partie 6. Les obstacles à la <i>communitas</i>	87
6.1 Habitus de l'efficacité.....	87
6.2 La marchandisation du Chemin	88
6.3 La transposition des cadres structurels	89
6.4 Dénier de l'ennui et contemplation.....	91

Conclusion	93
Partie 1. En résumé	93
Partie 2. En guise d'ouverture.....	94
Bibliographie.....	i

Remerciements

Je remercie d'abord mon directeur de recherche, Guy Lanoue, sans qui je n'aurais pas considéré l'enquête de terrain. Cette simple recommandation est garante de l'humilité nécessaire afin de concrétiser ce qui ne serait demeuré que rêverie. Car à vouloir excessivement théoriser, on n'y trouve finalement que son propre écho.

Merci à Maxime Dumas pour les interminables discussions sur notre conscience du temps et de la durée. En l'absence de celles-ci, cette recherche n'aurait assurément pas eu la trajectoire actuelle.

Un merci, non le moindre, à ma famille pour leurs inconditionnels amour et soutien.

Merci à la famille Alpenhaus pour son irremplaçable présence tout au long de ce parcours.

Enfin, je souhaite remercier Ingrid Génin. Tes suggestions et réflexions m'ont accompagné tout au long de l'élaboration de cette recherche. Sans oublier ta bienveillance qui m'a insufflé confiance et optimisme au fil des épreuves.

Introduction

Partie 1. Sur la route

Au cœur des hautes plaines désertiques de la Meseta, en route vers Saint-Jacques-de-Compostelle, le temps s'arrête. Un monde s'effondre, et la conscience prend le pouls du monde qui lui fait écho. Au cours de cette mort symbolique du monde antérieur que suscitent les rites de passage, il y a une vie. Une vie dans la marge, où le passé n'est remémoré que par soi-même au sein d'un monde encore à découvrir. Juillet 2008, alors que le corps est lourd et les pensées éprouvantes, l'esprit se libère enfin. Il avait porté le poids de l'Ancien monde au sein d'un monde jusqu'ici étranger. Lorsque la conscience s'ouvre au monde qui l'entoure, elle s'aperçoit que la principale force antagoniste n'avait été jusque-là autre qu'elle-même. L'opposition a lieu dès lors que la conscience, cherchant à établir des points de références, s'ingénie à amalgamer « l'ancien » et le « nouveau », cependant fondamentalement différenciés et incompatibles. Au cours de ce processus d'incorporation s'offre une perspective unique de l'ancienne vie, puisque de celle-ci ne subsiste que le résiduel.

Cette expérience, je l'ai vécue il y a huit ans. J'ai quitté le monde du quotidien et parcouru la distance qui sépare le Puy-en-Velay et Santiago de Compostela. Cette expérience instigua en moi une profonde transformation. En me déplacement hors du monde *normal*, il ne me restait de lui que la mémoire, c'est-à-dire le regard que je projetais sur ce dernier. Toutefois parvenu à l'intersection des deux mondes, le moment était venu de quitter mes compagnons de marche. Je constatais en effet que je m'étais consolidé un groupe de référence où chacun représentait un frère, un parent ou un ami proche. Suite à cette rupture, il s'est dessiné, lors d'un songe, la mort symbolique de ma véritable famille. Sans nul doute, la mémoire que j'avais d'eux m'enracinait au sein de mon ancienne vie.

L'expérience vécue sur le Chemin m'est certes personnelle, n'en demeure pas moins qu'une proportion significative de pèlerins témoignent d'une nette rupture avec le quotidien. Cette rupture avec le passé, ils sont nombreux à la convoiter avant le départ, consciemment ou non. En effet, note Zapponi, pour beaucoup l'attrait du Chemin est de se représenter autrement,

alors que la route fait avancer : on va au-delà de la vie telle qu'on la connaît et on triomphe des épreuves qu'elle nous oppose (Zapponi, 2010 : 3).

Le travail de Zapponi, *Marcher vers Compostelle : Ethnographie d'une pratique pèlerine*, m'a été d'une grande utilité. L'ouvrage se présente à la fois comme une enquête et un récit. Des multiples entrevues menées lors de ses trois enquêtes de terrain entre 1999 et 2002, je me suis inspiré. Parfois, j'y ai nourri quelques-unes de mes propres réflexions. Et à quelques occasions, nos opinions ont divergé. Comme Zapponi, j'ai constaté que coexistent d'emblée une tradition catholique du pèlerinage, et une individualisation des rites et croyances qui circulent sur le Chemin. En effet, même si la tradition catholique romaine imprègne toujours l'imaginaire pèlerin, on constate également une tendance marquée à la sécularisation de la voie jacquaire (Murray, 2014 ; Soulé, 2007 ; Zapponi, 2011). En processus de sécularisation, la route gagne en importance aux dépens du sanctuaire millénaire de saint Jacques. Le Chemin lui-même, davantage que le tombeau du Saint, justifie de plus en plus le désir d'entreprendre un tel périple. Dans son ethnographie, qui est une réédition de sa thèse de doctorat, Elena Zapponi s'applique à dévoiler ce qui motive les pèlerins qu'elle rencontre sur la route. L'intrigue, dit-elle, réside dans la coexistence d'une « manière catholique de pèleriner, inscrite dans l'histoire longue et régulée par l'institution ecclésiale, avec une ascèse sécularisée qui se vit dans l'instant de la marche, dans la communion avec la nature et dans les rencontres en chemin » (Zapponi, 2011). Ce que met en lumière Zapponi est une scène, une *commedia dell'arte*, où chacun est acteur « légitime », qu'il porte en lui la foi catholique ou non. L'auteur s'inscrit au sein d'une anthropologie symbolique, largement inspirée d'Ernesto Di Martino, de Danièle Hervieu-Léger (sa directrice de thèse), de Victor Turner et d'Arnold Van Gennep. Elle dépeint une fable, un monde magique, où le pèlerin, héros d'une microhistoire, traverse une myriade de bouleversements. Au terme de sa quête, dit-elle, le pèlerin fait le constat d'un monde réenchanté. Loin de sa patrie, loin des obligations que lui impose le quotidien, il peut renaître, « authentiquement ».

L'exercice soumis par Zapponi, certes fort intéressant, n'est cependant que partiellement celui poursuivi au cours de cette investigation. Dans la lignée de l'anthropologie symbolique et du phénomène religieux, Zapponi s'est livrée à une reconstruction de la trame narrative des sujets pèlerins afin de témoigner des croyances qui « circulent » sur le chemin et qui résistent

au désenchantement du monde. Pour y parvenir, l'auteure a esquissé une multitude de figures pèlerines engrenées « de nos pratiques touristiques et notre goût pour la marche ; de l'individualisation du croire [ainsi que] d'un modèle d'un épanouissement de soi par le mouvement du corps et celui de l'âme » (Zapponi, 2011 : 12). Attentive aux discours et aux pratiques, l'objectif dit-elle, est de témoigner du recul autobiographique que permet le « temps suspendu » du Chemin.

La spécificité de la présente recherche, par rapport aux habituelles œuvres intéressées à la route vers Saint-Jacques-de-Compostelle, est d'envisager le Chemin comme voie d'accès pour comprendre le quotidien normal, ou ordinaire, des pèlerins. Le pèlerinage est un état de passage, un rite initiateur, où se joue une crise : « sur le plan psychique, ces périodes sont souvent des moments de crise : remise en question de soi, de ses valeurs, de ce qui fait sa vie au quotidien » (Fellou, 2001 : 11). La singularité du rite de passage jacquaire est sa tendance à s'élargir depuis une vingtaine d'années. Actuellement, des gens de tous les horizons foulent la route sainte. À priori, il semble étrange d'observer un phénomène de popularisation du Chemin alors qu'il se produit à une époque de « déritualisation, propre aux sociétés occidentales industrialisées et urbanisées » (Fellou, 2001 : 13). De telles circonstances laissent-elles supposer une massification du tourisme culturel dénué de convictions spirituelles ou religieuses ? Le phénomène de sécularisation des rites en Occident ne doit pas conduire hâtivement à de telles conclusions.

Nous verrons en effet que le pèlerinage, pénétré par un bricolage des croyances et des rites où chacun subjective la tradition jacquaire, est remarquablement modulable, comme en témoigne le large éventail populationnel du Chemin. Il y a les plus jeunes qui anticipent le Chemin tel un voyage initiatique vers l'inconnu. Pour eux, la route est propice à l'introspection et à l'approfondissement de la connaissance de soi. Lorsque famille et amis font défaut, possiblement pour une première véritable expérience, l'éloignement offre un nécessaire recul afin de mieux définir les choix à venir dans la vie normale. Plus vieux, à l'intersection de leur vie, certains tentent de redéfinir leurs priorités. Puis les retraités, au terme de leur vie active, achèvent l'aspiration de plusieurs décennies, un rêve depuis longtemps promis : celui de marcher jusqu'à la tombe de saint Jacques. L'inventaire pourrait se poursuivre longuement.

Malgré le caractère hétéroclite des pèlerins, un dénominateur semblait se profiler : le sentiment de présence.

Partie 2. Contexte sociologique

Lors de cette recherche, le lecteur reconnaîtra un exercice d'opposition. Une opposition entre quotidienneté et extraquotidienneté, entre une vie sociale dite « normale » et une vie liminaire dite « interstitielle ». L'objectif de cette approche est d'extraire ce qui m'apparaît significatif suite à l'enquête de terrain menée sur les routes jacquaires afin d'obtenir quelques éclaircissements concernant certains enjeux de la société contemporaine. Le choix d'étudier l'extraquotidienneté se justifie par son rapport d'interdépendance à l'égard du quotidien. En effet, le phénomène rituel se situe dans la marge de la structure sociale, et non à l'extérieur de celle-ci. Par conséquent, la crise qui se manifeste lors de la marge tire son origine au sein de son pendant : le quotidien normal. Lors de l'anti-structure, le torrent parfois trouble de la vie quotidienne se substitue à un lent ruisseau limpide où la crise se révèle, délestée des codifications de la structure quotidienne.

2.1 L'accélération sociale

Le contraste s'amorce avec le postulat selon lequel la société occidentale actuelle, fortement urbanisée, industrialisée et « technologisée » témoigne d'une accélération exponentielle du rythme de la vie, des transformations sociales et techniques, et ce depuis au moins la révolution industrielle. Du point de vue du sujet, cette accélération aux causes multiples serait responsable d'un désenchantement du monde, d'un sentiment généralisé de désorientation à l'égard de l'avenir, d'une impression de perte le contrôle et de ne pas être maître de son temps, conséquence d'une structure fluctuante, et enfin, du sentiment de toujours devoir rattraper le temps, au risque de « creuser l'écart » au sein d'une course où la finalité s'actualise perpétuellement. De manière succincte, on désigne couramment le capitalisme industriel, la rupture avec la tradition, la frénésie de la ville, la rationalisation des institutions, la généralisation des transports mécanisés et l'essor des nouvelles technologies de l'information et de la communication en tant qu'instigateurs prépondérants du phénomène de l'accélération sociale. Alors que le terme « accélération sociale » semble à priori obscur, nous verrons les processus empiriquement fondés qui permettent d'affirmer son occurrence. Lors des deux

premiers chapitres, il est présenté les conditions, historiques et actuelles, par lesquelles s'exacerbe le phénomène d'accélération. En reprenant chacun des thèmes empiriquement justifiés de l'accélération, je dresse ensuite un portrait phénoménologique de l'accélération sociale. Méthodiquement, l'exercice consiste à illustrer les conséquences probables, du point de vue du sujet, de l'accélération sociale. Lors de cette démonstration, le lecteur décèlera une volonté de comprendre « les pathologies de l'ère de l'information », auxquelles un nombre croissant de recherches fait référence. Parmi ces pathologies, on émet le doute sur une propagation des nouvelles « maladies mentales », notamment les troubles anxieux, la dépression et le burn-out.

Dépeindre la société de l'accélération s'accompagne du risque d'ériger en principe absolu le phénomène même d'accélération. Par conséquent, je désire préciser au lecteur que le portrait dressé lors de ce mémoire n'est pas exhaustif de la vie en société contemporaine. Cette précaution ne dérobe en rien les qualités empiriques du phénomène de l'accélération. En revanche, elle confirme et circonscrit le souhait de ce projet : une analyse spéculative des conséquences, vraisemblables, d'un phénomène avéré. Ultiment, les processus au cœur de la société de l'accélération témoignent, en reprenant la pensée de Michèle Fellou, d'une vie quotidienne amputée de sa dimension sacrée, où l'Homme en quête d'autonomie cherche en lui les ressources nécessaires à sa propre finalité (Fellou, 2001). Ces ressources, conséquences d'un monde sacré expulsé, il les aura trouvées dans la vitesse, c'est-à-dire l'empressement d'aller vers l'avant afin de ne pas être rattrapé par un passé auquel il se refuse.

2.2 Un rite de passage adapté

De ce contexte survient une première aporie entre (1) l'impressionnante recrudescence de l'affluence pèlerine sur les routes jacquaires et (2) une époque où les rituels se sécularisent, où le monde du sacré semble évacué et la magie du monde dissipée. Spontanément, on peut estimer qu'un nombre croissant d'individus, assoiffés de sens, cherchent autre part. Mais cela ne suffit pas. Observer la naissance ou la modernisation de rituels à une époque sécularisée n'est qu'une voie d'accès au problème qui se profile. Si les rites sont en effet des soupapes de sûreté, le rôle du chercheur est d'en révéler la teneur, c'est-à-dire divulguer le fil rouge du drame qui s'y joue. Dans le cas du pèlerinage vers Compostelle, on se demande d'abord comment

expliquer la réhabilitation d'un rite de passage lourdement chargé de tradition. D'abord, pourquoi un rite intrinsèquement religieux ? Et pourquoi la marche pèlerine et son incontournable ascèse ? Celles-ci ne sont que quelques-unes des questions auxquelles j'offrirai réponse.

Le chapitre « Discussion et analyse des données », composé de six sous-sections, consiste en une mise en relief dialogique avec les deux premiers chapitres. En effet, ces premiers chapitres proposent une description synthétique de la quotidienneté accélérée et ses conséquences du point de vue du sujet, alors que le cinquième chapitre offre une perspective de l'extraquotidienneté, à la fois équivalente et contraire de la structure sociale normale. Lors de la première sous-section de ce chapitre, je présente le concept « d'anti-structure » tel qu'exposé par Victor Turner dans *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Outre l'intentionnalité conceptuelle de ce volet, l'objectif est de stipuler les considérations par lesquelles le pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle s'établit en tant qu'anti-structure liminaire. Dans la seconde partie, j'affirme que le Chemin contemporain renferme un équilibre entre tradition et souplesse à l'égard des pèlerins. En effet, il semble que l'attraction du pèlerinage provienne de sa capacité à se modeler aux attentes des pèlerins, tout en conservant une certaine rigidité morale et une homogénéité des pratiques requises pour la pérégrination. En somme, ces deux sous-sections dépeignent un rite de passage où la tradition, sans être absente, est subjectivée, alors que le socle de la communauté, à défaut d'être restrictif, s'appuie sur une volonté collective « de donner sens » au quotidien.

À la suite de ces deux sous-sections orientées théoriquement, la troisième partie témoigne du périple qui s'amorce. Cette section narre l'inévitable crise à laquelle se confrontent les pèlerins lors du passage de la structure vers l'anti-structure. En effet, le déroulement de la crise, selon mes résultats, se produit sur une durée de plusieurs jours. Afin de contraster la transformation qui a lieu, j'oppose deux protagonistes du Chemin : les pèlerins-vacanciers et les pèlerins-voyageurs, les premiers ne délaissent jamais véritablement le quotidien *normal*. Pour les seconds, un phénomène important s'accomplit : la jonction du corps et de l'esprit. La quatrième sous-section témoigne du processus d'adaptation qu'éprouvent les pèlerins au long cours. Cette section analyse les causes de la jonction du corps et de l'esprit, ainsi que les conséquences sur la démarche des pèlerins qui se soumettent à l'épreuve d'une telle adaptation.

Toujours en dialogue avec la société de l'accélération, j'énonce trois attributs du pèlerinage qui expliquent la nécessité d'une adaptation : douleur, effort et lenteur.

Dans la cinquième partie, j'introduis une thématique largement évoquée auprès des pèlerins : « avoir l'impression d'être ici et maintenant ». Thème fondamental de cette recherche, le sentiment de présence semble attester l'atteinte du seuil de la *communitas* comme incidence au processus d'adaptation. Lorsqu'il franchit ce seuil, le pèlerin semble devenir « maître de lui-même » et confiant à l'égard des choix qu'il pose. Deux questions majeures émergent du sentiment de présence. D'abord, comment caractériser ce sentiment et quelles sont les circonstances qui favorisent son occurrence? Ensuite, puisque le sentiment de présence survient lors de la liminarité, comment caractériser subjectivement la vie au quotidien? Autrement dit, où se situe celui qui ignore sa présence dans le monde? Afin de répondre à ces questions, j'introduis le concept de *flow* élaboré par le psychologue Mihaly Csikszentmihalyi. Ce concept est la pierre d'assise d'une démonstration des conditions idéales qui engendrent le sentiment de présence, caractéristique de l'état de *flow*. Cet exposé permet d'évaluer dans quelle mesure le pèlerinage est une activité favorable au *flow*. Afin de contraster l'expérience liminaire, je procède ensuite à une analyse du vécu au quotidien. Cette analyse nous informe que l'utilisation excessive des appareils numériques et de la télévision, notamment, est défavorable à une expérience « adéquate » du *flow*. Suivant une logique discursive, l'argumentaire de ce volet supporte l'hypothèse selon laquelle l'impression de vivre « le moment présent » échappe au moins partiellement à l'expérience du numérique, et plus généralement à l'expérience de la société de l'accélération. Enfin, nous verrons que la *communitas* pèlerine en est une de lenteur, de dépouillement, puis de connaissance et de conscience de soi et du monde. L'expérience quotidienne, à l'origine d'une indétermination chaotique faute de stabilité intrinsèque à la société de l'accélération, laisse place à une *communitas* où il y a consolidation du soi, ajustement des attentes et édification d'un fort sentiment de présence parmi le monde.

La sixième et dernière partie de ce chapitre est consacrée aux obstacles à la *communitas*. Ils sont au nombre de trois. D'abord, j'ai noté la persistance d'un habitus de l'efficacité et de l'obligation qui se transpose dans l'anti-structure pèlerine. Pour certains marcheurs, cet habitus fait indéniablement entrave au dépouillement et à la lenteur du Chemin. De plus, on constate une marchandisation marquée du pèlerinage, conséquence certes d'une affluence intensifiée,

mais aussi de l'accroissement des exigences de cette nouvelle population de pèlerins. Dernier obstacle : une transposition des cadres structurels, conséquence de l'utilisation généralisée des appareils numériques sur le Chemin. Cette discussion est une démonstration des répercussions observées d'une utilisation généralisée et fréquente des appareils numériques lors du pèlerinage, et par extension, de leurs répercussions probables dans la vie au quotidien. L'enjeu de cette discussion est de se greffer à un portrait chaotique, faut d'études tant le sujet est récent, quant aux répercussions des appareils numériques mobiles sur notre quotidien. Un portrait chaotique certes, à défaut de preuves irréfutables, mais ô combien pertinent alors qu'on reconnaît l'existence de conséquences qu'accompagne leur utilisation généralisée, sans toutefois savoir précisément lesquelles. La voix qui s'ajoute à ce portrait, lors de cet argumentaire, défend l'idée selon laquelle l'expérience du numérique concourt à une confusion entre l'ici et l'ailleurs, au rejet de la confrontation à la matière et fait impasse à la connaissance de soi, faute d'écho avec le monde. Concrètement, lors du pèlerinage l'expérience du numérique fait obstruction au dépassement de la crise, pourtant nécessaire à l'atteinte du seuil de la *communitas*. Le chapitre se clôt sur la particularité de la *communitas* pèlerine, ou plutôt la question qu'elle révèle : la société de l'accélération n'a-t-elle soif que de répit, de lenteur? Les exigences quotidiennes font-elles oublier les vertus de l'ennui? Enraciné dans une philosophie du repos bachelardienne, ce commentaire confirme la nécessité d'un état contemplatif afin de « faire sens » des actions. En outre, ce commentaire signale le besoin, pour le sujet contemporain, de consolider son identité, c'est-à-dire instaurer une trame narrative habitée et cohérente.

Comme l'a peut-être remarqué le lecteur, cette recherche procède d'une démonstration déductive et interdisciplinaire. En effet, l'argumentaire s'amorce avec un système d'explication macrosociologique d'un enjeu contemporain : l'accélération sociale. Elle se poursuit avec une étude de cas proprement ethnologique : l'anti-structure pèlerine comme « commentaire méta-social », afin de repérer la crise qui se déroule au sein du quotidien lui-même. Le caractère fondamentalement identitaire de la crise observée incite à tenir compte du sujet, tel qu'il l'expérimente dans la liminarité. Cette perspective justifie le recours aux disciplines sociologique, psychologique et phénoménologique employées lors de cette recherche, puisque « la quête des répercussions individuelles des faits sociaux appartient au domaine mixte de la psychologie et de la sociologie » (Blanchet et Gotman, 2007 : 21).

2.3 Problématique

Dans ce mémoire, j'analyse les conditions par lesquelles se réalise la *communitas* pèlerine, caractérisée par un sentiment d'engagement total au moment présent. En comparaison avec la société de l'accélération, j'analyse le parcours rituel auquel se soumettent les pèlerins et qui mènera, pour certains, à la *communitas*. Je soutiens que la société de l'accélération, telle que décrite lors des deux premiers chapitres, ne procure pas les conditions propices, en terme d'expérience subjective, au sentiment de présence. On y apprend que l'expérience de la *communitas* pèlerine en est une de prise de conscience de soi et du monde environnant, état qui semble achopper au quotidien de la société de l'accélération.

Partie 3. Méthodologie et description

Avant l'analyse des données, dans les chapitres trois et quatre, je discute des préoccupations méthodologiques et intellectuelles qui fondent la trajectoire que prend cette recherche. Dans le chapitre « méthodologie », je justifie les choix concrets du déroulement de l'enquête. Au sein du même chapitre, j'explique brièvement l'apport de la rythmanalyse bachelardienne et lefebvrienne sur ma démarche d'enquête et mon cheminement intellectuel. Quoique ces deux penseurs soient peu cités lors de ce mémoire, leurs pensées m'ont indéniablement fasciné pour le premier, puis accompagnée pour le second. Enfin, je consacre un chapitre à la « description » du terrain réalisé à l'été 2015. Dans ce chapitre, aucun résultat soumis à l'analyse ne sera présenté. L'objectif primordial de cette section est d'imprégner le lecteur de la trame narrative du Chemin afin que ce dernier soit apte à se représenter le quotidien des marcheurs. Bien que ce chapitre se veuille un récit, je n'ai pas négligé d'y introduire une quantité importante de faits observés relatifs au pèlerinage.

Chapitre 1. Pour une théorie sociale de l'accélération

Partie 1. Considérations historiques sur l'accélération

Certains auteurs sont d'avis que l'accélération est inscrite dans la tradition occidentale depuis les Lumières, ou même depuis la Renaissance (Rosa, 2010, Berman, 1988, Engammare, 2004, Hervieu-Léger, 1999). On observe dès le 17^{ème} siècle un effort d'efficacité par le développement des infrastructures, améliorant notamment le transport de la poste, de même qu'une synchronisation des activités grâce à la diffusion de l'horloge mécanique (Engammare, 2004). Plus précisément, le nouveau rapport à l'espace et au temps qu'engendre la diffusion massive de l'horloge mécanique est la « nouveauté » de la Renaissance (Engammare, 2004 : 14).

Nicole Aubert est d'avis que les manifestations tangibles d'une valorisation de la vitesse n'apparaissent qu'en même temps que le capitalisme industriel : « ce qui distingue l'époque bourgeoise de toutes les précédentes, c'est le bouleversement incessant de la production, l'ébranlement continu de toutes les institutions sociales, bref la permanence de l'instabilité et du mouvement. » (Marx et Engels *in* Aubert, 2003). Postérieurement à Marx et Engels, Aubert affirme sans ambiguïté que la vitesse est « au cœur du système capitaliste : plus le capital tourne vite et plus le taux de profit annuel est élevé, d'où la recherche effrénée d'accélération qui imprègne toute l'histoire du capitalisme » (Aubert, 2003 : 32). En somme, l'auteure soutient que les premiers indices tangibles d'une société qui valorise efficacité et immédiateté apparaissent avec la révolution industrielle.

Pour Georg Simmel, la frénésie des villes est responsable des bouleversements sociaux à l'aube du 20^{ème} siècle. En effet, Georg Simmel, sociologue allemand, dépeint l'imaginaire de la ville, nouvelle réalité en Europe avec l'apparition des métropoles, notamment Berlin sa ville de résidence. Dans *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Simmel présente la nouvelle subjectivité qu'impose la ville : « Au rythme lent et régulier de la vie rurale traditionnelle s'oppose désormais une existence agitée par les stimuli les plus variés et favorisant une intensification de la vie nerveuse (associée à l'intellect) » (Vinas-Thérond, 2000 : 173). La ville

propose un quotidien anonyme, où les liens se tissent selon des intérêts politiques et économiques éphémères, plutôt que par filiation et voisinage comme il était d'usage en milieu rural. Entre désorganisation sociale et psychologique, le constat en ambigüe, alors que Simmel entrevoit de nouvelles formes de socialisations offrant à l'individu davantage de flexibilité.

Peu après, certains mouvements ont fait l'apologie de l'accélération et de la vitesse. Exemple notable : les futuristes, mouvement avant-gardiste radical, apparu dans la première moitié du vingtième siècle en Italie. Le *Manifeste du futurisme*, publié en 1909 par Filippo Tommaso Marinetti, fait éloge de la vitesse, promesse de progrès : « Enfin, la Mythologie et l'idéal mystique sont surpassés », l'avenir appartient à l'homme, car à lui seul revient la charge de se hisser à la cime du monde et « lancer le défi aux étoiles ». Car l'homme, face à lui-même, devra se montrer courageux, téméraire et même révolté face à l'absurde, c'est-à-dire un monde démythifié où l'homme est cause de lui-même. Et à l'aide de la machine seulement pourra-t-il se délivrer des limites physiologiques auxquelles il obéit. L'homme futuriste « chante l'homme qui tient le volant » et rejette un passé qui a « jusqu'ici magnifié l'immobilité passive, l'extase et le sommeil » (*Le manifeste du futurisme*).

À l'opposé, le sentiment d'une accélération sociale a donné lieu à multiples craintes et vagues de contestation. Contemporain des futuristes, Walter Benjamin illustre dans *Paris, capitale du 19^{ème} siècle*, les trois conditions d'une accélération du rythme social qu'il pressent. Le flâneur urbain, personnage idealtypique émerge de ces trois conditions que sont : la ville, la foule et le capitalisme. Contrairement aux longues marches en nature que pratiquaient quotidiennement Nietzsche et Thoreau, le flâneur est le propre de la ville. Le rythme du flâneur est saccadé par la foule qui le submerge et ponctué d'arrêts face à une scène en incessante métamorphose. La ville est le théâtre de multiples styles architecturaux, d'innombrables odeurs et saveurs qui émanent des boutiques dont les vitrines donnent à voir. À mesure que la ville croît, elle devient un territoire avec ses paysages et sa faune : la foule. Les masses, propres aux milieux fortement urbanisés, de travailleurs anonymes et pressés sont représentatives de cette nouvelle civilisation impatiente *d'aller au-devant*. Une foule frénétique où chacun est hostile à l'autre, car le mouvement disparate de tous nuit aux intérêts de chacun. Pour Benjamin, la ville et ses masses sont les témoins du règne de la marchandisation, autrement dit du capitalisme. Selon le philosophe, le capitalisme s'élève au moment où le monde devient marchandise : tout

devient objet de consommation, tout peut être vendu et acheté, jusqu'au labeur qui faisait de l'homme sa dignité même. Par conséquent, le flâneur est un personnage subversif. Il va contre l'ordre chaotique de la foule. C'est avec ambivalence, de par sa simple présence, qu'il résiste à la modernité. Le flâneur vaque liminairement dans cette société qu'il refuse de rejeter. Il n'incite pas à la révolte, il se fait miroir. Il n'est pas cet homme révolté contre l'absurde d'un monde aliéné par la technologie, la consommation et la dépossession. Car pour finir, chez le flâneur subsiste une énergie romantique : il aspire à faire oublier l'ignominie de la modernité, mystifier celle-ci et en faire jaillir sa poésie (Gros, 2009 : chap. 21).

Partie 2. La compression de l'espace et du temps : symptômes d'une accélération

Depuis la fin de la Seconde Guerre, et plus particulièrement à partir des années 1960, une quantité significative de recherches se sont inscrites dans une sociologie du temps. Fortement imprégnées par la doctrine marxiste, ces études avaient pour objet le « budget-temps » qui vise à départir les temps de travail et de loisirs. L'objectif étant de déterminer la productivité d'une population relativement aux temps consacrés aux loisirs. Une telle perspective pose deux problèmes selon W. Grossin. Le premier consiste en la notion même de « temps ». Ces études proposent une notion de temps-récipient, tel un espace étanche qui doit être rempli, sans remettre en question sa relativité, autrement dit, sa contingence historique (Grossin, 1974 : 8). Le second problème : son usage politique, qui visait à déterminer ce que faisaient les citoyens de leurs temps libres (Busch, 1968 : 35). En effet, ce n'est qu'à partir de la deuxième moitié du 20^{ème} siècle que le « problème » du temps libre se pose, alors que la charge de travail hebdomadaire est en constante diminution. C'est soucieux de connaître la manière dont les citoyens disposaient de ce temps libre que les autorités d'abord russes, puis françaises et américaines s'intéressèrent au « budget-temps » (Busch, 1968 : 35).

Vers la fin du vingtième siècle, David Harvey a été parmi les premiers à caractériser le phénomène d'accélération par une « compression de l'espace et du temps » (Harvey, 1989). Cette compression de l'espace et du temps, conséquence des avancées technologiques et des nécessités d'une économie capitaliste, serait responsable du « sentiment d'accélération du rythme de la vie et de l'annihilation de l'espace par le temps », expression initialement formulée par Marx dans *Grundrisse* (Baier, 1992 : 38, Harvey, 1989 : 273).

Que signifie cette compression du point de vue du sujet? La compression inclut un double processus d'accélération. La logique de l'accélération peut être envisagée d'une part comme l'intensification des activités (autres que les loisirs et le repos) et d'autre part une accélération procurée par l'efficacité des technologies nouvelles. Il y a compression, selon Hartmut Rosa, lorsque l'accroissement des activités surpasse la compensation par l'efficacité des nouvelles technologies. Par ailleurs, selon Aubert, nous sommes depuis trois décennies dans une ère de transformation radicale, qu'il s'agisse de transformation matérielle, sociale, ou du lien affectif liant les individus au monde (Aubert, 2003 : 31). Pour finir, la compression de l'espace et du temps est un phénomène devenu mondial, bien que son intensité soit davantage marquée dans les milieux fortement industrialisés et urbanisés (Abélès, 2006 : 41, Kesselring, 2008 : 78).

Partie 3. Pour une théorie de l'accélération sociale

À de rares exceptions près, on s'accorde actuellement sur une accélération généralisée dans les sociétés postmodernes. Depuis environ deux décennies, plusieurs auteurs et chercheurs se sont interrogés sur cette accélération, ses origines et ce qui la caractérise (Abélès, Adam, Aubert, Baier, Harvey, Rosa, Wajcman, etc.). Parmi ces études, *Accélération : Une critique sociale du temps* d'Hartmut Rosa, sociologue, retiendra notre attention.

Rares sont les études sociologiques sur le temps qui exploitent le phénomène de l'accélération de manière holistique. D'une part, ces dernières tendent à décrire des situations particulières, que l'on reconnaît comme *hors du temps normal* : les prisons, les hôpitaux, l'armée, l'usine. D'autre part, de nombreuses études sur le temps considèrent l'accélération soit comme épiphénomène du capitalisme, de la mondialisation, des technologies, ou de l'urbanisation. Conséquemment, Rosa souligne la nécessité d'élaborer une sociologie systématique de l'accélération à partir du corpus existant. Aspirant combler un corpus lacunaire, Rosa travaille à expliquer *notre époque* par le phénomène de l'accélération. La nouveauté du projet est qu'il qualifie l'accélération de *fait global*, justifiant l'élaboration d'une théorie où l'accélération est *objet*, et pas seulement une *conséquence*. Selon le sociologue, le phénomène de l'accélération est la particularité de la postmodernité. La pensée de Rosa s'inscrit dans le

courant de la théorie critique en sociologie qui aspire à l'élaboration d'une théorie sociale systémique, ou système d'explication holistique.

Poursuivant, Rosa subdivise pour des raisons méthodologiques trois dimensions de l'accélération sociale, auxquelles je m'arrimerai tout au long de ce chapitre :

1. L'accélération technique.
2. L'accélération des transformations sociales et culturelles.
3. L'accélération du rythme de la vie.

Il convient que les distinctions entre les trois types d'accélération sont idéaltypiques. En effet, les accélérations techniques, des transformations sociales et du rythme de la vie ont un rapport causal, et Rosa affirme même que leur relation est circulaire. En effet, l'accélération serait devenue un phénomène autoalimenté. Inutile toutefois, dans le cadre de cette recherche, d'approfondir la circularité de ces accélérations qui servent à priori à modéliser la condition postmoderne.

Partie 4. L'accélération technique

Définition : « accélération intentionnelle d'un processus orienté vers un but par l'introduction d'une nouvelle technique » (Rosa, 2010 : 104). On distingue deux causes de l'accélération technique : l'efficacité des technologies et l'accroissement des activités par la technique.

À propos de l'efficacité des technologies nouvelles. L'accélération des transports est empiriquement fondée. À l'heure actuelle, l'expérience que l'humain se fait de l'espace est d'un soixantième de celle que pouvait se faire un individu avant la révolution industrielle. Autrement dit, les distances qui requéraient autrefois des semaines à franchir, par exemple la traversée de l'Atlantique, ne nécessitent actuellement que quelques heures. De même manière, « l'accélération de la transmission de l'information » s'est incroyablement accélérée : la lettre, qui seulement deux siècles auparavant nécessitait des semaines à parvenir à son destinataire, ne prend que quelques secondes à y parvenir par l'entremise du numérique (Rosa, 2010).

À propos de l'accroissement des activités. Parmi les causes de l'accroissement des activités, on notera qu'un système capitaliste prédispose « un accroissement de la production, de la distribution et de la consommation » (Rosa, 2010 : 98). Parallèlement aux avancées technologiques nécessaires à ces accroissements, on observe une consolidation des techniques, notamment administratives, ayant pour objectif un meilleur rendement du travail humain. Au début du vingtième siècle, Weber entretenait l'idée que les techniques bureaucratiques procuraient davantage qu'une efficacité tangible et qu'elles témoignaient d'un éthos spécifique au capitalisme. Cet éthos est caractérisé par « la tendance puissante à l'uniformisation du style de vie [...] tributaire de conditions techniques et économiques de la production mécanique et machinisée » (Weber, 2002 : 282). Autrement dit, c'est une rationalisation systématique de la société que Weber entrevoit : une rationalisation économiquement profitable et qui s'insinue jusque dans la morale, les styles de vie, les modes de production et de consommation et qui aura été à l'origine de la bureaucratisation.

Partie 5. L'accélération des transformations sociales et culturelles

Définition : « Augmentation du rythme d'obsolescence des expériences et des attentes orientant l'action impliquant un raccourcissement des périodes susceptibles d'être définies comme appartenant au présent » (Rosa, 2010 : 101).

En 1823, l'écrivain Prusse Friedrich Ancillon décrivait l'amour du mouvement que connaissait son époque. Il soulignait que « l'amour du mouvement, pour lui-même, même sans but » était caractéristique de son époque : un amour du mouvement synonyme de progrès (Rosa, 2010 : 54). Ultérieurement, en 1873 dans *Considérations inactuelles*, Nietzsche établira que jamais auparavant les hommes d'action n'eurent bénéficié d'autant de reconnaissance sociale, supposant le déracinement culturel fondamental qu'un tel amour de l'accélération peut engendrer. Par ailleurs, selon Rosa en faisant référence à M. Weber, c'est justement la stabilisation des institutions tels le juridique, la bureaucratie, l'horaire de travail régulier qui ont permis, grâce à leur stabilité, de dégager l'horizon du futur. Cet éclaircissement du futur a assurément contribué à une accélération sociale : « la garantie de permanence d'un certain nombre de points fixes culturels est la condition d'une reproduction culturelle efficace » (Rosa,

2010 : 115). Par conséquent, la rationalisation des institutions et des modes de production aura été un puissant moteur de l'accélération en assurant stabilité et régularité à la structure sociale.

On remarque que les trois exemples cités précédemment (Ancillon, Nietzsche et Weber) témoignent d'une impression, ou d'une intuition. Cette impression, dans le sillage de la pensée de Rosa, provient du sentiment que « le présent se réduit constamment ». Rosa définit cette réduction du présent, et corolairement l'accélération du changement social, par un raccourcissement des intervalles qui nous apparaissent comme le passé, le présent et le futur. Par conséquent, les intervalles temporels auxquels nous faisons référence sont circonscrits dans des horizons de plus en plus courts. Conséquence de ce rétrécissement : Rosa entrevoit une instabilité chronique alors que la reconstruction des expériences (horizon passé) ainsi que la construction des attentes (horizon futur) sont en constantes révisions et remises en question (Rosa, 2010 : 102). Autrement dit, c'est la stabilité même des structures sociales qui ont permis cette apparente instabilité, du point de vue du sujet, alors que les transformations sociales s'effectuent avec une rapidité inégalée. Nous verrons plus en détail ce qu'implique concrètement cette accélération des transformations sociales dans le chapitre *Phénoménologie de l'accélération*.

Partie 6. L'accélération du rythme de la vie

Définition : « Augmentation du nombre d'épisodes d'action ou d'expérience par unité de temps. L'accélération du rythme de la vie se constitue donc d'une augmentation des vitesses d'action cumulées et d'une transformation de la perception du temps de la vie quotidienne. » (Rosa, 2010 : 103). Par considérations méthodologiques, on distingue deux facettes de l'accélération du rythme de la vie : *objective* et *subjective*. Je traiterai brièvement ici de la dimension objective.

L'accélération objective du rythme de la vie est caractérisée notamment par une réduction du temps alloué aux repas, aux loisirs, ainsi qu'une diminution constante des heures consacrées au sommeil (Grossin, 1974). En dépit des nouvelles technologies, ainsi que de meilleures techniques d'organisation, on constate « une augmentation du nombre d'épisodes d'action par unité de temps par l'exécution simultanée de plusieurs activités » (Rosa, 2010 : 103). Autrement dit, bien que les technologies et techniques permettent présentement

d'accomplir davantage en moins de temps, force est de constater que la densité des tâches par unité de temps s'est largement accrue depuis vingt-cinq ans (Wajcman, 2015 : 8)

Chapitre 2. Une phénoménologie de l'accélération

Une phénoménologie de l'accélération sociale se propose de formuler des pistes de réflexion, fondées sur des faits empiriques, quant aux transformations de notre rapport au monde. Suivant la prémisse que l'accélération sociale constitue une théorie établie et cohérente, nous verrons dans quelle mesure notre rapport au monde, et les uns avec les autres, s'est métamorphosé, et ce brusquement au cours des trois dernières décennies. La réflexion suivante se poursuivra selon le même ordre que le premier chapitre. Par conséquent, sera en premier lieu présentée une phénoménologie des accélérations techniques, puis des transformations sociales et enfin l'accélération du rythme de la vie. Pour finir, sont esquissés les phénomènes qui tendent au contraire à la décélération, voire l'inertie sociale.

Partie 1. L'accélération technique

Bien avant la Renaissance existaient les cartes géographiques, les réseaux routiers, de même que l'horloge. La première route pavée fut aménagée environ trois millénaires avant Jésus-Christ en Inde (Lay, 1992 : 43). Quant à l'horloge mécanique à mouvement de balancier, elle trône au sommet des clochers en Europe de l'Ouest à partir de la fin du 14^{ème} siècle. Ces inventions étant largement antérieures aux Lumières, et même à la Renaissance pour certaines, il convient d'explicitier ce qui a réellement changé à partir de la Renaissance, s'est poursuivi avec des Lumières, pour s'intensifier avec la révolution industrielle.

Selon Max Engammare, la Renaissance a été le théâtre d'un profond réaménagement temporel par les calvinistes. En effet, la doctrine calviniste se distingue par une « spiritualité sensible au temps » (Engammare, 2004 : 16). À l'opposé, il évoque une sensibilité tournée vers l'espace au sein de l'Église catholique. Engammare note toutefois le caractère relatif, et non absolu, de cette sensibilité vers le temps ou l'espace, c'est-à-dire qu'il s'agit de tendances historiques. Dans le sillon de Max Weber, l'historien considère que la réforme protestante est à l'origine d'un réaménagement temporel marqué par « l'invention des calendriers protestants », « les querelles autour de la chronologie du monde », de même que par une « obsession de la précision » alors que « le temps [profane] semble filer si vite » (Engammare, 2004 : 18-19). Par

conséquent, le réaménagement temporel protestant annonce l'affirmation de la ponctualité comme valeur morale prépondérante dès la Renaissance.

Au 18^{ème} siècle, on observe une volonté d'accélérer les transports par la construction d'un « réseau routier et de canaux » augmentant ainsi la vitesse de fret, de la poste, et du transport de passager à travers l'Europe, et les États-Unis dans une moindre mesure (Livet, 2003 : 344). Le désir d'efficacité des transports est à l'origine de ces inventions « prétechnologiques », c'est-à-dire les inventions apparues avant l'introduction de la machinerie et qui par conséquent relèvent principalement de nouvelles techniques. Par exemple, la modernisation des réseaux routiers a permis aux calèches françaises de doubler leur vitesse moyenne entre 1814 et 1848, passant de 4,5 à 9,5 kilomètres à l'heure, de même que la réduction du transport de la poste de 130 à 78 heures pour parcourir Berlin - Cologne (Koselleck *in Rosa*, 2010 : 126). Bien que la machine à vapeur existe depuis le début du 19^{ème}, son usage répandu ne se produira pas avant le milieu du même siècle. Par conséquent, les gains en efficacité sont plutôt le résultat d'une meilleure synchronisation des services liés aux transports, complétée d'une expansion des infrastructures routières.

1.1 La (re)production

Les deux exemples précédents esquissent un éthos de la ponctualité, de l'efficacité et de la vitesse. L'objectif de cette recherche n'étant pas de proposer un historique approfondi des origines de cet éthos, je me bornerai à ces deux exemples qui témoignent tout de même d'une trajectoire propre à la civilisation occidentale. Selon toute vraisemblance, l'accélération du rythme de la vie que l'on éprouve actuellement procède de cette trajectoire.

Selon Rosa et Engammare, le corolaire inédit de la diffusion de l'horloge mécanique est la « disjonction du temps et de l'espace ». L'horloge, au même titre que la carte géographique, bouleverse notre perception des qualités spatiales. En effet, l'heure mécanique est indépendante des facteurs environnementaux : avant l'horloge, il était midi au zénith, la maturité de tel ou tel fruit signalait l'arrivée de l'automne et le coucher du soleil marquait la nuit. Autrement dit, la perception du temps était auparavant strictement corrélée à la perception de l'espace. Bien que des outils de mesure de l'espace existaient il y a plusieurs millénaires (ex. Stonehenge), c'est leur usage répandu qui a permis de bouleverser les mentalités : le temps usuel s'arrimant

progressivement au temps uniformisé de l'horloge, d'abord du village, puis au temps mondial à partir de 1884 (Kern, 1983 : 12). Par conséquent, l'utilisation répandue de l'horloge a contribué à « une perception de l'espace de plus en plus indépendante d'un lieu précis et une perception du temps de plus en plus indépendante de l'espace » (Rosa, 2010 : 126). En somme, ces outils, telles l'horloge et la carte géographique, permettent de faire abstraction du lieu, ou l'espace, auquel ils font référence. Ce processus d'abstraction prendra véritablement essor au 19^{ème} siècle, lors de la révolution industrielle.

La révolution industrielle, grâce à la reproduction en série, a radicalement fait évoluer les mentalités, celle-ci garantissant la diffusion à une échelle inégalée des outils de mesure. Conséquemment, Rosa affirme que notre capacité à conceptualiser l'espace, grâce aux outils qui altèrent notre rapport au monde, ouvre la possibilité d'envisager celui-ci « comme une dimension que l'on peut maîtriser et dépasser » (Rosa, 2010 : 127). Dès lors, une véritable révolution du temps s'est amorcée à la Renaissance, et s'est poursuivie avec la production en série permise par la révolution industrielle. D'un point de vue du sujet, cette révolution consiste en premier lieu, en une abstraction de l'espace. Ensuite, la diffusion des outils de mesure a réalisé l'autonomisation du temps social à l'égard de l'espace.

1.2 Les transports

Gronemeyer soutient que notre expérience de l'espace est largement tributaire de la « manière dont on se déplace en son sein » (Gronemeyer *in* Rosa, 2010 : 128). Lorsque nous nous déplaçons à pied, nous vivons une intense expérience sensorielle avec le monde, c'est-à-dire que nos sens (odorat, goût, ouïe, toucher et vue) sont confrontés à l'altérité du monde. Par conséquent, le sociologue Rosa affirme que le chemin de fer, l'automobile et enfin l'avion à réaction ont largement contribué à une compression graduelle de l'espace modifiant ainsi notre rapport à celui-ci. Cette compression par les transports est l'aboutissement de deux actions intentionnelles : la modification de l'espace et son abstraction.

De toute évidence, la construction d'infrastructures tels les ponts, barrages, écluses et tunnels, requièrent une métamorphose du paysage. Un paysage autrefois marécageux et constitué de vallons sera d'abord asséché, puis aplani. Autrement dit, on homogénéise un territoire en lui retirant ses obstacles naturels. De plus, les transports automobiles et ferroviaires

obligent une certaine abstraction de l'espace. En effet, la signalisation, qui borde une autoroute par exemple, accapare le regard du voyageur (Rosa, 2015). Par conséquent, le paysage traversé ne bénéficie que de peu d'attention au profit des signaux routiers indispensables pour le conducteur. Ensuite, ces transports sont propulsés par des énergies fossiles ou électriques. Résultat : le corps humain n'éprouve pas, pendant le trajet, l'effort qu'il aurait été nécessaire de fournir pour chacun des kilomètres franchis. C'est le temps d'attente qu'il éprouve, alors que le passager doit patienter, assis, l'arrivée à destination. Cette illustration prend tout son sens avec le transport en avion où « l'espace ne représente plus pour [les passagers] qu'une distance abstraite, vide et mesurée à la durée du vol » (Rosa, 2010 : 128).

1.3 Les communications

L'essor des nouvelles technologies de l'information est l'ultime révolution technologique entraînant l'accélération sociale. Certes, de la télégraphie optique, puis électrique, jusqu'au téléphone « la vitesse de signalisation fut énormément augmentée » (Koselleck *in* Rosa, 2010 : 126). En revanche, c'est avec le numérique, et son utilisation généralisée, que l'on peut envisager un changement de paradigme. Fogel et Patino affirment, dans *La condition numérique*, qu'il faut être aveugle pour croire qu'Internet n'est qu'un outil. Au contraire cet « ustensile devient une prolongation de notre propre corps, de notre propre cerveau, qui, lui aussi [le cerveau], de façon discrète, s'adapte peu à peu à ce nouveau système d'information » (Fogel et Patino, 2013 : 129).

Alors que la diffusion de l'horloge a permis l'autonomisation du temps, et les transports la compression de l'espace, le numérique est en voie de devenir le bourreau de l'espace, conduisant à son « anéantissement » pour paraphraser Marx. De toute évidence, il s'agit d'un anéantissement idéaltypique. L'être humain jouit toujours d'un rapport concret avec son environnement. Toutefois, ce rapport est profondément transformé par la virtualisation de celui-ci. Les transports, les technologies de mesures ont permis à l'humain d'outrepasser ses limites physiologiques et d'établir des repères conceptuels dans l'espace. Mais ces technologies impliquaient toujours un rapport direct, quoiqu'altéré, avec le monde. Avec le numérique, c'est le monde qui vient à l'humain. Le numérique permet à l'humain d'interagir avec les mondes matériels et relationnels simultanément, peu importe où il se trouve. Autrement dit, le numérique

offre la possibilité à l'humain de jouir d'un rapport sensoriel (vue, ouïe, et bientôt odorat et toucher avec la réalité virtuelle) avec l'ailleurs, sans avoir à s'y confronter.

1.4 L'obsolescence matérielle

Selon Rosa, le système capitaliste exige une accélération infinie de la production. Depuis le 20^{ème} siècle, afin de répondre à cette exigence dans un contexte où la demande est ultimement limitée, la solution est de produire des objets qui ont une fin de vie utile et qui ne sont pas prévus pour être réparés ou actualisés. Autrement dit, tout ce qui est voué à l'obsolescence devra être jeté et remplacé par un nouvel objet. Aussi, la technologie et les modes évoluant à une vitesse fulgurante, les objets qui remplaceront les anciens ont peu de chance de leur ressembler. Au contraire, « on les remplace [justement] parce qu'ils sont *démodés* ou techniquement *dépassés* » bien avant qu'ils ne soient inutilisables (Rosa, 2010 : 135). Selon Rosa, ce comportement, institué par le système capitaliste actuel, implique un « déni de la permanence ». Contrairement aux sociétés « prétechnologiques », dit-il, où les objets devenus inutilisables sont reproduits de façon similaire et durable, le rapport d'intimité, au sein des sociétés fortement industrialisées, entre l'objet et son propriétaire est voué à être incessamment rompu. Conséquemment, le remplacement imminent de l'ancien par le neuf concourt à un refus de la permanence, autrement dit ce qui perdure a tôt fait de devenir anachronique dans une société où « le changement est toujours une possibilité réelle et que c'est plutôt la *permanence* qui doit être justifiée » (Rosa, 2010 : 135).

Afin de poursuivre la pensée de Rosa, j'emploierai ici un argumentaire spéculatif plutôt qu'illustratif. En effet, l'objectif n'est pas d'attester empiriquement d'une consommation matérielle vouée à l'obsolescence, mais de ce qui s'est transformé quant au rapport entre l'objet et son utilisateur depuis la révolution industrielle. En 1935, W. Benjamin rédige un essai : *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*. Ce court texte suggère une perte d'authenticité suite à la possibilité de (re)produire en série tout objet. Benjamin concède que le travail d'art, c'est-à-dire la culture matérielle, a de tout temps été sujet à imitation. En revanche, les répliques requéraient une expertise comparable à la spécialité de l'artiste ayant façonné l'œuvre originale. C'est à partir de l'imprimerie que Benjamin note la possibilité de reproduire mécaniquement et massivement une œuvre, en l'occurrence littéraire. Toutefois, avec la

révolution industrielle, la reproduction mécanisée s'est généralisée, et ce jusque dans la production d'œuvres d'art. Selon Benjamin, la possibilité de reproduire une œuvre en un nombre quasi infini lui dérobe sa présence, caractéristique de l'authenticité. En effet, la présence est le propre de l'œuvre originale et unique : elle n'existe qu'à l'endroit où elle se trouve. Pourquoi tant d'importance à l'authenticité de l'œuvre? D'abord, l'œuvre originale possède l'empreinte de son créateur et l'histoire d'un savoir-faire. Aussi, l'objet possède une histoire personnelle, comme en témoigne son usure, de même qu'une histoire par procuration : celle de son propriétaire. Selon Benjamin, l'œuvre reproduite ne possède cette « aura » propre à l'œuvre authentique, elle n'est par ailleurs pas traitée avec le même égard.

1.5 Conclusion

Nous avons donc dépeint brièvement le tableau d'une culture technologique qui depuis la Renaissance bouleverse les mentalités et tend à l'accélération sociale. Il est pertinent de rappeler les contributions significatives de cette accélération. À la Renaissance, on assiste à la diffusion de l'horloge mécanique en Europe de l'Ouest. Grâce à son usage répandu, cet outil devient la mesure de référence du temps, assurant ainsi une autonomisation du temps social à l'égard de l'espace. Par la suite, la modernisation des infrastructures des transports, l'invention du train à vapeur et plus tard de l'automobile et de l'avion à réaction occasionnent une compression de l'espace du point de vue du sujet. Le numérique, en virtualisant l'espace, a permis un changement de paradigme majeur en inversant notre façon d'interagir avec le monde : plutôt que de faciliter nos déplacements en son sein, nous le faisons venir à nous sans avoir à nous y déplacer. Pour finir, le capitalisme, en s'appuyant sur l'essor des technologies de l'information (la télécommunication et l'informatique) à la fin du 20^{ème} siècle, a provoqué une « révolution de l'instantané » (Aubert, 2003). Cette révolution de l'instantané souligne le passage d'une société dont l'horizon est tourné vers le futur, impliquant un déni de la permanence : ce qui est, ne sera plus.

Partie 2. L'accélération des transformations sociales

La crise de la seconde moitié du vingtième siècle s'érige comme rejet du passé. Selon Arendt, cette rupture intentionnelle de la linéarité temporelle est la conséquence d'un rejet de la tradition, d'une absence de récit collectif cohérent. Ce rejet du passé, dit-elle, donne lieu à « une

épaisseur triste d'une vie privée axée sur rien sinon sur elle-même » (Arendt, 1972 : 12). Car sans legs, on ne peut que douter des choix du présent tournés vers un avenir sans passé. Cette lucidité l'amène à affirmer que « l'esprit humain, en de très rares occasions, est-il capable de retenir quelque chose qui n'est lié à rien », laissant planer cette impression que notre société ne retient du passé que des « coquilles vides ». Il s'agit en ce sens de ne conserver que la façade d'une tradition. Une tradition toutefois vidée de son sens *originel* : « La tragédie commença [...] quand il s'avéra qu'il n'y avait aucune conscience pour hériter et questionner, méditer et se souvenir » (Arendt, 1972 : 15). Car c'est à cette même conscience que revient la responsabilité d'interroger et comprendre le passé, sa tradition et sa cosmogonie.

Arendt souligne que de ce contexte l'action est venue substituer la pensée. Là où il n'y avait que quelques irréductibles consciences pour se souvenir, il y avait désormais des masses « d'êtres-engagés ». Elle explique que seule la pensée, en se remémorant, permet d'ouvrir la « brèche », à l'intersection du passé et de l'avenir. Cette brèche, Arendt la définit comme la seule région où peut apparaître la vérité, c'est-à-dire l'intersection où l'homme, dans toute sa réalité concrète, peut espérer adjoindre passé et futur et donner sens au premier aux fins du second. Alors que la tradition « devint un fait qui relevait du politique », la brèche devenait inaccessible. En effet, Arendt souligne cette capacité par le politique d'actualiser des valeurs fondamentales à des fins circonstancielles, toutefois dénuées du sens qui érigeaient comme piliers fondamentaux ces valeurs devenues « coquilles vides ». Au regard des propos de Arendt, l'érosion de la tradition au cours de la seconde moitié du 20^{ème} siècle aurait contribué à l'accélération des transformations sociales, dès lors que le politique se voit confier le rôle de « véhicule » des valeurs fondamentales de la société.

2.1 L'obsolescence des pratiques et savoirs

L'État providence qui s'est renforcé de la révolution industrielle à la Seconde Guerre est en constante érosion depuis la deuxième moitié du 20^{ème} siècle (Appadurai, 1990, Kesselring, 2008). Conséquence probable d'une rupture avec la tradition, l'État providence fait place à une société largement régulée par la logique du marché qui s'est accaparé l'espace laissé vacant par cette érosion (Aubert, 2003 : 37). Par ailleurs, Grossin note que plus la croissance est vigoureuse, « plus le temps nécessaire à la perception des changements se réduit » dans les

sociétés capitalistes (Grossin, 1974 : 283). Les transformations sociales ininterrompues sont la cause d'une obsolescence de la connaissance du monde. Plus important, Rosa note que cette obsolescence, pour la première fois, est plus rapide que la succession des générations. En effet, trop de changements, affirme-t-il, n'apportent pas qu'une instabilité chronique, mais aussi « une indétermination fondamentale potentiellement chaotique » (Rosa, 2010 : 138). Indétermination fondamentale attribuable par ailleurs à un usage contingent des concepts traditionnels, c'est-à-dire l'utilisation de « coquilles vides » prêtes à être redéfinies selon le climat politique et économique.

La thèse de Rosa est que la vitesse d'obsolescence des savoirs et des pratiques est supérieure à la succession des générations et, par conséquent, contribue à « l'érosion des certitudes sur le monde vécu » (Rosa, 2010 : 139). Selon le sociologue, le coefficient des changements sociaux par rapport à la succession des générations est en constante progression dans la postmodernité. En effet, la fréquence de changements structurels majeurs est passée d'un intervalle intergénérationnel avant la révolution industrielle, générationnel durant la modernité, puis intragénérationnel depuis la deuxième moitié du 20^{ème} siècle : Jusqu'au début du 20^{ème} siècle, « il fallait une génération pour enregistrer des différences notables. À l'heure actuelle c'est dans le cours de sa propre existence que l'homme apprécie » les transformations de sa vie (Grossin, 1974 : 283). Afin d'illustrer son propos, Rosa relève deux dimensions sociales centrales où l'on constate une vitesse d'obsolescence supérieure à la succession des générations : la parenté et la profession exercée.

2.2 La parenté

Avant la révolution industrielle en Europe de l'Ouest, l'unité économique idéaltypique était habituellement stable. Par exemple, dans la structure agricole le fils héritait de la terre du père lorsque devenu adulte. La succession, dans le temps, de l'unité économique familiale prévalait sur la singularité des individus qui constituaient le foyer familial (Imhof et Luhmann *in* Rosa, 2010 : 140). Dans la modernité, l'organisation familiale idéaltypique se centre progressivement sur la famille nucléaire. Les enfants, devenus adultes, quittent le foyer parental afin de fonder leur propre noyau familial. Enfin, dans la postmodernité, l'idéal de la famille nucléaire est encore observé, toutefois celle-ci se recomposera à quelques reprises au cours

d'une même génération : il s'agit de la monogamie en série. Cette affirmation ne nie pas l'existence de noyaux familiaux stables, mais souligne une tendance à pratiquer la monogamie recomposée. Selon Rosa, la normalisation de la monogamie en série participerait à l'indétermination des valeurs dominantes alors que les unions, devenues contingentes, ne sont plus pénétrées de l'obligation et de la nécessité de former une union stable.

2.3 Le métier exercé

Jusqu'à la révolution industrielle, le père transmettait habituellement à son fils le métier qu'il a lui-même exercé toute sa vie, notamment en France et en Allemagne. Cette transmission père-fils a perduré tard au 19^{ème} siècle, comme le note B. Moore qui rapporte le maintien des guildes en Allemagne fin 19^{ème} siècle (Moore, 1978). La modernité institue un modèle économique où le choix du métier est personnel, c'est-à-dire qu'il diffère fréquemment du métier paternel. Toutefois, comme pour la génération précédente, le métier est généralement exercé toute la vie. Selon Rosa, durant la modernité, l'emploi occupé est « fondateur de l'identité individuelle » : il constitue un référent identitaire stable. Enfin, la postmodernité marque la fragilisation des institutions et la fragmentation identitaire alors que l'individu réorientera sa carrière professionnelle de multiples fois : « aujourd'hui, un jeune Américain qui a fait au moins deux ans d'études supérieures peut compter changer d'emploi onze fois et renouveler sa formation au moins trois fois au cours de ses quarante années de travail » (Rosa, 2010 : 142).

2.4 Conclusion

Ces deux exemples simplifient une tendance toutefois indéniable : l'instabilité des institutions fragilise les pratiques et savoirs, et met en péril la connaissance fonctionnelle qu'ont les individus du monde. Autrement dit, le refus d'un enracinement de la tradition s'investit d'une perte de confiance, de la part du sujet, en ses propres attentes à l'égard de l'avenir, en ses savoirs, en sa propre rationalité et en sa capacité de distinguer le « vrai » du « faux » (Rosa, 2010 : 145). En l'absence de passé, comment faire confiance à l'horizon qui se profile? Nous sommes tournés vers un futur proche, et nous n'avons qu'une idée floue de ce dont il sera constitué, contrairement aux hindous, par exemple, où l'horizon futur se profile sur plusieurs générations (Hall, 1984 : 25). Vraisemblablement, le rejet du passé confirme la suprématie du présent : sans legs pour fournir une trajectoire à la pensée, cette dernière doit constamment réactualiser son

éthos (sa maîtrise du monde) selon la contingence des événements : « l'instabilité constitutive des conditions sociales et matérielles du contexte impose aux individus une révision permanente de leurs attentes et une réinterprétation constante de leurs expériences vécues » (Rosa, 2010 : 147). En somme, au risque de sombrer dans l'obsolescence, les acteurs sociaux sont contraints de renouveler rituellement leur connaissance du monde, leurs goûts, leurs compétences professionnelles et habiletés sociales (Rosa, 2010 : 148).

Partie 3. L'accélération du rythme de la vie

Le nombre d'heures de travail s'est abaissé dans plusieurs pays d'Europe, et est demeuré sensiblement le même aux États-Unis entre les années 1960 et 2010 pour « la quasi-totalité des groupes de la population » (Rosa, 2010 : 165). Parallèlement, le temps consacré aux loisirs est en constante augmentation pour cette même période. Wajcman note avec pertinence qu'un meilleur rendement grâce aux technologies devrait libérer davantage de temps libre et de surcroît ralentir le rythme de la vie. Si les deux premiers se sont avérés, pourquoi n'observe-t-on pas un ralentissement du rythme de la vie? Car il est vrai qu'une proportion grandissante des populations occidentales affirme *manquer de temps* ou a *l'impression de ne pas être maître de leur temps* (Wajcman, 2015 : 16). C'est ce que Wajcman nomme le *time-pressure paradox*, soulignant l'apparent gouffre entre le temps disponible objectivement et le temps vécu subjectivement : « le temps libre estimé diminue constamment, en même temps qu'augmente le temps libre réel » (Rosa, 2010 : 166). L'objectif de ce chapitre est d'explorer les causes du paradoxe évoqué par Wajcman, c'est-à-dire les causes probables d'un sentiment de « manquer de temps » dans les sociétés en accélération.

3.1 L'adaptation

L'obsolescence des savoirs, dont nous avons discuté auparavant, impose une forte contrainte d'adaptation. La plupart des gens, au cours de leur vie, changeront plusieurs fois d'emploi, vivront plusieurs relations conjugales et déménageront à quelques reprises. Nous l'avons dit, de rapides transformations sociales et matérielles mettent en doute la connaissance du monde que se font les individus par l'actualisation constante de celle-ci. Par conséquent, l'horizon futur est incertain alors que la trajectoire sociale changeante requiert une actualisation

constante. En somme, une forte contrainte d'adaptation est la conséquence d'une société structurellement dynamique.

3.2 Une course effrénée

La nécessité de constamment s'adapter aux nouveautés procure, chez de nombreuses personnes, le sentiment de ne pas disposer de suffisamment de temps. Selon Rosa, la « peur de manquer quelque chose », de « passer à côté de sa vie » est la conséquence d'une impression de ne pas être en mesure de suivre le rythme d'adaptation. Dans un raisonnement spéculatif, Rosa suppose que si jusqu'à présent la vitesse était une marque de distinction sociale, la possibilité de ralentir, dans un avenir rapproché, peut devenir une marque d'élévation. Seuls ceux qui possèdent suffisamment de ressources matérielles et symboliques disposent d'une richesse temporelle garantissant une certaine lenteur (Rosa, 2010 : 167).

3.3 Les loisirs

On reconnaît communément la nécessité des loisirs et du repos. Cependant, dans les sociétés industrialisées la « sémantique du temps libre est fortement imprégnée d'un vocabulaire où prédominent le devoir et l'obligation » (Rosa, 2010 : 168). Plus spécifiquement, la sémantique de l'expression « temps libre » révèle que la liberté d'oisiveté demeure périphérique à un temps pivot : en l'occurrence, le temps de travail. Plusieurs chercheurs, en sociologie du loisir, confirment « le caractère contraignant du temps de travail » sur l'ensemble du temps quotidien (Abdel-Malek, 1967 : 156). Il est impossible de considérer les loisirs et le travail comme des sphères indépendantes dès lors que le loisir est envisagé comme un temps de compensation et de récupérations par rapport au travail : « sa dépendance par rapport au temps de travail est davantage synonyme d'aliénation que de liberté » (Friedman, 1971, Pronovost, 2015 : 2, Wright Mills, 1963).

Par conséquent, nous nous rapporterons à cette interrogation fort pertinente que formulait Grossin : « L'obéissance à des impératifs horaires précis continue-t-elle d'entraîner sujétion de l'individu au temps dans la vie hors travail, alors qu'elle n'est plus exigée? » (Grossin, 1974 : 12). Rosa note que le temps libre est imprégné des mêmes valeurs de devoir et d'obligation que le temps de travail : « je dois lire davantage, il faut que j'apprenne une langue,

que je cultive mes intérêts » (Rosa, 2010 : 168). Dans une société qui valorise les libertés individuelles et le libre arbitre, cette attitude envers soi révèle une contradiction. Parce que l'individu jouit librement de son temps libre, il lui revient la responsabilité d'en jouir convenablement. Conséquemment, l'individu entretient une forme d'autogestion, puisqu'il est maître de son temps libre sans toutefois se substituer aux valeurs dominantes de son époque. Cette responsabilité est d'autant plus pressante alors que l'obsolescence des savoirs menace la connaissance acquise et accentue le sentiment de devoir rattraper le temps « perdu ».

3.4 L'immobilisme fulgurant

La dépendance attestée entre temps de travail et temps libre met en lumière une porosité entre leurs frontières. Porosité qui semble croître avec la généralisation des appareils numériques. Par conséquent, il semble opportun de détailler l'éthos du travail à l'ère du numérique. Nous nous concentrerons sur les nouveautés engendrées par le numérique dans le domaine du travail. Évidemment, cet éthos ne concerne pas tous les travailleurs. Il s'agit, encore une fois, d'un idéaltype impliquant néanmoins près de trois professionnels ou cadres sur quatre qui ont un usage quotidien fréquent d'Internet dans les pays occidentaux (Wajcman, 2015 : 93).

L'immobilisme fulgurant, oxymore employé par Virilio dans *L'inertie polaire* (1990), souligne l'impression d'inertie face au caractère instantané et incessant du numérique. En effet, le numérique assure une transmission immédiate des informations, qui décuplent en nombre depuis vingt ans. L'instantanéité du numérique, complémentée d'une densification de la charge de travail par unité de temps, implique une réduction des délais entre chaque échéance et dispose les individus à focaliser sur ce qui doit être accompli à court terme. La saturation du temps par la densification des échéances aurait pour effet de négliger les activités à long terme, et cela tant au travail que dans les loisirs.

Depuis l'utilisation courante des TIC (technologies de l'information et de communications), le travail de bureau est réputé par sa surcharge d'information et les interruptions récurrentes auxquelles font face les travailleurs (Wajcman, 2015 : 7). Afin de palier à ces exigences, de nouvelles pratiques s'ajoutent à la charge de travail : le multitâche, qui consiste à exécuter plusieurs activités en même temps, et la diminution de la fréquence et de la durée des pauses, et à défaut leur utilisation à des fins de productivité, comme répondre à ses

courriels (Rosa, 2010 : 170). Somme toute, selon Wajcman, les TIC sont la cause d'une intensification du stress au travail, car elles soumettent le travailleur à « la puissance de l'échéance ». En effet, les appareils numériques permettent d'accroître la productivité par unité de temps. Par conséquent, Rosa affirme que le travailleur, surstimulé de toutes parts, subit une impression d'immobilité.

Selon Rosa, la tendance au travail à focaliser sur le court-terme induit un comportement court-termiste dans les loisirs également. Grâce à la mobilité qu'offrent les appareils numériques, l'individu surstimulé au travail pourrait choisir de poursuivre le travail à la maison afin de réduire la densité des activités liées à son emploi (Wajcman, 2015 : 141). De plus, excédés par les impératifs du travail, Rosa note que les gens ont tendance à pratiquer des activités qui détendent immédiatement, mais qui ont une valeur d'enrichissement passive à long terme. Celles-ci, effectuées selon une logique d'immédiateté, laissent un « vague sentiment d'inaccomplissement » (Rosa, 2010 : 170). Wajcman et le journaliste Alan Levinovitz le confirment : avec une utilisation moyenne de 221 fois par jour aux États-Unis, le téléphone intelligent contribue à rendre plus occupés, distraits et inefficaces et, plus globalement, participe d'une accélération du rythme de la vie (Wajcman, 2015).

3.5 Désensualisation et décontextualisation

Les appareils numériques participent inévitablement au contexte d'accélération dans les sociétés postmodernes. Il revient au numérique une responsabilité d'avoir métamorphosé notre rapport avec le monde. Plus spécifiquement, il sera ici question d'un rapport désensualisé, puis décontextualisé, prégnant dans les sociétés actuelles. La décontextualisation et la désensualisation désignent une rupture entre causes et effets induite par les technologies, notamment numériques. Toutefois, la désensualisation et la décontextualisation ne sont pas le propre des appareils numériques. Par exemple, la disponibilité toutes saisons des produits frais à l'épicerie n'est possible que grâce à une décontextualisation de leurs milieux de production. Aussi, comme nous en avons parlé auparavant, les transports tels l'automobile et l'avion à réaction désensualisent le rapport au monde. En effet, le passager est confronté à la durée du trajet, davantage qu'à l'environnement physique.

Lorsque devant l'écran, « seules la vue et l'ouïe sont sollicitées, tandis que les sensations tactiles, les odeurs (dont on connaît l'importance pour la mémoire à long terme) ou les perceptions gustatives sont absentes » (Rosa, 2010 : 177). Il est vrai que tout cela pourrait changer prochainement puisque la réalité virtuelle promet une simulation de l'environnement impliquant tous les sens. Il demeure que la technologie numérique actuelle procure une expérience sensorielle partielle à l'utilisateur.

En rompant le lien entre la cause et l'effet, la décontextualisation est responsable d'une dislocation de la linéarité du point de vue du sujet. Si la décontextualisation n'est pas exclusive au numérique, la nouveauté est que le numérique procure une expérience parallèle : « ce qui se passe sur l'écran n'a aucune relation avec nos expériences [sensorielles], nos humeurs, nos besoins, ou nos désirs. Cela reste sans effet sur eux et se produit sur l'arrière-plan narratif de notre vie, presque totalement hors contexte » (Rosa, 2010 : 177). Selon le sociologue, la décontextualisation numérique est responsable d'une déstructuration narrative, en désarticulant le lien entre l'horizon passé et avenir. En effet, l'intégration constante d'informations parallèles et hors contextes ponctue l'expérience sensorielle et contribue à fragmenter le vécu des individus.

3.6 Une virtualisation latente

Le numérique intensifie le phénomène de dislocation de la relation de cause à effet discuté ci-haut. En effet, avec le numérique, la circulation de l'information est immédiate et sa quantité s'est fortement densifiée. Selon Adam, le caractère immédiat des appareils numériques implique une perte de recul de la part des utilisateurs alors que l'intervalle entre la cause et l'effet est considérablement comprimé (Adam, 2003 : 71). Ultimement, ces technologies n'étaient pas prévues pour comprimer l'espace et le temps de telle manière (Wajcman, 2015). Elles devaient, au contraire, alléger les activités humaines. Par conséquent, la compression est la conséquence d'une utilisation systématiquement intensifiée de ces outils. Pour illustration, il y a quelques décennies seulement, lorsqu'on recevait une lettre postale, il semblait raisonnable de disposer de quelques jours avant de répondre, puisque la lettre avait été acheminée elle-même en plusieurs jours ou semaines. Aujourd'hui avec le courriel, il semble inconcevable, au risque de reproches, d'attendre ne serait-ce qu'une journée pour y répondre. Plutôt que de conserver le

même rythme d'échange d'information qu'auparavant, la quantité d'information a décuplé au point de surpasser les effets bénéfiques des TIC.

Selon Rosa, cette intensification des échanges pourrait contenir la clé de notre compréhension des « nouvelles pathologies » de l'ère de l'information, à savoir : le trouble de déficit de l'attention, la « dépression clinique comme réaction aux exigences excessives », les troubles anxieux, la peur d'être dépassé par son époque. Le temps passé dans la virtualité numérique rivalise l'expérience « sensuelle », ou sensorielle, du monde. Dans *The Rise of the Network Society*, Castells prévient que la virtualité a de tout temps existé. En effet, la virtualité consiste en l'interprétation subjective de la réalité, actualisée sous la forme de représentations symboliques (Castells, 2010 : 404). La nouveauté de la réalité numérique est la « réalisation » du virtuel, dans la mesure où notre conception du monde devient une constante lecture de sa virtualisation, de son simulacre. Par ailleurs, cette virtualité s'actualise à un rythme effréné et désoriente l'individu qui peine à faire sens de sa connaissance du monde (Rosa, 2010).

3.7 Conclusion

L'accélération subjective du rythme de la vie implique une « valorisation du sentiment d'urgence » (Aubert, 2003), de même qu'une recrudescence des contraintes liées au stress et une impression que le temps « passe de plus en plus vite » (Rosa, 2010 : 104). Sources de l'accélération du rythme de la vie, les progrès technologiques et les transformations sociales fulgurants inclinent l'individu à un vague sentiment de manquer de temps, et de ne pas en être maître. En écho aux incessants changements, l'individu précipite l'acquisition et le renouvellement de ses savoirs. Cette précipitation comprime les intervalles entre chaque activité et, parallèlement, diminue la capacité de recul qu'ont les individus : le recul permettant de procurer sens à l'action par l'activité d'une pensée distancée.

Pour de nombreuses personnes, l'obsolescence des savoirs et pratiques courantes menace la stabilité de leur connaissance du monde. Par conséquent, on constate une autogestion des individus qui subissent l'urgence de rattraper le temps perdu, notamment par l'entretien de leurs intérêts davantage par obligation que par plaisir. Parallèlement, la dépendance entre temps de travail et temps libre, dans un contexte d'intensification des activités liées au travail, tend à induire une attitude de rentabilité lors de la pratique d'activités libres. Autrement dit, l'éthos du

travail s'insémine dans les intervalles consacrés aux loisirs, et cela de façon remarquable avec la généralisation des appareils numériques qui accentuent une porosité déjà existante entre travail et loisirs.

Pour finir, nous avons illustré le rapport désensualisé et décontextualisé avec le monde qu'induisent les technologies. Si les transports et les communications facilitent notre interaction avec l'environnement, les appareils numériques ont révolutionné ce rapport en rapatriant le monde à notre portée, sans avoir à nous déplacer en son sein. Autrement dit, une simulation du monde nous est instantanément accessible de manière décontextualisée et sensuellement inachevée. Notre expérience ainsi vécue est responsable d'une disjonction entre nos attentes à l'égard de la réalité, qui se conforment de plus en plus à l'expérience de la virtualité numérique, et notre rapport sensoriel avec le monde, par exemple lorsque l'individu éprouve une expérience sensorielle en contexte.

Partie 4. L'inertie dans l'accélération

Bien que l'accélération généralisée des sociétés occidentales contemporaines semble avérée, Rosa souligne que des formes de décélérations résistent au mouvement général d'accélération. Ces résistances, qui participent à l'arythmie sociale, peuvent être intentionnelles ou non.

4.1 Les ralentissements non intentionnels

Les limites naturelles de la nature et du corps humain constituent un frein à la vitesse. Il va de soi que les progrès technologiques permettent constamment de repousser ces limites. En effet, il est possible, par la simulation ou la stimulation des propriétés des choses ou êtres vivants, d'accélérer leurs rythmes naturels. De plus, le dépassement des limites naturelles incite habituellement à la réticence, par exemple : « le train, dont la vitesse était inconcevable au 18^{ème} siècle et considérée comme dangereuse pour la santé, et qui atteint aujourd'hui des vitesses bien plus élevées, passe désormais pour un moyen de transport lent et tranquille » (Rosa, 2010 : 107). Ensuite, Rosa souligne l'existence « d'îlots de décélération » où le temps semble s'y être suspendu. Ces îlots se constituent de groupes marginalisés, par exemple les sectes. Parfois, leur résistance à la vitesse peut être volontaire. Il s'agit toutefois ici de souligner que la

désynchronisation de ces îlots est la conséquence de leur marginalisation, c'est-à-dire leur exclusion de la majorité. Finalement, certains ralentissements apparaissent comme « contrecoups dysfonctionnels » de l'accélération. Selon Rosa, les embouteillages illustrent parfaitement un ralentissement par la saturation d'infrastructures alors que leur fonction première est la facilitation des transports.

4.2 Les ralentissements intentionnels

Les ralentissements intentionnels se dissocient en deux catégories, selon que l'intention soit normative ou alternative. Autrement dit, la volonté de se décélérer peut être « fonctionnelle » lorsque l'objectif est d'obtenir une meilleure efficacité par la suite. Par exemple, Rosa indique que les retraites fermées promettent aux travailleurs le ressourcement nécessaire aux fins d'un rendement professionnel adéquat (Rosa, 2015 : 303). La volonté peut aussi être idéologique. Certains groupes, antimodernistes, prêchent une décélération du rythme de la vie. Réticents face au changement, ces regroupements considèrent la vitesse nuisible et invitent à un rapprochement avec la nature de l'homme. Par ailleurs, Rosa prédit que les discours anti-accélération vont s'intensifier au cours du 21^{ème} siècle (Rosa, 2015 : 303).

Chapitre 3. Contexte et choix méthodologiques

Partie 1. Considérations éthiques

En mai 2015, environ trois semaines avant le début du terrain, j'ai obtenu un certificat d'éthique délivré par le Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences (CERAS) de l'Université de Montréal. Ce certificat a pour objectif de faire connaître les exigences éthiques que nécessite toute recherche investiguant des sujets humains. Brièvement, le certificat d'éthique renseigne le chercheur quant aux impératifs à suivre lors de la collecte d'information :

1. Informer les participants, de façon transparente, quant aux motifs de la recherche,
2. Leurs droits à la confidentialité et,
3. La possibilité de retrait à tout moment du processus de collecte de donnée.

En raison de la nature de la population étudiée, il n'était pas nécessaire d'établir de conditions spécifiques à l'enquête. En effet, cette recherche ne comporte que peu de risque à caractère sensible. La population étudiée est exclusivement d'âge adulte. De plus, le risque d'un rapport inégal entre le chercheur et le sujet est relativement faible. D'abord, les questions plus sensibles, telles que les situations familiale et professionnelle, ne sont évoquées que superficiellement. Enfin, en raison de la mobilité des pèlerins, l'interaction est de courte durée.

Partie 2. Portrait général de la population

2.2 Fréquentation des chemins vers Compostelle

Les données statistiques utilisées pour cette recherche proviennent de deux organismes mutuellement indépendants : en Espagne, le BADP (Bureau d'accueil des pèlerins) et en France, l'ASJ (l'Accueil Saint-Jacques). Lors des années saintes, tous les 5 ans, la fréquentation pèlerine sur les chemins explose par rapport à la moyenne annuelle des autres années. En excluant les années saintes, on observe tout de même une progression fulgurante de la fréquentation des chemins. Ils sont passés de moins de 5000 pèlerins recensés à Santiago en 1990, à 55 000 en 2000, 125 000 en 2008, puis 262 000 en 2015. La tendance est à la mixité des genres : alors qu'elles n'étaient qu'un tiers en 1998, les pèlerines constituaient près de la moitié des marcheurs en 2015. Plus de 90% des pèlerins font le trajet à pied, suivi des cyclistes et finalement des

voyageurs à cheval. Environ 80% des pèlerins empruntent le traditionnel *Camino Francès*, en Espagne.

En France, la route la plus fréquentée est la *Via Podiensis* avec 55 000 pèlerins recensés en 2015. Cette route, moins pratiquée que le *Camino Francès*, connaît une même progression en terme d'affluence. Les deux chemins convergent dans les Pyrénées, près de Saint-Jean-Pied-de-Port. On considère souvent ces deux chemins cumulés, du Puy-en-Velay à Santiago de Compostela, comme le trajet « typique » menant à la relique. Traditionnellement, il était usuel de quitter vers Santiago de Compostela à partir de sa demeure.

Depuis les années 1990, le nombre de nationalités représentées sur les routes de Compostelle est en croissance. Auparavant, le pèlerinage était essentiellement européen, et plus spécifiquement espagnol. À ce jour, une centaine de nationalités y sont présentes. Les pays non européens les mieux représentés sont les États-Unis, le Canada, le Brésil et l'Australie. Le nombre de marcheurs de ces pays demeure restreint alors que près de 50% sont Espagnols, suivis par les Italiens, les Allemands et les Français.

2.3 Âge et occupations des marcheurs

On observe une popularisation du pèlerinage, alors qu'il y a environ deux décennies leur composition était plus homogène, principalement composée d'étudiants et de professionnels libéraux (Zapponi, 2014 : 23). Les étudiants forment toujours le plus imposant groupe sur les chemins de Compostelle. Elena Zapponi explique cette forte représentation par le long congé estival dont ils disposent. Aussi, elle affirme que les jeunes, à l'intersection de leurs vies, profitent de l'expérience pour orienter leurs choix d'avenir (Zapponi, 2011). Près du tiers des pèlerins ont moins de 30 ans en 2015, une large proportion de ce groupe étant étudiante. Quant aux travailleurs, les domaines professionnels les mieux représentés sont : les professeurs, les employés de bureau et les travailleurs d'occupations libérales. Enfin, les retraités comptent pour environ 8% des pèlerins.

2.4 Motivations

Le recensement du BADP (Bureau d'accueil des pèlerins) est inadéquat pour établir clairement les motivations qui orientent les pèlerins vers les chemins de Compostelle. En effet,

il n'existe que trois catégories de motivations recensées : « religieux », « religieux et autres » et « non religieux ». Il est toutefois possible de déduire certaines tendances à partir de ces statistiques. Les informations que j'ai récoltées lors de mon terrain me permettent de croire que les marcheurs déclarant avoir des motifs « religieux et autres » s'affirment croyants, ou en quête spirituelle. Par conséquent, il impliquerait un manque de discernement que d'amalgamer volonté spirituelle et conviction religieuse. Corroborant ce propos, Zapponi souligne un nouvel agent de discours apparu au cours des dernières décennies : les agences de tourisme. Autrefois, le monopole était détenu par le discours ecclésiastique, attaché à l'étiquette religieuse, en opposition au discours laïque des agences touristiques (Zapponi, 2011 : 57). Par conséquent, j'établis une distinction entre les pèlerins dont la motivation principale est « religieuse » et les « autres ». Comme discuté, les « autres » peuvent être guidés selon un motif religieux, mais il ne s'agit pas de leur unique motivation, et probablement pas de leur motivation prédominante. En 2004, on recensait 135 000 pèlerins aux motifs religieux, les « autres » constituaient 45 000 pèlerins, pour un ratio 3 : 1. On observe une tendance inverse en 2015 avec 99 000 pèlerins « religieux » et 162 000 pèlerins « autres », pour un ratio avoisinant 1 : 2. Une telle inversion des ratios laisse croire que le pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle se sécularise. Il n'y a toutefois pas forcément moins de pèlerins chrétiens catholiques. Il s'agit plutôt d'un accroissement d'une pluralité des motifs qui incitent les pèlerins à entamer la marche, notamment : sportifs, culturels, touristiques, spirituels.

2.5 Distances parcourues

Afin de recevoir la *Compostela*, c'est-à-dire le certificat attestant l'accomplissement du pèlerinage, il est obligatoire d'avoir parcouru un minimum de 100 kilomètres à pied ou à cheval, ou 200 kilomètres à bicyclette. Un discours répandu rapporte que l'obtention de la *Compostela* est symboliquement valorisée pour les Espagnols qui sont nombreux à l'acquérir chaque année. Il n'est donc pas surprenant que la population pèlerine double lors des 100 derniers kilomètres. En effet, 50% des pèlerins ne parcourent que les 100 derniers kilomètres. Environ le quart effectue entre 100 et 700 kilomètres, et plus de 700 kilomètres pour le dernier quart. Les pèlerins non européens ont tendance à marcher sur une longue durée, souvent plus de 700 kilomètres. Les ressources temporelles et monétaires requises pour faire le voyage expliquent cette préférence.

Partie 3. Collecte et analyse des données

Le terrain a débuté à Figeac, en France, le 7 juin et s'est clos le 2 août 2015 à Porto Marin, à 88 kilomètres de Santiago de Compostela en Espagne. La recherche sur le terrain s'est déroulée en deux phases. Un premier segment, en France, du 7 juin au 30 juin 2015. Un second, en Espagne, du 1^{er} juillet au 2 août 2015.

Initialement, je m'interrogeais sur l'explosion de la fréquentation pèlerine depuis deux décennies. J'espérais être en mesure d'y trouver élément de réponse sur la généralisation d'un sentiment « d'urgence » qu'une proportion grandissante d'études souligne. Ces études sur la société de l'accélération, nous l'avons vu au chapitre précédent, concernent les populations urbaines des pays fortement industrialisés, plus spécifiquement occidentaux. Puisqu'une majorité de la population pèlerine provient des pays concernés par ces études (Europe de l'Ouest et Amérique du Nord), j'ai opté pour une analyse comparative entre l'étude d'un cas d'anti-structure liminaire et une phénoménologie de l'accélération. Par ailleurs, la sécularisation attestée du pèlerinage justifie le choix d'une étude des discours religieux selon une perspective subjective, c'est-à-dire telle que la spiritualité est vécue par le sujet, préférentiellement à une perspective traditionnelle.

3.1 L'entretien

Le segment français devait me permettre de réaliser des entretiens exploratoires avant de focaliser sur l'observation participante : « les entretiens exploratoires ont pour fonction de compléter les [hypothèses] et lectures préalables » (Blanchet et Gotman, 2007 : 39). L'objectif était de recueillir les discours des pèlerins, principaux vecteurs des systèmes de représentation et des pratiques sociales, pour ensuite les confronter aux attitudes et comportements observés (Blanchet et Gotman, 2007 : 23). En effet, la crise vécue expose quantité de contradictions, justifiant une analyse comparative entre les discours qu'émettent les pèlerins et leurs attitudes et comportements.

À l'exception de questions fermées portant sur des généralités (profession, groupe d'âge, pays d'origine et motivations), les entretiens ont pris forme d'entretiens ouverts. J'ai privilégié une méthode d'entretien ouverte afin de laisser les pèlerins témoigner librement de leurs impressions quant au thème traité (Blanchet et Gotman, 2007 : 20). En effet, l'approche

phénoménologique de cette recherche requiert une connaissance de l'expérience telle qu'elle est vécue. Je disposais d'un questionnaire qualitatif afin de démarrer la discussion. Suite à quelques questions, l'informateur orientait la trajectoire de l'entrevue.

Afin de mener les entrevues, il semblait nécessaire de m'arrêter et trouver un lieu où je pouvais quotidiennement interroger les pèlerins de passage. En premier lieu, j'ai séjourné au « Par-chemin » à Espalais, dans le sud-ouest de la France. La durée du séjour a été d'une semaine, et chaque soir, à l'occasion d'un repas collectif, je présentais mes motivations de chercheur afin d'inciter une discussion informelle avec les convives. Lorsqu'un pèlerin en manifestait l'intérêt, j'effectuais par la suite un entretien à l'écart avec ce dernier. La même formule fût appliquée chez l'Alchimiste de Navarrenx, dans le Pays basque français, avec davantage de succès. J'y suis resté dix jours et où j'ai pu réaliser la plupart des entrevues.

Les quelques entrevues réalisées, de même que les informations collectées lors des discussions en groupe, constituent un précieux matériau d'analyse. En revanche, quelques obstacles entravaient l'acquisition de données déterminantes. Premièrement, un pèlerinage constitue un terrain multisitué. Le pèlerin est commandé d'une nécessaire mobilité, bien que les hospitalités, lorsqu'il y a blessure, tolèrent un court séjour d'environ trois nuits. Par conséquent, le déplacement des marcheurs est routinier et comprime significativement le temps alloué aux interactions. Le second obstacle est le statut. Bien que les hospitaliers prennent part à la communauté pèlerine élargie, les pèlerins vivent une expérience intense, de sorte qu'ils constituent un noyau relativement étanche. Certes, il est aisé d'interagir avec ces derniers, en revanche l'intimité est souvent réservée aux compagnons de marche. Somme toute, le statut d'hospitalier/chercheur garantissait une posture à la fois proche et distante. Pour ces raisons, j'ai modifié, en cours de route, ma méthode de collecte de données.

3.2 L'observation

Le second segment s'est déroulé en Espagne. Lors de ce parcours, j'ai opté pour une observation participante afin de mettre en relief l'expérience vécue telle qu'elle est émise par les pèlerins, et l'expérience observée. L'observation participante évoque un double rapport du chercheur avec son terrain. Dans la tradition ethnographique contemporaine, on recommande au chercheur de dévoiler son statut, par souci de transparence. Par conséquent, le chercheur est

reconnu comme tel dès lors « qu'il joue cartes sur table » (Bastien, 2007 : 129). Parallèlement, il est aussi participant, c'est-à-dire qu'il prend part à la communauté étudiée. L'intégration au milieu permet de restreindre l'artificialisation des comportements, puisque le chercheur devient lui-même membre et collaborateur du groupe. Cette familiarité n'est, en revanche, pas sans risques. En effet, la familiarité se génère à mesure que l'image du chercheur s'estompe, au risque de « subjectivation », c'est-à-dire de transformer le Je par l'appropriation subjective de l'objet d'étude (Favret-Saada, 1977 : 48).

Ce qui était initialement obstacle s'est ensuite révélé atout. L'atout d'un pèlerinage est le constant défilement des individus qui prennent part à la marche. Autrement dit, le « fait pèlerin » est incarné par une multiplicité d'acteurs éphémères. Chaque jour, de nouvelles rencontres, chaque jour, de nouveaux adieux. La volatilité de la durée des interactions s'érige comme obstacle à la subjectivation. En effet, les amitiés sont aussitôt dénouées selon la cadence propre à chacun. Par conséquent, lors de l'observation, je crois avoir été en mesure de m'en tenir au fait pèlerin, autrement dit la structure normative de l'activité pèlerine, puisque les amitiés tissées aussitôt disparaissaient.

Durant l'observation, de même que lors des entretiens, la collecte de données a été réalisée par la prise de note. Deux motifs expliquent ce choix. D'abord, l'objet d'étude est très mobile. Souvent, les entretiens étaient exécutés très rapidement, entre deux activités. Je ne disposais habituellement pas d'un lieu calme à l'écart. Le second motif, plus important, est la volonté de respecter l'ascèse pèlerine. Pour ce terrain, j'ai décidé de me dépouiller autant que possible des biens matériels. Il me semblait plus cohérent de ne pas posséder d'appareils électroniques, alors que la sobriété du pèlerin constituait clairement un intérêt théorique pour ma recherche.

3.3 L'analyse des données

L'analyse thématique « défait la singularité du discours [et des observations], et découpe transversalement ce qui se réfère au même thème » (Blanchet et Gotman, 2007 : 96). Pour cette recherche, l'analyse des résultats d'entretien suit une logique thématique horizontale. Autrement dit, les thèmes retenus transcendent les cas particuliers : chaque thème inclut plusieurs entretiens. La logique thématique s'applique aussi pour les données provenant de l'observation.

Le processus d'interprétation s'est déroulé dès la cueillette des données, notamment lors de l'observation puisque je bénéficiais de plus de temps. Cet écho « en cours de route » a été bénéfique pour cette recherche, puisqu'à chaud il est plus aisé de dégager l'essentiel.

Grâce à une réflexivité *in situ* lors de l'observation, un constant dialogue s'est déroulé avec les résultats d'entretiens. Il a été possible d'établir une rubrique thématique pendant le déroulement du terrain. Par conséquent, l'exploitation séparée de deux méthodes d'enquêtes comporte certains des avantages d'avoir accompli deux terrains. En effet, un chercheur récidiviste semble avoir un regard affûté : puisque le lieu n'est pas « nouveau », le chercheur ne subit plus l'absorption d'une surabondance de données. Faute de temps, toutefois, je n'ai pas eu ce bénéfique recul entre les deux terrains qui permet une réelle assimilation des résultats du premier terrain. Enfin, il est pertinent d'ajouter que j'avais déjà réalisé le pèlerinage sept ans auparavant. Parfois, cette expérience préliminaire a été un obstacle, puisqu'instinctivement je recherchais, lors de mon terrain en 2015, les repères que j'y avais établis préalablement. En revanche, cette première expérience fut bénéfique dans la mesure où je connaissais déjà le lieu. Par conséquent, l'insécurité qui accompagne parfois le chercheur novice faisait défaut.

3.4 Faiblesses de l'approche

Lors d'une recherche de terrain, il est irréaliste de croire qu'aucun biais ne viendra s'infiltrer dans la collecte de données. En fait, les biais sont si nombreux, qu'il existe un large corpus méthodologique pour limiter leurs conséquences. Une première faiblesse de mon approche est l'inclusion, au sein d'une même recherche, de deux segments distincts des chemins vers Compostelle. En effet, les populations étudiées sont statistiquement disparates, car la plupart des Espagnols entament le périple en Espagne. Dans le but de générer un corpus de données cohérent, j'ai focalisé mon enquête sur un attribut : la durée de la marche. Le paramètre « durée » m'a permis de constituer une population stable sur les chemins de Compostelle, c'est-à-dire que les pèlerins qui marchent sur plusieurs centaines, voire milliers, de kilomètres vont vraisemblablement se rendre jusqu'à la relique de Saint-Jacques et vivre une expérience autrement unique par rapport aux pèlerins-vacanciers qui ne cheminent que quelques jours consécutifs. Par ailleurs, lors de l'analyse des résultats, je me suis souvent référé à ce paramètre

afin de comparer les attitudes et comportements des pèlerins qui cheminent depuis des semaines et ceux qui cheminent depuis quelques jours seulement.

Un obstacle supplémentaire est le profil du chercheur. Comme le souligne Martineau, « l'observation en situation ne saurait être une modalité de cueillette déconnectée du chercheur » (Martineau, 2005 : 8). L'expérience pèlerine est relativement longue. De sorte que des réseaux de relations se génèrent lors de la marche. Chacun porte en lui ses motivations, souvent au plus intime de lui-même, et pourtant en raison de l'intensité et de la longueur du trajet se consolident des liens très forts entre les pèlerins, même pour les plus solitaires. Ces relations ne m'ont pas semblé fortuites. Brièvement, les réseaux semblent se constituer selon des patrons (*modèles*) relationnels, ou à tout le moins selon ce que chacun « est venu chercher » sur la route. Par conséquent, le simple fait d'incarner un profil identitaire générique, notamment la nationalité et la langue, contribue à restreindre les contacts. Nous verrons pourquoi, mais cette limitation n'est pas fatale dans un espace liminaire comme le pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle.

Partie 4. La rythmanalyse

En 1992 paraît une œuvre posthume du sociologue, historien et philosophe Henri Lefebvre : *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*. L'ouvrage ne cache pas sa prétention : élaborer une science des rythmes sociaux. Certes, en sociologie des loisirs on s'intéresse depuis longtemps aux rythmes du quotidien. Cependant, en sociologie des loisirs la fréquence de référence consiste au commencement et à l'achèvement de telle ou telle activité, notamment les temps libres et le travail. Le projet rythmanalytique de Lefebvre s'écarte de cette approche, car, dit-il, le véritable métronome est le corps : l'expérience des rythmes est avant tout l'affaire des sens. Par conséquent, la compréhension des rythmes ne s'accomplit pas eu égard aux différentes activités qui « rythment » le temps social, mais plutôt à travers l'homme lui-même, tel qu'il ressent la durée et ses fréquences.

Afin de générer un tableau opérationnel des rythmes, l'auteur n'exclut toutefois pas leur dimension positive : « le rythme, lié d'une part à des catégories logiques et à des calculs mathématiques – et d'autre part un corps vital et viscéral – contiendrait des secrets et la réponse aux étranges questions » (Lefebvre, 1992 : 24). Conséquemment, le rythmanalyste doit s'appliquer à *observer empiriquement* et *percevoir sensoriellement* les rythmes. Bien que

séductrice, l'aspiration d'adjoindre positivisme et phénoménologie pose problème, alors que tous deux sont fondamentalement antinomiques. En effet, la comparaison entre une absorption subjective des rythmes et leur valeur physique semble hautement spéculative, voire carrément utopique. Par ailleurs, Henri Lefebvre ne remédie pas à ce problème, puisqu'il ne propose aucun cadre véritablement opérationnel d'une analyse rythmanalytique à la fois positive et phénoménologique. Au contraire, le projet rythmanalytique prend plutôt la forme d'une phénoménologie du mouvement.

La méthode indiquée s'apparente à l'observation participante menée par l'anthropologue. Une observation participante qui requiert désengagement, alors que le rythmanalyste tente de limiter le rapport dialogique avec l'environnement étudié : il s'offre en réceptacle afin d'absorber l'événement. Pour saisir les rythmes « il faut un peu de temps, une sorte de méditation sur le temps [et] les gens » (Lefebvre, 1992 : 44). Analogiquement à l'anthropologue qui observe le rituel, l'événement étudié est une pièce théâtralisée où se joue un *drame social*. En revanche, ce n'est pas le *drame* en soi, c'est-à-dire les causes de son occurrence, qui le captive, mais son déroulement, sa performativité détachée du sens que les acteurs eux-mêmes lui assignent.

Je prends ici le temps d'introduire la rythmanalyse lefebvrine, non parce qu'elle tient lieu de cadre conceptuel lors de la présente recherche, mais pour l'influence théorique, et surtout méthodologique, qu'elle a exercée tout au long de celle-ci, de la collecte des données à leur analyse. L'apport heuristique de la démarche rythmanalytique que je retire est la juste place qu'elle accorde au mouvement. Lefebvre se refuse à la phénoménologie traditionnelle, dite *métaphysique*, qui ignore le lien entre espace et temps : le mouvement, les rythmes. Dans le monde des rythmes, tout est *sujet*, car « le temps n'est pas réservé au sujet [observateur] » (Lefebvre, 1992 : 33). En effet, la phénoménologie des rythmes considère les *choses* du monde comme des *sujets*, car même le temps des choses qui nous apparaissent inertes « n'est lent que par rapport à notre temps, à notre corps, mesure des rythmes » (Lefebvre, 1992 : 33). Pour le rythmanalyste, tout est mouvement incessant, le monde est une gerbe polyrythmique.

La phénoménologie des rythmes m'a d'abord rappelé de considérer les gens pour ce qu'ils sont : des sujets. Pour le chercheur, accaparé par ses considérations théoriques, il est facile

d'en faire fi. La rythmanalyse m'a aussi appris à percevoir le métronome que tous nous sommes. Car éviter de percevoir les acteurs étudiés telles des *choses* soumises au regard de l'observateur est une première étape, les reconnaître doués de réflexivité est la seconde. Ensuite, pour le rythmanalyse, tout est dans les détails : boîte-t-il? Souffre-t-elle? Pourquoi ces sourires? La rythmanalyse apprend à percevoir tous les sujets de la scène, pas seulement ses sujets humains. Par conséquent, j'ai prêté attention au plus grand nombre de détails qu'il m'était possible : la chaleur, l'absence de vent et d'ombre, le temps sec ou humide et la cadence pour n'en nommer que quelques-uns. Le vécu du pèlerin ne s'appréhende pas uniquement sous l'angle rythmique, « l'expérience du pèlerin est spirituelle sans laisser d'être intensément corporelle [...] car, durant le temps du pèlerinage, le corps devient un mode d'accès aux réalités invisibles » (Gomez-Géraud, 1999 : 628). Définitivement, le mouvement est caractéristique du pèlerinage. Et l'expérience pèlerine est d'autant bouleversante qu'elle rompt radicalement avec les rythmes du quotidien.

Chapitre 4. Description de terrain

Partie 1. Mise en situation

Arrivée en soirée au gîte du Carmel de Figeac, le 7 juin 2015. Il est vingt heures et le repas est servi. Je me joins aux quelques pèlerins déjà attablés. Ils sont au nombre de huit, et parmi eux un homme de vingt ans et une femme de trente-cinq ans. Les autres pèlerins sont tous âgés de plus de cinquante ans.

Dès le premier soir, j'expose le motif de ma présence. L'ambiance est assez intime, et plutôt que d'effrayer les pèlerins, ou simplement les laisser indifférents, ceux-ci s'intéressent grandement à ma recherche. Toutefois, les soirées sont courtes parmi les pèlerins. Après avoir marché une longue journée, ils vont généralement au lit entre 21h30 et 22h00. Par conséquent, nos discussions auront été de courte durée le premier soir.

Je décide de rester une nuit supplémentaire dans ce charmant gîte annexé au Carmel et administré par les carmélites* (note de bas de page : ordre religieux catholique contemplatif. Les sœurs n'ont pas de contact physique avec les gens extérieurs au Carmel). Puisque notre contact leur est interdit, chaque quinze jours s'alternent un duo d'hospitaliers bénévoles. Une sœur, qui habite le Carmel, fait la correspondance entre les bénévoles et les carmélites. Le moyen de paiement suit une formule *donativo* qui consiste à une libre participation (financière ou bénévole) du pèlerin selon les moyens dont il dispose. En France comme en Espagne, de nombreux gîtes de ce type existent le long du chemin. La plupart du temps, ceux-ci sont administrés par le groupe religieux auquel il est annexé (carmélites, dominicains, etc.).

Le lendemain matin, au petit-déjeuner, s'amorce une discussion intéressante avec l'hospitalière Thérèse qui trouve fort intéressant le questionnement sur le caractère extraquotidien de la notion de temps auquel sont soumis les pèlerins. En effet, elle croit que pour beaucoup le chemin est un lieu de répit, une oasis. Selon elle, la marche force au répit.

Thérèse poursuit sa réflexion : elle souligne que lors de son périple, il y a une dizaine d'années, elle a dû apprendre à associer esprit et corps. Elle a constaté en marchant que les maux

du corps sont souvent liés aux maux de l'esprit. Malheureusement, notre tendance est à l'atténuation des symptômes physiques alors qu'on néglige leur cause. Il faut donc savoir accepter notre réalité, en être lucide à tout le moins, quant à ce qui nous accable, ou ce qui préoccupe nos vies.

Partie 2. Reconsidérations méthodologiques

Je suis donc parti, le matin du troisième jour, vers Cajarc en supportant ma bicyclette. J'avais figuré que quelques jours de répit pour mon genou m'auraient permis de reprendre la route à vélo. La bicyclette qui devait initialement être un moyen efficace de transport est devenue, suite à ma blessure, un fardeau que je devais transporter. Déplacer à la marche une bicyclette m'a confronté à deux obstacles majeurs : je devais presque constamment emprunter les routes asphaltées, plus longues que les sentiers pédestres, car le poids des bagages rendait certains passages en pistes trop ardues. Deuxième obstacle qui découle encore une fois du premier : devoir emprunter les routes asphaltées signifiait ne pas être en compagnie des pèlerins. Par conséquent, je n'étais jamais un membre à part entière du groupe, en plus d'être exclu des discussions spontanées sur le chemin qui offraient en réalité d'importants renseignements.

Malgré un périple se déroulant en marge des pèlerins, je m'étais lié à un duo, un père (début cinquantaine) et sa fille (dans la vingtaine) qui campaient. Comme je campais aussi, nous nous sommes retrouvés à passer trois soirées ensemble où les discussions furent riches. Voici un extrait d'une conversation avec Claude :

« Ce que je fais n'est pas palpable (il est informaticien). Après le boulot, je presse tout le reste, ma vie familiale notamment. Saint-Jacques offre un moment de réflexion. Ce qui m'amène ici : le goût pour l'effort et un horaire flexible, sauf celui du métabolisme qui rythme mes journées. Il y a un sentiment de devoir respecter le temps de la réalité. »

Claude a un réel souci d'être déconnecté. Il a une autre fille restée en ville et pour cela il s'octroie une communication quotidienne avec cette dernière via son portable qu'il n'utilise que pour cette occasion. Autre exception : une matinée, il a dû passer son temps sur son portable en raison d'impératifs liés à son emploi.

Il apprécie particulièrement le fait que tous les pèlerins soient dans la même mouvance. Il a l'impression que sur le chemin on peut vivre l'essentiel de la vie. Le quotidien du pèlerin est effectivement diamétralement opposé au « vrai » quotidien qui, lui, disparaît pendant la marche.

« Les urgences, les choses importantes sont resituées. Sur le chemin, il y a le temps de voir, de sentir, d'écouter. On ne voit pas le temps passer », dit-il. Il souligne notamment que le chemin offre la possibilité de partager et de communiquer, pour vrai. Et pas seulement avec les autres pèlerins, mais aussi les gens du coin, les locaux. Il lui semble qu'il y ait un retour aux « vraies valeurs », c'est-à-dire qu'il apprécie le contact tangible avec les gens, ainsi qu'avec les choses.

Cette entrevue avec Claude, mon premier entretien formel, m'a amené à constater deux lacunes dans mon approche : d'abord, les pèlerins ne peuvent être considérés comme des objets de recherche. Bien que leurs pratiques et attitudes font l'objet d'une recherche, les considérer unilatéralement comme « objet de recherche » signifierait restreindre leur personnalité, leur complexité. Seconde lacune, qui découle de la première : lors des entrevues, il est important de leur laisser une liberté de réflexion et d'expression. Autrement, il est assuré que j'obtiendrai vaguement les mêmes réponses, de manière générique. En rétrospective, je sais ne pas avoir laissé suffisamment de liberté lors de mes premiers entretiens, comme en témoigne l'uniformité des termes relatifs au temps que les interviewés ont employés dans leurs discours. En effet, j'ai pu constater une évidente constance quant aux thèmes abordés par les pèlerins. Nous y reviendrons plus tard...

Après quelques jours je les quitte. Notre rythme diffère, car cheminant aux côtés de ma bicyclette, je peux me permettre de l'enfourcher pour les descentes. Il m'est donc possible de parcourir une trentaine de kilomètres par jour, ce que peu de pèlerins parviennent à accomplir.

Je marche quelques jours seul. Bien que mon intention initiale ne fut pas de faire le pèlerinage, force est d'admettre que le trajet m'oppose son lot d'obstacles, comme à tout pèlerin. Autrement dit, je réalise que je deviens aussi pèlerin. Il aurait été impossible d'une part de comprendre la réalité du pèlerin sans m'en immerger entièrement. D'autre part, il me semble à présent assuré que la qualité des réponses varie selon le degré d'implication personnelle au

pèlerinage, car tant qu'on n'est pas pèlerin soi-même, forcément il existera une trop grande distance entre le chercheur et ces derniers.

Après ces quelques jours de solitude débute réellement mon enquête de terrain. À Moissac, ville-étape, je m'arrête au Carmel. Les villes-étapes sont des lieux où la plupart des pèlerins s'arrêtent pour y passer la nuit. Comme il y a de nombreux villages sur la route de Compostelle, tous ne s'arrêtent pas aux mêmes étapes tous les soirs. Par contre, certaines villes, ou villages attirent davantage de pèlerins, soit pour leur intérêt culturel, religieux, ou simplement parce que leur position est stratégique. On me recommande alors un lieu adéquat pour mener mes entrevues : chez Vincent à Espalais.

Partie 3. Introduction à l'enquête de terrain

Espalais est une petite localité à dix-huit kilomètres au sud-ouest de Moissac, où Vincent a fondé un gîte pour pèlerin (le *Par-chemin*) de type *donativo* en 2011. En 2008, l'hôte a lui-même été pèlerin, et le pèlerinage fut le germe de profondes transformations dans sa vie. Alors qu'il menait une vie accomplie selon ce qu'il qualifie lui-même de *standards sociaux*, il a tout quitté pour aller fonder son auberge où il pourrait y accueillir les pèlerins. Dans un décor bucolique ceinturé de champs de maïs à perte de vue, le lieu est idéal pour se poser et entamer mes discussions avec les pèlerins qui y séjournent.

L'accueil proposé est communautaire. Tous peuvent participer aux tâches s'ils le désirent et le soir les invités sont conviés à prendre part à la préparation du repas. Les légumes proviennent majoritairement du potager à l'arrière du gîte. Un piano, ainsi qu'une guitare sont à disposition des pèlerins, et certains soirs on peut entendre des pèlerins s'exercer aux instruments pendant que d'autres lisent, préparent le repas, discutent...

Il est possible, en échange d'une contribution aux occupations quotidiennes du gîte, de rester plusieurs nuits à Espalais. J'y suis donc resté quelques nuits, où j'ai participé aux tâches en matinée, accueilli les pèlerins qui effectuaient une courte halte en début d'après-midi, et finalement échangé avec les pèlerins qui s'arrêtaient pour la nuit.

Après quelques jours à Espalais, je me rends à Navarrenx suite à une recommandation de Vincent. Toujours en discutant avec l'hôte, j'apprends à m'assouplir. En effet, avant de partir

j'avais élaboré une stratégie d'enquête, à laquelle je tenais fermement. Avant le départ pour le terrain, je m'étais procuré une tablette iPad afin de demeurer *connecté*, et j'avais prévu voyager à bicyclette. Suite à une discussion avec Vincent, j'ai décidé de me délester de ces outils devenus encombrants. Ils n'étaient pas encombrants parce qu'ils étaient devenus inutiles, mais parce qu'ils étaient des obstacles à mon assouplissement. Selon Vincent, ces outils contrevenaient à « l'esprit du chemin », ils faisaient obstacle au *camino*. Jusqu'à ce moment précis, j'étais académicien, et ce statut m'empêchait de voir, d'entendre, de comprendre mon terrain, surtout sur un lieu de pèlerinage où les statuts se dissipent, où les langues se comprennent et les identités se confondent. Dès lors, je devenais participant tout en conservant mon rôle de chercheur.

Partie 4. Enquête et hospitalité à Navarrenx

Ce village au pied des Pyrénées à la frontière du Pays Basque est stratégiquement positionné, puisque les pèlerins partis du Puy-en-Velay qui y transitent marchent depuis près d'un mois. Le nombre de jours marché constituait un élément important pour les entrevues, car la durée est déterminante pour évaluer les modifications quant aux attitudes et aux comportements qu'ont les pèlerins entre leur vie quotidienne et le pèlerinage.

23 juin, arrivée chez l'*Alchimiste* à Navarrenx. Jean-Gaétan, sculpteur et peintre, a ouvert le gîte pouvant accueillir une dizaine de pèlerins en 2007. Lieu idéal pour y mener des entrevues, j'y aurai passé huit jours. Seulement trois entrevues formelles furent exécutées pendant ce séjour, mais de nombreuses observations réalisées. Par ailleurs, ce fut l'occasion de réorienter mon approche méthodologique avec les pèlerins. Je m'explique...

En utilisant ce lieu stratégique pour y mener mes entrevues, j'espérais obtenir une certaine intimité auprès des pèlerins, car j'y séjournais en tant qu'hospitalier bénévole. Les hospitaliers font symboliquement partie de la *grande famille* des pèlerins. Toutefois, ce serait sous-estimer l'efficacité, pour forger des liens forts, des expériences éprouvantes vécues pendant la marche. Bien que j'aie eu peu de mal à m'intégrer au groupe lors des soirées, je n'avais pas accès à leurs discussions et agissements spontanés durant la marche. Bref, mon rapport de proximité avec les pèlerins, en tant qu'hospitalier, était avant tout symbolique. Impossible donc de mener une enquête détaillée qui rendrait compte de la vie des pèlerins sur les chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle.

C'est ainsi que le matin du 30 juin je décidai de partir à pied pour l'Espagne, sans vélo. Récapitulons les raisons m'ayant poussé à marcher le *camino francés* :

1. Je ne parvenais pas suffisamment à m'intégrer parmi les pèlerins.
2. Par conséquent, mes entrevues ne me permettaient d'obtenir qu'une perspective sommaire de leur réalité.
3. J'avais donc jugé que l'observation participante m'aiderait à tisser des liens forts avec les pèlerins.
4. Aussi, il me semblait nécessaire d'observer les échanges, comportements et attitudes afin de réorienter ma question de recherche qui me semblait trop restrictive.

Partie 5. L'observation participante

Au matin du 1^{er} juillet, accompagné des pèlerins qui séjournaient chez l'*alchimiste*, je pris la route, direction les Pyrénées. La plupart s'arrêtaient à Saint-Jean-Pied-de-Port, ultime étape de la section française du chemin. Saint-Jean-Pied-de-Port, qui se situe à trois jours de marche de Navarrenx (l'*Alchimiste*) pour un marcheur moyen, constituait l'étape finale pour une majorité de pèlerins avec lesquels je marchais. Néanmoins, marcher avec ces pèlerins avait déjà porté ses fruits. Être pèlerin parmi ceux-ci m'aura permis d'observer ce que je n'avais pu observer auparavant. D'infimes détails, nombreux, et ô combien significatifs se révélèrent dès lors.

Les observations menées durant la marche furent des plus révélatrices. En tout, j'aurai marché une trentaine de jours en Espagne, durant lesquels j'ai pris des notes sur les rythmes quotidiens des pèlerins, leur cadence pendant la marche, leurs habitudes à l'égard des objets techniques et technologiques, les heures de repas, les activités quotidiennes, les amitiés qui se forgent, les discussions, etc. C'est pourquoi, bien que la décision ne fût pas irréversible, aucune entrevue n'aura été menée par la suite. Au contraire, ce qui m'aura intéressé et informé fût la comparaison entre les discours des pèlerins et leurs comportements et attitudes.

Partie 6. Une journée parmi les pèlerins

Poursuivons avec la journée représentative du pèlerinage. Chaque journée est comparable à la majorité des journées sur les chemins de Saint-Jacques. En effet, tous les jours le même objectif, celui d'avancer vers l'étape suivante jusqu'à Santiago, motive le pèlerin dans la plupart de ses attitudes et gestes.

Il est cinq heures, une trentaine de pèlerins s'entassent dans un dortoir chaud et humide. Quelques-uns ronflent, d'autres, éveillés, ne parviendront pas à fermer l'œil avant les premiers rayons du soleil pour enfin s'assoupir quelques minutes. Il fait encore nuit, et les premières alarmes s'appêtent à se déclencher. C'est le sursaut général, surtout pour ceux qui entament le périple. Plus les jours avancent, moins nombreux sont les pèlerins qui se lèvent dès cinq heures. Au contraire, d'autres n'affichent plus la moindre résistance et s'arrachent brusquement du sommeil.

Tous les jours, la même routine. On remballé le sac de couchage et les vêtements. Sur près d'une heure s'étale un tumulte désordonné. Certains osent entamer le turbulent rituel dès les premières secondes suivant le réveil. Progressivement, d'autres s'agitent. Il faut s'y résigner, la parade est déjà bien entamée et il devient impossible de s'opposer à son élan. De plus, il est d'usage de quitter les auberges pour pèlerins avant les huit heures. Il est cinq heures quarante-cinq, je me lève. Le dortoir s'est vidé de moitié. Certains tentent encore d'arracher quelques minutes de sommeil salvatrices. D'autres méditent, s'étirent, ou se repaissent dans la salle à manger. Les plus expéditifs ont déjà quitté l'auberge. Je quitte habituellement l'auberge entre six et six heures trente après m'être lavé le visage, brossé les dents et englouti les restes de la veille. Les caprices sont d'inutiles fardeaux sur le chemin, et souvent je me contente des pâtes froides de la veille, ou d'une galette emballée industriellement.

En été, le réveil est particulièrement tôt. Il est essentiel de profiter de la fraîcheur matinale, d'autant plus qu'au nord de l'Espagne les températures ont tendance à chuter drastiquement durant la nuit : à l'aurore, il fait entre huit et quinze degrés, comparativement à près de quarante degrés en après-midi. Je quitte l'auberge, et j'entreprends la marche. Aujourd'hui, ce sera vingt-cinq kilomètres. Je distingue à quelques mètres devant moi un faisceau lumineux. Il est fréquent que des pèlerins se perdent le matin. Les flèches jaunes, qui

désignent la direction que prend le chemin, se dissimulent aisément dans l'opacité nocturne, ce qui explique le contingent de pèlerins s'éclairant à l'aide d'une lampe frontale. Aux alentours de six heures quarante, on éteint les lampes et on exécute un demi-tour. En allant vers *Santiago de Compostella*, sur le *camino francès*, on marche toujours vers l'ouest. À l'est, le soleil apparaît. On ne s'en lasse pas, même après des semaines de marche. C'est aussi l'avertissement que l'épreuve quotidienne débute momentanément. Au cours des prochaines heures, le mercure grimpe de manière fulgurante.

Beaucoup s'arrêtent au premier village rencontré, c'est-à-dire entre cinq et dix kilomètres après le départ. Ils prennent un café et mangent une seconde fois. Ce second repas est habituellement affectionné auprès des pèlerins. La *Tortilla*, plat typique espagnol, consiste en une omelette à la pomme de terre complétementée de pain. Servie chaude, elle est appréciée pour sa consistance, son faible prix, la régularité de la recette d'une région à l'autre, et parce qu'elle offre un répit réconfortant.

Vingt-cinq kilomètres nécessitent entre six et huit heures de marche. Selon l'heure de départ, la cadence de la marche et la fréquence des pauses, la majorité des pèlerins arrive entre midi et quinze heures à la *ville-étape* où ils y séjournent pour la nuit. Comme il existe de nombreux villages en Espagne, tous ne font pas halte aux mêmes *villes-étapes*. Certains choisissent de marcher quinze kilomètres, d'autres près de quarante. La plupart font des étapes aux alentours de vingt-cinq kilomètres, ce qui nécessite un peu plus d'un mois (trente-trois jours) pour parcourir le *camino francès*, des Pyrénées à Saint-Jacques-de-Compostelle.

La cadence des pèlerins est très variable, et cette variabilité dépend de nombreux facteurs. D'abord, la motivation première qui pousse les individus à entamer un tel périple. Évidemment, les motivations ne sont pas isolées : plusieurs motifs coexistent chez une seule personne. En revanche, il y a toujours un motif qui prédomine. Ceux qui souhaitent relever un défi sportif, on le devinera, marchent souvent plus rapidement que les pèlerins dont les motifs sont principalement spirituels ou religieux. La saison constitue aussi un paramètre important. Au printemps et à l'automne, les températures sont fraîches tout au long de la journée. Il est donc permis de se lever plus tard, et d'effectuer davantage de haltes. En été, les pauses peuvent avoir des conséquences néfastes. Plus on s'arrête, plus la température monte, et plus il devient

nécessaire de faire halte fréquemment. Car plus la température monte, plus la marche est éprouvante. Le chemin est dépourvu d'ombre sur plusieurs centaines de kilomètres. Alors que l'essentiel de la marche s'effectue sous le chaud soleil d'Espagne, il n'existe que peu d'endroits où s'abriter à l'ombre.

Partie 7. Les infrastructures

Les considérations précédemment mentionnées, accompagnées d'une forte affluence durant les mois d'été, expliquent une réelle « course aux auberges » qui prévaut sur le chemin entre juin et août. Trois types d'hébergements pour pèlerins jalonnent les chemins de Saint-Jacques. D'abord, les auberges municipales. Ces auberges sont mises sur pied et administrées par la ville. Habituellement, les hôtes sont bénévoles, ce qui permet d'offrir un tarif minoré par rapport aux auberges privées, c'est-à-dire quatre à sept euros comparativement à une petite dizaine d'euros en Espagne. En France, on majore tous les tarifs d'un tiers environ. Les auberges municipales n'autorisent que rarement les réservations en Espagne, alors qu'en France, il est généralement possible de réserver jusqu'à plusieurs semaines auparavant. En Espagne, les départs hâtifs le matin ne s'expliquent pas seulement par les conditions météorologiques favorables le matin. En effet, depuis vingt ans l'affluence estivale a explosé, de sorte qu'il y a davantage de marcheurs que de lits dans les hébergements peu onéreux.

La saturation des infrastructures municipale s'est fait sentir à partir du milieu des années deux mille. Afin de répondre à un nouveau marché « touristico-spirituel », de nombreuses auberges privées ouvrent leurs portes aux abords du chemin depuis quelques années. Ces auberges proposent un tarif supérieur aux auberges municipales justifié par une meilleure qualité des installations. Comparativement aux auberges municipales où les dortoirs peuvent accueillir plusieurs dizaines de pèlerins, les dortoirs des chambres privées se limitent à une dizaine de dormeurs et le plus souvent entre quatre et huit. Depuis quelques années, on rencontre les employés de ces auberges qui distribuent des tracts publicitaires à même le chemin.

Enfin, il y a le type d'hébergement *donativo*. Il s'agit du type d'hébergement traditionnel des chemins de Saint-Jacques. On y retrouve une forte impression de l'ambiance du chemin. Quelques raisons expliquent cette impression « d'authenticité ». D'abord les hôtes. Deux types d'hôtes sont responsables des hébergements *donativo* : les ordres ecclésiastiques et les initiés.

En ce qui concerne les premiers, les installations sont habituellement annexées à un édifice religieux, par exemple un carmel, une église, un monastère. Par conséquent, ces hébergements sont aussi des monuments : ils témoignent d'une histoire, d'une tradition, autrement dit d'un récit narratif qui ponctue la trame globale du chemin. Le second type, les initiés, consiste en des ex-pèlerins pour qui l'expérience a été transformatrice. Une transformation si puissante qu'ils ont senti la nécessité de poursuivre l'expérience, et d'en devenir un élément instigateur, un protagoniste initié. Ces hébergements façonnent l'expérience pèlerine puisque leurs hôtes tentent de réunir au sein d'une même expérience les éléments qui favorisent l'esprit du chemin, la *Communitas*. Tous les soirs on recrée un environnement idéalisé par l'hôte : participation volontaire aux tâches, musique, discussion, pétanque, lecture. On reconnaît les besoins individuels, tout en reconnaissant leur compatibilité à l'essor collectif.

Dans les deux cas d'hébergements *donativo*, les hôtes sont initiés. Ils ont habituellement marché jusqu'à la relique. Sans être systématique, dans les *donativo* ecclésiastiques, l'expérience vécue tend à être davantage religieuse, alors que chez les initiés elle tend à être magico-spirituelle. Je le répète, il s'agit de tendances. Car différents hôtes se relaient toutes les deux semaines et offrent une expérience qui leur est unique.

Chapitre 5. Discussion et analyse des données

Partie 1. La communitas

Afin d'entamer cette discussion, il est nécessaire de définir le concept d'anti-structure auquel je me référerai lors de l'analyse des données récoltées. En 1969, Victor Turner publie *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*. En récupérant les travaux d'Arnold Van Gennep sur les rites de passage, Turner focalise sur son occurrence intermédiaire : la liminarité, ou la marge (Turner et Turner 1978 : 251). Selon Turner, la liminarité est traditionnellement caractérisée par ce qu'elle ne contient pas, ou peu, des éléments structurels de la vie quotidienne. Autrement dit, la phase de liminarité rend possible la communitas, ou l'anti-structure (termes que les Turner utilisent indistinctement dans *Image and Pilgrimage in Christian Culture*), là où il y a renversement ou aplanissement des normes structurelles de la vie quotidienne (Turner et Turner, 1978 : 252). Les exemples notables d'altération des normes, auxquelles fait référence Turner, sont le nivellement ou l'inversion de la hiérarchie et de l'autorité, la simplification des symboles culturels, l'absence de la force comme démonstration du pouvoir et une tendance à l'homogénéisation des symboles et des croyances. Conséquence de l'aplanissement de l'autorité, l'ordre liminaire se libère sous forme de camaraderie, de communion, enfin, de communitas (Turner & Turner, 1978 : 249). Lors de la communitas, Turner note que les rapports intersubjectifs tendent à être indifférenciés, égalitaires, directs, intenses et existentiels. En somme, la profondeur des liens créés donne lieu à une interaction authentique, autrement dit ce qu'il y a d'universellement humain dans l'interaction.

L'anthropologue est d'avis que toute structure possède son contraire : l'anti-structure. En effet, cette dernière est inhérente à l'ordre social, et en constitue souvent une forme de critique, de « commentaire méta-social » (Geertz, 1973 : 448). En incarnant le contraire de la structure, la communitas procure le recul nécessaire pour définir, à l'aide de symboles qui simplifient la complexité structurelle, la structure elle-même. Plus précisément, la communitas reflète la crise ou le conflit social, c'est-à-dire qu'il y a mise en scène de la « tragédie sociale », afin de rendre possible un dénouement de la crise. En effet, la liminarité est un stade intermédiaire entre l'ancien et le nouveau monde. Lors de la réagrégation au monde, l'initié a

subi une transformation, un changement de statut. En revanche, nous verrons à la fin de ce chapitre que tous ne parviennent pas au stade de la transformation.

Turner distingue trois types de *communitas* : idéologique, normative et spontanée. Comme son nom l'indique, la *communitas* spontanée émerge naturellement et inconsciemment lors de rapports existentiels et authentiques intenses. Elle constitue un idéaltype diamétralement opposé à la structure sociale. Toute *communitas* spontanée est vouée à sa disparition, ou à son agrégation au sein d'une structure stable. Son agrégation engendre la *communitas* normative, qui constitue une *communitas* existentielle stable. Elle implique la résurgence d'un groupe émetteur du discours légitime, c'est-à-dire un groupe qui stipule les conditions et les lois garantissant l'intégrité de la communauté. La *communitas* idéologique cherche à préserver l'essence de l'utopie existentielle en exposant clairement « les conditions sociales optimales dans lesquelles on peut escompter que de pareilles expériences soient florissantes et se multiplient » (Turner, 1990 : 130). Les *communitas* idéologiques et normatives diffèrent dans la mesure où la première exprime le désir de réformer la structure sociale au nom d'une utopie, et la seconde tente de préserver l'authenticité utopique en établissant une frontière avec la structure sociale d'origine. En revanche, toutes deux ne sont plus tout à fait des *communitas* au sens idéaltypique du terme, puisqu'elles sont subverties par le politique (Turner & Turner, 1978).

Selon Turner, les pèlerinages sont des lieux de *communitas*. Turner n'est pas explicite quant aux modalités d'apparition de la *communitas*, et ce avec raison. En effet, chaque pèlerinage est imprégné d'une institution émettrice d'un discours spécifique à un territoire et une époque donnée (Turner & Turner, 1978 : 18). Précisément, la tradition jacquaire tire son origine de la théologie chrétienne et de la philosophie médiévale occidentale. Turner y note plusieurs similitudes avec la *communitas* et qui la confirment en tant que telle. L'amorce du voyage vers le tombeau supposé de Jacques le majeur marque une rupture avec le temps quotidien. Il y a passage d'un temps profane au temps suspendu du monde sacré. On observe aussi une homogénéisation des statuts et une tendance à la simplicité, au dépouillement. De plus, le pèlerinage est un lieu de transformation et de guérison, de dénouement de crise. Nous verrons que l'efficacité de la transformation dépend du dévouement personnel à la figure pèlerine, qui est lui-même tributaire de la durée de la marche. En effet, il semble manifeste que les

transformations les plus remarquables s'observent chez les pèlerins qui marchent depuis plusieurs semaines.

Une relecture des types de *communitas* de Victor Turner donne à penser que le pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle actuel occasionne les trois types de *communitas*, mais plus précisément normative et spontanée. Les pèlerinages sont des *communitas* normatives dans la mesure où des organismes, principalement ecclésiastiques et touristiques, façonnent et instituent un discours légitime de la figure pèlerine. En effet, il existe une réelle bureaucratie du Chemin qui vise à circonscrire la pratique pèlerine et garantir son authenticité. Mais les pèlerinages ont aussi un caractère spontané. Durant la totalité de son pèlerinage, le marcheur est physiquement dissocié de sa vie normale. L'abandon concret, et non uniquement symbolique, de la structure rigide d'appartenance concourt à l'émergence d'une authenticité spontanée (Turner & Turner, 1978 : 13). Elle donne lieu à la formation de groupes électifs. Autrement dit, la communauté se consolide selon une sensibilité et des affinités communes, davantage qu'eu égard à une interdépendance structurelle. Cet idéal spontané parfois jaillit, bien que l'authenticité de cet idéal doit être nuancée alors qu'elle est pénétrée d'une organisation hiérarchique du discours pèlerin. En somme, la probabilité d'occurrence de la *communitas* spontanée dépend de la distance et de la durée de celle-ci. Plus long est le trajet, meilleures sont les chances de voir la structure quotidienne se dissiper dans un passé de plus en plus lointain et diffus. De la même manière, l'expérience vécue du Chemin sur une longue durée permet le passage de la *communitas* normative à la *communitas* égalitaire et spontanée alors qu'il y a subjectivation progressive du discours normatif pèlerin.

Enfin, Turner souligne que les pèlerinages post-industriels entrent plutôt dans la catégorie liminoïde des rites de passage. Selon l'anthropologue, les pèlerinages présentent la plupart des attributs de la *communitas* (liminarité). En revanche, les rites de passage traditionnels, dit-il, sont caractérisés par « l'obligation », c'est-à-dire qu'il existe des « mécanismes sociaux pour marquer la transition, le passage, d'un état à un autre » (Turner & Turner, 1978 : 254). Contrairement aux rites de passage traditionnels, les pèlerinages post-industriels s'amorcent sur une base volontaire, et aucun mécanisme formel de réagrégation n'est reconnu par la structure sociale. La société espagnole fait office d'exception, car l'acquisition de la *Compostela* est largement reconnue et valorisée. Autrement, ces pèlerinages génèrent un

état liminoïde, ou quasi liminaire. Lors de cette recherche, j'emploie volontairement le terme liminaire plutôt que liminoïde afin de ne pas donner lieu à une confusion des termes pour le lecteur. Car en effet, le rituel liminoïde demeure un espace liminaire. De plus, avec la déritualisation des sociétés contemporaines, peu de rites devraient être caractérisés de liminaire. Pourtant, le terme semble se maintenir dans le jargon anthropologique actuel.

Lors de ce chapitre, je ferai référence à la *communitas* dans son acception extensive. En effet, l'intérêt de la *communitas*, dans cette recherche, est le regard critique qu'elle offre à l'égard de la structure sociale. Autrement dit, la *communitas* sera employée comme commentaire méta-social. Dans les premiers chapitres, j'ai présenté ce que je considère être une réalité significative, même si non exhaustive, de l'expérience de la vie en société des pays occidentaux fortement urbanisés. Nous avons établi que cette vie sociale est gouvernée par une structure en constante accélération : des évolutions technologiques, des changements sociaux et du rythme de la vie. En premier lieu, nous verrons comment se consolide la *communitas* pèlerine dans un contexte de pluralité des croyances. Ensuite, nous définirons concrètement la *communitas*, c'est-à-dire ce qui la caractérise et participe à la formation d'une anti-structure pèlerine. Enfin, je tenterai de démontrer les conséquences probables d'une inversion structurelle sur des individus dont le quotidien normal est marqué par l'accélération sociale.

Partie 2. La souplesse du Chemin

L'objectif de cette discussion est de démontrer à la fois la souplesse et la rigidité du Chemin de Compostelle, dans les domaines de la vie où la structure sociale normale ne l'est pas. Autrement dit, il sera question d'anti-structure pèlerine, alors que le pèlerinage vient colmater l'apparente absence de lien entre passé et futur des sociétés modernes tout en octroyant au sujet la possibilité de subjectiver la tradition. Dans un premier temps, nous expliciterons comment une subjectivation des croyances est possible. Ensuite, nous verrons selon quelle perspective il est plausible de confirmer une certaine rigidité de la figure pèlerine. Enfin, il sera question d'une décélération du rythme de la vie pèlerine, conséquence de l'immersion dans l'anti-structure.

2.1 Une recomposition du croire

Le pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle, tel qu'il est pratiqué actuellement, témoigne parfaitement d'une recomposition, ou une individualisation, du croire. En ce sens, les chemins de Saint-Jacques, traditionnellement rattachés à l'Église catholique, ne s'accompagnent d'aucune obligation de foi, de temps, et les rites qui y sont associés sont performés selon l'interprétation personnelle qu'en fait chacun (Zapponi, 2011 : 19). La recomposition du croire est confirmée par l'ambiguïté sémantique entre les signifiants pèlerinage et *Camino*, tous deux employés pour désigner le périple, « l'un évoquant une pratique religieuse et une lignée croyante catholique-chrétienne, l'autre exprimant la dynamique du cheminement » (Zapponi, 2011 : 20). Cette ambiguïté est confirmée par la pluralité des croyances sur le chemin. C'est ce que Hervieu-Léger nomme la « recomposition du croire » (Hervieu-Léger, 1993). La recomposition du croire procède de l'individualisation des croyances, qui émergent alors que l'un des traits distinctifs de la modernité est l'autonomisation du sujet à l'égard des institutions. Autrement dit, on reconnaît à l'individu la capacité « de faire le monde dans lequel il vit et de construire lui-même les significations qui donnent un sens à sa propre existence » (Hervieu-Léger, 1999 : 30).

Comme le rappelle Hervieu-Léger, l'autonomisation du sujet moderne à l'égard des institutions, notamment religieuses (sécularisation), ne s'accompagne pas d'une « éviction sociale et culturelle de la religion » (Hervieu-Léger, 1999 : 36). Malgré la sécularisation des institutions, dit-elle, le matériau fondateur de la société moderne renferme l'institution religieuse. Hervieu-Léger souligne que l'horizon futur de l'humanité, se réalisant matériellement dans la modernité, est imbriqué de l'eschatologie judéo-chrétienne. Par conséquent, l'utopie d'un « accomplissement de toutes les aspirations humaines est pensée sur le modèle de l'avènement du Royaume ». En revanche, contrairement à l'eschatologie chrétienne, l'aspiration de cette utopie s'aiguise et s'actualise continuellement « au fur et à mesure que les connaissances et les techniques se développent à un rythme accéléré » (Hervieu-Léger, 1999 : 39).

C'est dans ce contexte d'actualisation, donc d'obsolescence de l'horizon futur, que « le Chemin de Compostelle apparaît comme un analyseur social puissant de la demande d'enchantement du monde » (Zapponi, 2014 : 25). Le pèlerinage est un rite adapté à la réalité

moderne : il permet la « subjectivation de l'utopie ». En effet, le Chemin offre une mémoire souple. Aussi contradictoire cela puisse sembler, le pèlerin y côtoie une tradition modulable, qui lui offre la possibilité d'en faire usage « comme d'une tradition religieuse collective, et aussi comme d'une pratique spirituelle individuelle » (Zapponi, 2014 : 25). Par conséquent, le Chemin permet la production d'un imaginaire qui « comble l'écart entre le monde quotidien ordinaire et cette aspiration à l'abolition de toutes les obscurités et de toutes les limites, que la modernité ne cesse de relancer au fur et à mesure des conquêtes qu'elle réalise » (Hervieu-Léger, 1999 : 40). Un imaginaire rigide, au contraire, ne ferait qu'entraîner contradictions avec les aspirations constamment renouvelées de la modernité.

Auparavant, la population pèlerine était principalement constituée de « bourgeois bohèmes », d'artistes et de pieux (Zapponi, 2011). Depuis deux décennies, on constate une forte popularisation du pèlerinage. En effet, les pèlerins semblent de plus en plus provenir de divers horizons sociaux. Cette popularisation semble révéler une tendance : « la route est souvent entreprise comme une stratégie d'altérité ou une stratégie utopique » pour des individus qui sont à la croisée des chemins (Zapponi, 2011 : 26). Le Chemin est envisagé comme une oasis, où le pèlerin fait halte et entame une reconstruction du soi. Le Chemin, comme dans tout espace liminaire, permet une suspension des repères et des attentes du quotidien *normal*. Il n'y a que ses pas, sa foulée, qui le désigne. Sa routine est déterminée par les kilomètres parcourus, et ceux qui restent à accomplir.

2.2 De la recomposition du croire au bricolage des rites

Van Gennep, folkloriste français du début 20^{ème} siècle, souligne l'importance de la sanctification du pèlerin pour marquer l'institution d'un rite initiateur. Ce préliminaire octroie au pèlerin son extériorité, le passage à l'état de marginalité, ou liminarité. Il s'agit de l'intermédiaire nécessaire au passage du profane au sacré. Pour la totalité du déroulement de la liminarité, le pèlerin « flotte entre deux mondes » (Van Gennep, 1981). Enfin les rites postliminaires soulignent le retour dans le monde profane de l'initié, avec le nouveau statut que l'accomplissement du rite de passage octroie.

Pour résumer, les rites de passage se découpent en trois types de rites : les rites préliminaires sont exécutés avant la séparation du « monde antérieur », les rites liminaires sont

pratiqués pendant l'état de marge, et les rites postliminaires marquent l'agrégation « au monde nouveau » (Van Gennep, 1981 : 30). Avec la dérégulation des croyances, autrefois régulées par l'institution chrétienne en Europe de l'Ouest, les rites prennent un caractère plus informel dans la modernité. Par exemple, lors du pèlerinage, la réagrégation au monde profane ne procure formellement aucun changement de statut. C'est parce qu'il se reconnaît lui-même en tant qu'initié d'un passage au monde sacré que le pèlerin obtient une perspective nouvelle sur « l'Ancien monde ».

Traditionnellement, « pour les pèlerinages catholiques, on sait qu'il existe un certain nombre de règles de sanctification préalable qui font sortir avant le départ le pèlerin du monde profane et l'agrègent au monde sacré » (Van Gennep, 1981 : 187). Aujourd'hui, certains rites sont abandonnés. Par exemple, après avoir reçu la bénédiction du curé de sa paroisse, le pèlerin devait autrefois quitter sa demeure à pied vers le tombeau de saint Jacques, alors qu'aujourd'hui la bénédiction, pour ceux qui la désirent, se donne sur le chemin même, par exemple au Puy-en-Velay, le matin du premier jour de marche. Actuellement, certains rites subsistent et marquent l'introduction de la liminarité, c'est-à-dire au monde sacré. Avant le départ, le pèlerin doit se procurer la *credencial*, sorte de passeport du pèlerin lui garantissant l'accès aux hébergements réservés aux pèlerins, et ultimement l'obtention de la *Compostela* lorsque parvenu à la relique. De plus, de nombreux pèlerins se procurent une coquille Saint-Jacques qu'ils laissent suspendre à leur sac à dos pour l'ensemble du voyage. Auparavant, les pèlerins ne se procuraient la coquille Saint-Jacques qu'à *Santiago de Compostela* afin d'exposer leur exploit.

Avec la recomposition des croyances, et donc l'accumulation des signifiés pour un signifiant, une destination alternative à Saint-Jacques-de-Compostelle apparaît comme concurrente. Finistère, terre la plus occidentale du continent européen, se situe à environ 100 kilomètres à l'ouest de Compostelle. Selon Zapponi, une minorité croissante considère Finistère comme un lieu d'espérance, un ailleurs qui « sort du cadre du pèlerinage institutionnel » (Zapponi, 2011 : 165). Dans une « rêverie cathartique », le pèlerin y effectue son baptême cosmique en se mettant à nu, et en brûlant ses vêtements sur la plage. Lors de son enquête, Zapponi constate un attrait des pèlerins pour les traditions, pour toutes les traditions : d'un pèlerinage hérité des cultes païens celtes, au pèlerinage chrétien médiéval, à la rationalité moderne. Bien que Finistère gagne en popularité, la cathédrale de Compostelle n'est pas pour

autant ignorée : « le passage par la ville de Saint-Jacques-de-Compostelle, lieu de transmission de la mémoire croyante, demeure une étape fondamentale » avant de poursuivre vers l'océan (Zapponi, 2011 : 171). Selon l'ethnologue, l'incorporation de multiples traditions témoigne d'une volonté de réinterpréter la mémoire, sans toutefois en faire le déni.

2.3 La validation du croire

En Europe, « le gros des troupes de ceux qui se déclarent catholiques ou protestants » est croyant non pratiquant (Hervieu-Léger, 1999 : 42). Cette tendance offre une piste d'explication quant à l'attachement pèlerin aux signifiants des rites jacquaires, sans toutefois les emplir de leurs signifiés institutionnels. En effet, on observe une propension au bricolage du système croyant « hors de toute référence à un corps de croyances institutionnellement validé » (Hervieu-Léger, 1999 : 43). Sur les chemins de Compostelle, on reconnaît à chacun cette liberté, c'est-à-dire qu'il semble y avoir un consensus tacite quant à la liberté d'appropriation subjective des rites. Pour autant qu'ils soient pratiqués librement, les rites conservent leur efficacité. La performance des rites, même dérégulée du point de vue institutionnel, témoigne d'une croyance, à tout le moins d'une volonté de s'adonner à la croyance. Les rites viennent circonscrire l'acte là où il y a rejet du discours formel qui le circonscrivait autrefois. Autrement dit, le rejet d'un discours formalisé (le signifié) n'entraîne pas l'absence des pratiques qui y étaient autrefois associées (le signifiant). Dans le cas de Compostelle, nous assistons à un signifié subjectivé, c'est-à-dire que le pèlerin attribue largement aux pratiques pèlerines le signifié qui lui fait sens. Par exemple, la *Cruz de Ferro*, située sur le col de *Foncebadón* en Espagne, est empreint d'une mythologie dont l'origine est incertaine. On raconte sur le Chemin que l'amas de roches à la base de la croix représente le fardeau déposé par les pèlerins. Semble-t-il qu'à l'amorce du pèlerinage, le pèlerin devait prendre une pierre et la porter jusqu'à la croix en guise de pénitence. Bien que cette pratique ait encore lieu, il semble qu'elle n'ait pas conservé son affectation de pénitence. On y dépose certes un caillou, mais à la mémoire d'un être cher, ou afin de célébrer l'exploit d'être presque à Santiago de Compostela, ou d'autres en profitent simplement pour se délester des objets devenus superflus en cours de route. Dans ce cas, la validation du croire se fait par l'adhésion commune à une pratique, toutefois empreinte d'une signification subjectivée, c'est-à-dire spécifique à chacun.

Hervieu-Léger affirme que l'appropriation subjective des croyances institue une « disjonction de la croyance et de l'appartenance » (Hervieu-Léger, 1999 : 178). Cette disjonction, c'est-à-dire croire sans appartenir à l'institution du croire, n'entraîne pas une dislocation complète de l'individu avec la communauté croyante, en l'occurrence pèlerine. Au contraire, on observe, sans qu'il y ait recours à un discours formel homogène, un acquiescement des affinités spirituelles au sein de cette communauté. Ce que souligne Hervieu-Léger est l'absence d'une « référence commune à une vérité partagée, constitutive d'une tradition faisant autorité ». Si c'était le cas, nous ne constaterions pas un tel bricolage des croyances et des rites, entre mysticisme, *New Age*, catholicisme et paganisme.

La validation des croyances, qui « pendant des siècles était fournie par les institutions et leurs clercs », est aujourd'hui chaotique (Hervieu-Léger, 1999). Afin de rendre compte de la réalité contemporaine, Hervieu-Léger établit un modèle à quatre niveaux de validation des croyances. Le niveau institutionnel octroie validation en vertu de son autorité et de la normativité de ses croyances. Comme nous l'avons dit précédemment, le régime institutionnel de validation du croire est aujourd'hui déserté et chaotique. Un second niveau, celui de *l'autovalidation*. L'autovalidation des croyances consiste en l'obtention de validation selon une certitude subjective de la pertinence des croyances. Celle-ci est constamment menacée d'ébranlement et est ultimement vouée à s'écrouler. Car selon Hervieu-Léger, tous doivent recevoir l'approbation extérieure de leurs croyances afin « d'obtenir l'assurance de leur pertinence » (Hervieu-Léger, 1999 : 180). En effet, malgré l'individualisation et le bricolage des croyances, la stabilisation de leur cohérence nécessite une validation des pairs. Ce qui nous permet d'introduire les deux niveaux de croyance qui concernent une vaste majorité de pèlerins : la validation communautaire et mutuelle.

2.4 La quête d'authenticité

La validation mutuelle se confirme lors d'un rapport authentique avec autrui. Mais l'obtention d'un rapport authentique requiert au préalable une disposition. Sans disposition particulière, l'effort d'authenticité est un acte souvent solitaire et risqué. Or, de nombreux pèlerins témoignent d'une impression d'authenticité, de liberté à l'égard d'eux-mêmes et dans leur rapport avec autrui. C'est que les pèlerins participent d'une même mouvance. Ils sont des

« chercheurs de sens », pour reprendre l'expression d'Hervieu-Léger. Pendant le pèlerinage, entourés d'individus en quête de sens, les pèlerins se dotent de la force nécessaire pour traverser l'état de crise, c'est-à-dire la condition de marge qui permet de dénouer la rupture entre passé et futur. La force d'un pèlerinage est de consolider, dans un rapport authentique avec les autres marcheurs, l'univers personnel de sens par leur validation mutuelle, ou réciproque. Autrement dit, l'authenticité émerge pendant l'état de marge, là où se manifeste distinctement la crise.

Sans être contradictoire avec la validation mutuelle, vient ensuite la validation communautaire. Dans un contexte de recomposition du croire, la validation communautaire n'émerge pas systématiquement. Suite à la consolidation d'une implicite quête de sens collective apparaît le sentiment de communauté. La communauté, contrairement à l'institution conventionnelle, implique un aplanissement des hiérarchies. En effet, chacun parle pour tous, au nom de la communauté d'appartenance. Par conséquent, il n'y a pas d'unique détenteur du discours de la figure pèlerine à laquelle se rattache une majorité de marcheurs. Le discours se construit autour d'un bricolage de croyances que chacun véhicule, au nom de tous. Enfin, la validation communautaire se manifeste en opposition aux institutions traditionnelles, car le rejet massif de l'autorité religieuse dans les sociétés occidentales contemporaines défère à l'individu le choix du moyen pour dénouer de la crise.

Sur le Chemin, la communauté s'articule autour du sentiment de « devenir pèlerin ». Zapponi note une « transformation du signifié *in itinere* », alors qu'une proportion de plus en plus large de marcheurs adhère à l'étiquette du pèlerin au fur et à mesure qu'ils cheminent. Un rejet initial de la figure du pèlerin catholique officiel explique le malaise répandu qu'ont les marcheurs à s'identifier comme pèlerin. Alors que la pérégrination se poursuit, ils sont moins réticents à s'identifier de telle manière, puisqu'ils constatent l'existence d'une pluralité de sens qui s'imbriquent au signifié *pèlerin*.

2.5 Une randonnée ou un pèlerinage?

Le pèlerinage de Compostelle s'étale certes sur des centaines, voire des milliers de kilomètres, il demeure que tous ne l'accomplissent pas en un seul voyage. En effet, dans le contexte professionnel actuel, la plupart des travailleurs ne disposent que de quelques semaines de congé par année. Par conséquent, ils sont de plus en plus nombreux à échelonner leur périple

sur plusieurs années, à raison d'une ou deux semaines par année. D'autres, principalement enseignants, étudiants et retraités, disposent de temps supplémentaire et tentent généralement d'accomplir au moins un mois de marche sans interruption. Durant l'été, les retraités sont moins présents, car ils préfèrent bénéficier du temps doux de l'automne et du printemps, ainsi que d'une affluence réduite durant ces saisons. Par conséquent, le terrain que j'ai accompli m'a surtout permis d'observer et d'interroger les enseignants et les étudiants (les pèlerins voyageurs, ou errants) et les travailleurs (les pèlerins vacanciers).

De façon plus générale, on rencontre de nombreux individus, voyageurs et vacanciers, qui sont à une intersection de leur vie (Zapponi, 2014). Autrement dit, l'état de crise se vit dans la vie quotidienne et le pèlerinage est perçu comme instrument de dénouement à cette crise. Le pèlerin en crise est idéaltypique : il s'agit d'un état pur. Dans la réalité, à des degrés très variables, il semble qu'une majorité de marcheurs pressente la valeur cathartique du pèlerinage sans pourtant l'avoir conscientisé

La catharsis anticipée dépend d'une donnée fondamentale : la durée. La catharsis est tributaire de l'efficacité du Chemin, qui ne se révèle que progressivement lors de la liminarité. En effet, comme il a été mentionné plus tôt, de nombreux marcheurs affirment « devenir » pèlerins au cours de la marche alors qu'ils se considéraient initialement randonneurs. C'est pendant le voyage que les rites, associés à la figure pèlerine, prennent sens. Dans la prochaine section, je m'attarderai à l'état liminaire du rite de passage pèlerin au cours duquel s'instaure une anti-structure. Il sera question de définir l'émergence d'une anti-structure (*communitas*) lors de la pratique pèlerine. Puisque la population pèlerine est mobile, je suppose que le Chemin en lui-même prédispose à l'émergence de la *communitas* spontanée. En effet, le caractère mobile du pèlerin lui garantit une indépendance à l'égard des institutions ecclésiastiques et touristiques. Partant, il n'est pas surprenant que les hôtes autorisent rarement les haltes de plusieurs nuits. Autrement, le pèlerin participe du lieu où il fait halte, et s'acquitte un rôle.

Partie 3. Structure et anti-structure

Malgré le rapport antithétique entre la structure et l'anti-structure, leur distinction n'est pas toujours explicite. Après quelques jours de marche, beaucoup de pèlerins traversent une crise. Selon Zapponi, cette crise se vit dès les premiers jours. Elle souligne que les premiers

jours obligent à une forme de recueillement, de recul, alors qu'ils sont nombreux à remettre en question leurs motivations. Contrairement à Zapponi, j'ai pu observer une exaltation de la nouveauté dans les premiers jours. Le corps est détendu, de nouvelles amitiés se forment, et chaque jour regorge de découvertes nouvelles qui s'emparent de l'esprit. Et comme Zapponi, j'ai pu constater la crise que vivent de nombreux pèlerins, mais seulement suite à plusieurs jours de marche. Cette crise, selon moi, établit le véritable passage entre le quotidien normal et la liminarité. En effet, c'est au travers de cette crise que se consolide la communauté pèlerine, qui au départ est constituée de marcheurs aux multiples motivations (religieuses, sportives, spirituelles, culturelles).

Les pèlerins-vacanciers cheminent habituellement un maximum d'une dizaine de jours et ne semblent pas vivre aussi intensément la crise que les pèlerins-voyageurs qui prévoient marcher pendant des semaines. En effet, leurs vacances demeurent un temps de loisir et appartiennent au quotidien *normal*, c'est-à-dire qu'elles sont tributaires du temps de travail et sont envisagées selon ses fonctions compensatoires par rapport à ce dernier (Pronovost, 2015). L'horizon futur est orienté selon l'imminence d'un retour au travail. Ainsi, le pèlerin-vacancier ne délaisse pas son identité passée, qu'il réintègrera vraisemblablement sans bouleversement majeur (Zapponi, 2014 : 84). Par conséquent, les courts séjours sur le Chemin ne permettent pas de rassembler les conditions requises pour qu'il y ait transformation du pèlerin. En revanche, l'analyse des divergences entre les expériences que peuvent vivre les pèlerins-vacanciers et les pèlerins-voyageurs est révélatrice des attributs de la *communitas pèlerine*. En effet, l'établissement d'une frontière conceptuelle entre deux types de pèlerins permet d'établir ce que constitue véritablement l'anti-structure du Chemin et comment celle-ci se révèle, l'un procédant du quotidien et le second de la liminarité. Il est à préciser que ces deux idéaltypes ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Bien que la « durée » du voyage soit une variable déterminante dans l'expérience du Chemin, celle-ci n'est pas l'unique facteur décisif. En effet, l'expérience du Chemin dépend avant tout de la disposition de chacun à l'égard du rite de passage.

3.1 La crise

Invariablement, l'initiation à la marche suscite un engouement. Les premiers jours, les pèlerins discutent des kilomètres parcourus, des kilomètres à venir, des conditions

météorologiques, du paysage et des moments significatifs de la journée. La saveur de la *communitas pèlerine* se manifeste dès l'arrivée. Une majorité de pèlerins provient de milieux urbains. Pour eux, la ruralité surprend, et invite à s'y engager. Zapponi n'hésite pas à caractériser « l'espace utopique » du Chemin par un désir de rapprochement avec la nature. Un rapprochement avec la nature du monde, c'est-à-dire l'environnement physique, puis avec la Nature humaine, dépouillée de la structure inhérente à sa condition sociale *normale*. Mais l'utopie est un monde à découvrir et ne se dévoile pas spontanément. Ce n'est que progressivement que les pèlerins s'arrachent de leur quotidien.

La première crise que vivent les pèlerins provient de la soudaine douleur qu'ils expérimentent. Les quelques dizaines de kilomètres parcourus mettent en évidence un quotidien sédentaire. Une insécurité s'installe, alors que plusieurs doutent de leur capacité physique et mentale à accomplir un tel périple. En consultant chroniquement leurs guides des chemins de Compostelle et leurs téléphones intelligents, on constate une résistance au nouvel environnement. Une conversation avec Gérard est particulièrement instructive : « Au début mes mains cherchaient machinalement mon téléphone portable dans mes poches. Fréquemment, même si je n'en avais pas de besoin, comme par réflexe. Plus les jours passent, moins je le cherche, jusqu'à finalement le confiner au fond du sac. Je ne dispose malheureusement que de deux semaines - retour au boulot oblige ». Gérard confie avoir l'impression que le Chemin impose en lui une profonde transformation, inachevée faute de temps.

On remarque que la coupure avec le quotidien révèle graduellement son efficacité. Le réflexe initial face à la souffrance physique et physiologique est d'y répondre selon des moyens qui sont adaptés à la réalité du quotidien normal, autrement dit l'Ancien monde. Or, dans la marge, ces moyens sont réputés être inefficaces : on peut consulter inlassablement son téléphone portable afin de trouver le remède le plus efficace, lorsqu'il y a tendinite, le repos est de mise.

Pour ceux qui poursuivent le périple, une nécessaire leçon d'humilité prend place. Claude, informaticien dans la cinquantaine, fait le témoignage du respect de la réalité dont il fait l'apprentissage. D'une même voix, Thérèse affirme qu'elle a dû accepter la réalité telle qu'elle se présente. Plus important encore, elle ajoute la tendance erronée que nous avons de dissocier le corps et l'âme : « les maux du corps sont des maux de l'esprit », dit-elle. Elizabeth corrobore

et précise que la marche lui procure une meilleure compréhension du corps, notamment en lui permettant de s'oublier, d'évacuer d'inutiles préoccupations de sa pensée.

En somme, si on affirme reconnaître le marcheur au sourire qu'il arbore inlassablement, le pèlerinage demeure une expérience éprouvante, principalement durant les premières semaines. La confrontation au monde extérieur est qualitativement inhabituelle. Il se déroule un réel affrontement de l'altérité alors que le pèlerin éprouve un rapport sensoriel concret et soutenu sans précédent avec l'environnement physique. Les premiers jours sont certes exaltants, il se produit ensuite une prise de conscience de la douleur qu'occasionne la marche sur plusieurs journées consécutives. Les pèlerins-vacanciers, dont l'horizon futur est lié à un retour imminent au travail, tendent à refuser cette douleur : ils poursuivent leur marche sans modifier leur cadence puisqu'ils savent prochaine la fin du périple. Pour les pèlerins-voyageurs, il s'entame une difficile, mais nécessaire phase d'adaptation.

Partie 4. L'adaptation

4.1 Altération des représentations et douleur

Durant les premiers jours de marche, quantité de pèlerins s'arriment rigoureusement aux recommandations des guides touristiques. En effet, les guides suggèrent la distance à parcourir quotidiennement, où faire halte pour se sustenter et séjourner pour la nuit. Ils renseignent aussi sur les dénivelés et le temps de marche approximatif pour franchir chacun des segments du Chemin. Or, tous n'ont pas la même forme physique. Pourtant, ils sont nombreux à accomplir, jour après jour, la distance suggérée par les guides touristiques. Les pèlerins-vacanciers ne disposent que de quelques jours et sont les premiers à surpasser leurs limites physiques et mentales. Leur itinéraire est habituellement prédéterminé : chaque jour ils savent exactement où ils s'arrêteront par souci de ne pas manquer le transport qui les ramènera à leur automobile ou leur demeure à la fin du séjour. Dans la section précédente, j'ai souligné que l'utilisation de guides et téléphones portables afin de « s'orienter » dans le monde est inefficace sur le Chemin. Les lignes qui suivent visent à expliquer le profond écart qui sépare la production de connaissance du monde quotidien et extraquotidien. L'écart entre la connaissance quotidienne et liminaire renseigne sur l'incohérence des attentes et des comportements généralement observés chez les nouveaux pèlerins et les pèlerins-vacanciers.

Le caractère inventif permettant la création d'outils de mesure, telles l'horloge et la cartographie, est attribuable à notre capacité à conceptualiser l'espace. L'utilisation massive des outils de mesure transforme notre représentation du monde et procure l'impression de pouvoir le maîtriser et le dépasser. Par exemple, l'horloge, qui participe au processus de « disjonction du temps et de l'espace », n'est sur le Chemin d'aucune utilité. Comme nous le disions au second chapitre, l'horloge et les transports motorisés bouleversent notre rapport avec l'environnement : ces outils offrent une expérience du monde qui tend à être indépendante des facteurs environnementaux. Plus spécifiquement, l'altération de notre rapport sensoriel avec l'environnement physique disloque le lien causal entre l'expérience de la réalité telle qu'elle est vécue et son interprétation, autrement dit sa représentation imaginaire. La montre, les guides touristiques et les téléphones portables offrent une lecture, c'est-à-dire virtualisation de l'espace, mésadaptée à l'expérience du Chemin. Dans l'anti-structure, leurs représentations virtuelles sont inefficaces : « le marcheur expérimente une sorte de mort symbolique par laquelle il se découvre dans un autre monde » où il doit constituer une nouvelle connaissance du monde, spécifiquement par la jonction du corps et de l'esprit (Zapponi, 2014 : 118).

Car le voyage à pied impulse une adaptation entre l'expérience sensorielle et l'interprétation symbolique du monde. Contrairement au passager en train ou en avion, par exemple, le marcheur éprouve la distance, donc l'espace, davantage que le temps d'attente. Pendant la marche, les pèlerins affirment donc reprendre contact avec la réalité. Presque tous expriment de façon explicite, et quelquefois tacitement, cette impression de « toucher au concret ». Le sentiment de toucher au concret implique une confrontation inhabituelle avec l'altérité, c'est-à-dire ce qui nous est extrinsèque et autonome : les autres marcheurs, l'environnement physique, et dans une certaine mesure, notre propre corps.

La douleur par l'effort qu'éprouve le marcheur est responsable de la jonction entre corps et esprit, à laquelle de nombreux pèlerins font référence. Il en résulte une prise de conscience, certes du corps, mais aussi de l'environnement qui le cerne. Cette adaptation, souligne Zapponi, s'observe d'abord par un « repli sur soi » que vivent les pèlerins suite à l'exaltation des premiers jours. Un entretien obtenu par Zapponi nous éclaire sur le sujet : « Bon, maintenant je suis dans un autre lieu. Tu viens comme plein de cette force de la ville et tu perds ta force, car tu ne sais pas si tu vas avoir un abri, ou arriver à deux heures, car tu dois manger. » (Zapponi, 2011 : 118).

Zapponi poursuit et souligne que les obstacles de ce marcheur sont la lenteur et la douleur. Ce pèlerin « trouve absurdes les nouvelles coordonnées d'espace et de temps ». Par ailleurs, il a ensuite expérimenté « un retour vers soi par l'engagement physique et mental dans la marche : il se déconnecte de son identité quotidienne » (Zapponi, 2011 : 119). Ce n'est qu'après cette douloureuse semaine que le marcheur acquiert le statut de pèlerin, c'est-à-dire qu'il parvient au seuil de la *communitas*.

4.2 Altération de l'interaction et lenteur

Après la douleur, la lenteur du Chemin est le second incitateur décisif du dépouillement pèlerin. La lenteur est dans un premier temps subie, puis élue. Subie parce que la marche, en plus d'être une activité éprouvante, est une activité lente comparativement aux rythmes des activités quotidiennes. Éluë, car l'expérience du Chemin, à terme, mène au choix de l'abandon de l'empressement. Voyons pourquoi.

Comparativement à l'expérience courante de la vie quotidienne, l'activité de la marche sur une longue durée se démarque par sa lenteur. La possibilité d'augmenter la vitesse des déplacements et des communications dans le quotidien est rendue possible grâce à la substitution, ou l'accroissement, des limites corporelles par la technique et la technologie. Par conséquent, la technique transforme notre interaction avec le monde. Lors des deux premiers chapitres, j'ai présenté les conditions techniques par lesquelles se réalise l'accélération et les conséquences d'une telle altération sur notre rapport au monde. Essentiellement, la technique transforme notre rapport sensoriel en contexte. L'usage de la technique atténue notre confrontation avec le monde dès lors que notre appréhension de l'environnement est restreinte au profit de la première qui agit en tant qu'intermédiaire. Par conséquent, une interaction désensibilisée (altération de l'interaction) et décontextualisée (altération de la représentation) révèle une autonomisation de l'humain à l'égard de l'environnement permise par la culture technologique.

Relativement à l'expérience du quotidien, chaque acte, chaque pas, qu'accomplit le pèlerin contribue au dépouillement de son statut normal. Concrètement, ce dernier renonce au prolongement de son corps et de son esprit que sont devenus les outils techniques et technologiques. En effet, la culture pèlerine, qui est à la fois une *communitas* normative (Église

catholique et agences de tourisme) et existentielle (bricolage et spontanéité des croyances), valorise l'abandon des pratiques quotidiennes habituelles à travers l'ascèse et la méditation. Car « du lieu qui enracine, on porte le poids » (Zapponi, 2011 : 90). Sous l'action de la répétition, le pèlerin se déleste progressivement de son « ancien soi », tel que le manifeste chacune des empreintes de pas. Commentant Van Genneep, Zapponi affirme qu'au seuil de la marge, le futur pèlerin entreprend son extraction, d'un réseau social certes, mais aussi d'une culture technologique fortement enracinée dans les sociétés contemporaines. Matériellement, la libération se réalise dès lors que le pèlerin entame l'éviction du poids des objets superfétatoires qui ne sont d'aucun secours dans le monde liminaire.

Par ailleurs, la vie sociale contemporaine, notamment en milieu urbain, regorge de stimuli qui distraient l'esprit. Alors que l'on observe un accroissement des activités, notamment dans le milieu professionnel, les technologies servent à suppléer l'individu qui peine à exécuter l'ensemble des tâches qui lui sont exigées. À l'opposé, l'activité de la marche est un exercice lent, régulier, répétitif. Le marcheur focalise sur l'événement en cours : son esprit est absorbé par l'imprégnation du corps dans le monde. Ici, *exit* le *multitasking* imputable au monde du travail contemporain. Informaticien, Claude affirme que son emploi lui procure une sensation de déconnexion à l'égard de la réalité : « Ce que je fais n'est pas palpable, dit-il. Et après le boulot, je presse tout le reste, surtout ma vie familiale ». Il profite de l'occasion pour se rapprocher de ses deux filles, avec qui il chemine. Il soutient toutefois que ce rapprochement soudain n'est pas toujours facile. Parfois, quelques frictions ont lieu entre lui et ses filles. Et pourtant, il affirme retrouver ici l'essentiel de la vie, des relations : les frictions sont l'infime paiement d'une interaction qu'il juge authentique, où il apprend véritablement à connaître ses filles, et à se connaître lui-même.

La lenteur du Chemin offre un moment de réflexion. Selon Claude, ce qui rend le Chemin propice à la réflexion est l'effort, de même que l'absence d'horaire : « c'est le métabolisme qui décide du moment ». Le temps quotidien est destitué, c'est-à-dire « que le monde tel que je le connais quotidiennement disparaît » au profit de la communauté pèlerine « qui est sur une même mouvance », affirme-t-il. Il décrit avec lucidité l'ambiance du Chemin : « Ici, il y a le temps de voir, de sentir, d'écouter et... on ne voit pas le temps passer ».

Se déconnecter afin de mieux se connecter résume le discours de l'informaticien qui déclare « vivre ici l'essentiel de la vie ».

Il semblerait qu'à notre époque la lenteur, incitée par l'effort et la douleur de la marche, favorise une déconnexion du vécu ordinaire. Cette déconnexion implique, dans un premier temps, une dépossession des objets qui sont manifestement inefficaces sur le Chemin. La distanciation tardive à l'égard de la montre et du téléphone intelligent s'explique par l'intimité qui semble exister entre eux et leur propriétaire. En effet, leur utilisation est si courante au quotidien qu'il est difficile d'imaginer pouvoir les exclure de nos habitudes.

4.3 Le silence, la parole et l'écriture

Bien que le dialogue puisse être incessant les premiers jours, la distanciation progressive de l'identité quotidienne engage l'individu dans une interruption de la parole pendant la marche. Peu importe l'orientation des motivations individuelles des pèlerins lorsqu'ils entament le Chemin, il semble que les discussions s'estompent au fil des jours. Selon Zapponi, le silence « se rencontre en particulier parmi les pèlerins intéressés aux notions de silence et de vide intérieur de la spiritualité orientale. » (Zapponi, 2011 : 173). Comme Zapponi, j'ai pu observer ce même recueillement durant la marche. En revanche, cette volonté semble concerner un bassin d'individus aux croyances composites. En effet, il semble que la disjonction entre l'identité quotidienne et l'identité liminaire, disjonction elle-même tributaire de la durée du voyage, soit responsable d'un respect du silence davantage que l'adhésion à une discipline méditative héritée d'une spiritualité catholique ou orientale.

Suite à l'apprentissage des limites physiologiques et mentales, on délaisse graduellement les guides touristiques et les téléphones portables. Les pèlerins qui cheminent depuis plusieurs semaines ne les consultent que très peu, voire plus du tout. La désertion de ces objets du quotidien témoigne du dépouillement pèlerin. En effet, l'abandon de leur utilisation atteste d'une volonté d'expérimenter le monde autrement. Car ces objets, tel qu'il a été mentionné plus tôt, offrent une lecture inadéquate du monde liminaire. Selon Turner, l'action de se dépouiller instigue la *communitas*. Les masques tombent et les pensées émergent dénuées de leurs filtres habituels. Lors de la marche, plusieurs pèlerins ont affirmé éprouver une résurgence de souvenirs parfois lointains, parfois improbables, alors que la pensée s'ordonne suite à l'action

linéaire de la marche. Je retiendrai que l'épreuve extraquotidienne de longue durée qu'est le pèlerinage dispose à l'abandon de l'identité quotidienne, de ses savoirs et de ses pratiques, au profit d'une connaissance adaptée au Chemin. Au fil des journées de marche, le pèlerin, mis à nu, reconstruit sa connaissance du monde, tout en s'étant octroyé la confiance nécessaire suite aux épreuves de la douleur, de la lenteur et d'une distance physique et morale à l'égard de l'Ancien monde.

Parallèlement, il n'est pas surprenant de constater que les pèlerins se préoccupent peu de l'actualité. En effet, les savoirs qui les intéressent concernent principalement la santé, les techniques de marche et toutes les informations relatives à la route, ses haltes, ses lieux historiques et cultes. De plus, les infrastructures sur le Chemin ne rendent pas propice l'accès aux informations d'actualité. En effet, très peu d'auberges pour pèlerins, sinon aucune ne possède de télévision. Règle générale, ce sont plutôt des lieux de répit pour le pèlerin. On y offre séances de massage, bains de pieds, hamacs, bref le nécessaire pour la détente suite à une dure journée de marche.

Sur le Chemin, on lit peu. D'abord, parce que la journée est souvent éreintante. Mais aussi parce que les livres apportés dans le sac à dos ont rapidement été abandonnés par souci de limiter le poids du bagage. L'expérience du Chemin révèle plutôt une interaction et une transmission du savoir à travers la parole et l'écriture. Chaque soir, l'interaction orale et l'écriture succèdent à l'épais silence de la marche. Pour beaucoup, le besoin de parler, de témoigner, est prégnant alors que le pèlerin « est traversé par un élan d'émotion, en raison de l'état physique » et mental que génère la marche (Zapponi, 2011 : 175). De la même manière que le pèlerin se débarrasse des objets superflus au fil des jours, la parole se dépouille des formalités habituelles. On observe un aplanissement des hiérarchies, notamment par l'utilisation du « tu » entre les pèlerins, peu importe l'âge, la profession et le statut. Sans délai, les discussions deviennent intimes. En effet, c'est avec une rapidité impressionnante que s'approfondissent les relations. L'intersubjectivité, dans l'acte du dépouillement, apparaît authentique, car libérée des normes qui codifient l'interaction quotidienne. En somme, il y a un partage de l'expérience vécue : joies et peines investissent les conversations avec peu de retenue. Une pèlerine me raconte « qu'une vie entière se déroule tant le Chemin se vit intensément ». La proximité entre les pèlerins participe assurément à la libération des formalités quotidiennes : les interactions

sont quasi-constantes alors que tous, ou presque, dorment dans des dortoirs d'une dizaine de pèlerins, se côtoient lors des repas collectifs, et échangent quelques paroles au cours d'une halte. Parfois les repas collectifs prennent une teneur festive. Parfois, un pèlerin se confie : il a récemment perdu un être cher. S'ensuit un partage particulièrement émotif où chacun livre les véritables motivations qui l'ont poussé à entreprendre le Chemin.

L'ethnographie d'Elena Zapponi laisse supposer que les marcheurs solitaires esquivent la communauté pèlerine. Autrement dit, elle prétend qu'ils ne prennent pas part à la *communitas*. Je crois qu'une telle supposition est réductrice de la *communitas*, car le « nous » n'est pas seulement affirmé par la parole, mais avant tout par la performance de l'épreuve de la marche. En effet, il y a une reconnaissance mutuelle entre les pèlerins dès lors qu'ils cheminent conjointement depuis une certaine durée. Le sentiment à lui seul d'avoir subi et triomphé de l'épreuve quotidienne suffit à l'émergence du « nous ». Par ailleurs, ce propos est corroboré par la vitesse à laquelle se lient de profondes amitiés. Pour qu'une telle amitié jaillisse subitement, le sentiment de partager une expérience commune doit préexister à la parole.

Il serait inexact d'affirmer que la parole est unilatéralement absente durant la marche. Il semble que le silence prévaut spécifiquement chez les marcheurs qui progressent depuis plusieurs semaines. Inversement, ce même silence peut être inhabituel chez les pèlerins-vacanciers qui souvent cheminent en petits groupes. Parmi les pèlerins-voyageurs, il est rare que les groupes volumineux demeurent intacts durant la marche. En contrepartie, même les pèlerins les plus solitaires retrouvent quelques connaissances le soir arrivé.

Enfin, l'écriture substitue la lecture alors que Zapponi juge l'espace du Chemin favorable à l'autoréflexion. Une démarche écrite souligne le besoin, pour le pèlerin, d'être émetteur davantage que réceptacle. Autrement dit, l'intense transformation que subit le pèlerin requiert une réflexivité, à la faveur d'un silence méditatif pendant la marche et, suite à l'épreuve quotidienne, au moyen de la parole et de l'écriture. Par ailleurs, le carnet de bord est habituellement à portée de main. Comme Zapponi, j'ai pu observer un attachement à la prise de note journalière, pendant une pause-café, à la fin de la journée, ou spontanément suite à une réflexion marquante. Souvent autobiographique, l'écriture pèlerine tient lieu d'un dialogue « avec soi-même », ce que Zapponi décrit comme une « épopée émotionnelle » dans une volonté

de travail identitaire (Zapponi, 2011 : 179). En effet, l'écriture autobiographique – en contexte extraordinaire, ou liminaire – prend l'aspect du conte. Dans un style très métaphorique, le pèlerin laisse jaillir la trame narrative de son vécu. Il s'agit d'un effort de clarifier le sens de la vie quotidienne, souvent confuse au moment d'amorcer le Chemin.

Partie 5. La présence

Lors de mon terrain, j'ai noté une impression largement évoquée auprès des pèlerins : se sentir « ici et maintenant ». Le pèlerin affirme « être là », il expérimente un fort « sentiment de présence ». Marcher, c'est se conformer au rythme de ses pieds, et non celui de la tête, disent certains. Car à la foulée se subordonne la pensée : chaque pas fait émerger une réflexion qui, aussitôt, appartient à son empreinte, au passé, pour n'en conserver que l'essentiel. Une pèlerine me confie être fréquemment tourmentée dans la « vraie vie ». Sur le Chemin des préoccupations émergent certes, mais elle ne s'y attarde guère longtemps. Quelques questions surgissent de l'expression « ici et maintenant » : d'abord, comment expliquer l'utilisation d'un terme qui lie espace (ici) et temps (maintenant)? Plus important, où se trouve-t-on lorsque l'on n'y est pas? Où se situe celui qui n'a pas cette impression d'avoir un rapport tangible avec l'endroit où il se trouve au moment où il s'y trouve?

5.1 Le *flow*

Le « flow », concept proposé par le psychologue et anthropologue Mihaly Csikszentmihalyi, offre une piste de réflexion face à ces interrogations. Le *flow* consiste en un état d'expérience optimale lorsqu'il y a correspondance entre le niveau de compétence que requiert une activité et le défi que celle-ci oppose. Schématiquement, on considère que l'expérience du *flow* dispose à un moment d'intense concentration, à l'unification de la conscience et de l'action et à une libération des préoccupations qui sont extérieures à l'activité en cours. L'état de *flow* survient lorsque l'individu se considère apte à la réalisation du défi qu'il entreprend. Du point de vue du sujet, se considérer apte ne procède pas forcément de compétences objectives et peut plutôt résulter d'une perception favorable à l'égard de ses compétences. L'expérience récurrente du *flow* contribue à renforcer l'impression d'être à la hauteur des défis qui se proposeront, ce qui fait du *flow* une expérience intrinsèquement gratifiante. Enfin, l'état de concentration optimale du *flow* laisse une impression de vivre au

« moment présent » : le temps défile plus rapidement que d'ordinaire et la conscience entière de l'individu est engagée dans l'activité en cours.

5.2 Les flow activities

Les activités qui favorisent le *flow* stimulent la concentration et le désir de s'impliquer. Règle générale, ces activités se distinguent de l'expérience de la vie quotidienne en ce qu'elles occasionnent un ensemble de règles qui leur sont propres. Autrement dit, il s'agit d'activités structurantes. Csikszentmihalyi rapporte que le jeu, notamment les jeux de hasard, les sports, l'art et les rituels sont idéaltypiques des *flow activities* : « C'est en raison de leur constitution, de leur structure, que ces activités aident les participants à parvenir à un état mental d'intense joie et de gratification » (Csikszentmihalyi, 1990 : 72). Csikszentmihalyi se sert des catégories de jeu de Roger Caillois afin d'illustrer comment le jeu structure la pensée et guide vers un état de gratification mentale.

Roger Caillois, dans *Les jeux et les hommes* (1958), établit quatre catégories du jeu : les jeux agonistiques (*Agon*), les jeux aléatoires (*Alea*), les jeux de vertige (*Ilinx*) et les jeux mimétiques (*Mimicry*). Les jeux agonistiques (*Agon*) sont caractérisés par un affrontement entre deux ou plusieurs partis. Un rapport antagoniste avec autrui, souligne Csikszentmihalyi, force chacun des partis à se dépasser, c'est-à-dire que chacun cherche à « actualiser son potentiel » à travers la confrontation. Les jeux aléatoires (*Alea*) sont exaltants puisqu' « ils procurent l'illusion de dominer l'obscur avenir », source des plus grandes angoisses humaines (Csikszentmihalyi, 1990 : 73). Ce qui est déterminé aléatoirement libère des contraintes du choix et procure un sentiment de sécurité à l'égard de l'avenir. Conséquence du choix déterminé aléatoirement, l'individu peut se consacrer au moment présent alors qu'il est délesté de la responsabilité du choix à venir et de ses conséquences. Les jeux vertigineux (*Ilinx*), qui incluent les sports extrêmes et les drogues, sont des tentatives d'altérer notre rapport au monde. Le *vertigo* procure une agréable sensation de repousser les limites de la conscience humaine. Or, selon Csikszentmihalyi, les limites de la conscience ne peuvent que demeurer limitées par la conscience elle-même et les jeux vertigineux se contentent de brouiller l'ordre établi par celle-ci. Dans l'état de vertige, l'individu a la sensation d'ouvrir et accroître sa conscience. Paradoxalement, l'altération artificielle des sens occasionne toutefois une « perte de contrôle de

la conscience » plutôt que d'en élargir les potentialités (Csikszentmihalyi, 1990 : 73). Enfin, les jeux qui procèdent par mimétisme (*Mimicry*) concernent l'art et plus spécifiquement le théâtre et les rituels. Ces activités mènent vers une sensation de joie optimale, car elles offrent une brèche sur une autre réalité. Le théâtre et le rituel, grâce à leur caractère immersif, permettent à leurs participants d'incarner ce à quoi ils s'identifient. Par exemple, le costume et le masque sont bien davantage que de simples appareils, puisqu'ils abrogent temporairement le statut *normal* de celui qui les arbore. Lors d'un bref instant, c'est-à-dire la durée de la représentation théâtrale ou rituelle, le participant incarne un référent, souvent sacré.

5.2 Agon et Alea

Le sentiment de présence évoqué par une majorité de pèlerins me semble largement tributaire des conditions favorables au *flow* que génère la marche pèlerine. Lorsque pratiquée sur une longue durée, le marcheur est amené à dépasser ses limites. Chaque jour, il est confronté à lui-même. Je disais plus tôt que les pèlerins, lors des premières semaines, tendent à précipiter leur cadence, allonger les journées de marche et respecter un strict horaire de marche. Or, face à leurs propres limites, les pèlerins apprennent à mesurer l'effort qu'ils déploient. Alors qu'initialement le principal antagoniste du pèlerin n'est autre que lui-même, il s'apprivoise progressivement au fil des obstacles et adapte sa cadence aux rythmes que lui dicte son corps. Je crois que ce comportement, permis par une meilleure connaissance de soi, témoigne d'une confiance nouvellement acquise pendant la marche. En effet, dans la découverte du monde qui l'entoure, le pèlerin se découvre lui-même, ses capacités et ses limites. Cette découverte de soi, dans un premier temps, explique l'exaltation que vivent les pèlerins bien que la marche impose douleur et effort.

Parallèlement, les pèlerins qui cheminent depuis quelques semaines délaissent souvent leur téléphone portable et leur guide touristique. Selon moi, ce choix s'explique par une actualisation des attentes alors que le pèlerin apprend à mieux reconnaître ses limites et ses capacités face au monde extérieur. Autrement dit, la confrontation à l'altérité du monde n'est pas que souffrance. Au contraire, cette confrontation renvoie au marcheur son écho. Cette connaissance nouvellement acquise du monde liminaire procure l'assurance au pèlerin qu'il est apte à relever le défi de la marche, dans la mesure où il sait reconnaître ses limites et considère

détenir les compétences requises. Par conséquent, après quelques semaines, il s'abandonne à la « chance » du Chemin, c'est-à-dire qu'il a la certitude que l'expérience à venir ne peut être qu'enrichissante. Selon Csikszentmihalyi, se sentir en confiance à l'égard de l'avenir est garant d'un fort sentiment de joie. L'expérience du moment présent est optimale, car le pèlerin se délivre de la peur obscure de l'avenir. Jusqu'à la fin du périple, il n'aura plus à s'inquiéter des haltes et des blessures. Le Chemin est tracé, et ce qui s'y trouve d'aléatoire, ou d'imprévisible, en son sein, devient invitant plutôt qu'effrayant.

5.3 Mimicry

Csikszentmihalyi établit un lien entre le *flow* et l'acte ritualisé. Selon le psychologue, de nombreuses expériences optimales (*flow*) sont induites lors de rituels religieux (Csikszentmihalyi, 1990 : 76). En effet, les rituels religieux sont la mise en scène d'une cosmogonie où l'imaginaire de l'individu prend racine. Autrement dit, la théâtralisation rituelle est une expérience intrinsèquement exaltante puisque l'individu, devenu acteur, personnifie les entités métaphysiques d'un système d'interprétation du monde auquel il adhère. Suivant la pensée du psychologue, si « le désir d'une expérience optimale de la vie est un objectif réel chez chaque individu », il semble adéquat de croire que tout système de représentation du monde qui « génère de l'ordre », ce qu'est la religion selon Csikszentmihalyi, garantit un seuil minimal de bien-être pour les individus qui y participent (Csikszentmihalyi, 1990 : 82).

Historiquement, et cela est toujours partiellement vrai, les pèlerinages sont codifiés : le « déroulement, le terme et la finalité » sont hérités des récits propres à chaque pèlerinage (Gros, 2009 : 149). La figure traditionnelle du pèlerin imprègne toujours l'imaginaire actuel du pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle, et cela même si on constate sa sécularisation et une multiplicité de croyances pèlerines, car des vestiges de l'histoire il reste ce qu'il y a d'universellement humain. Le dénominateur commun de l'imaginaire pèlerin est, nous rappelle Frédéric Gros, *celui qui marche en terre étrangère*. Le pèlerin est un exilé provisoire. Selon Gros, le pèlerin évoque ce que tous nous sommes au sein de ce monde : de passage. Sur le Chemin, j'ai pu entendre quelques fois : « Ici, toute une vie se produit ». On y naît, on y grandit, de grandes amitiés se forment, de même que les crises d'une vie y surviennent. On y vit parmi les plus grandes souffrances et les plus grandes joies. Puis on y meurt, pour repartir là d'où on

vient. « La *peregrinatio perpetua* souligne le mouvement de partir, s'arracher, renoncer » (Gros, 2009 : 151). Au fil de la route, le pèlerin se déleste de son statut et de ses biens superfétatoires, car « rien de tel pour oublier que le grand ennui des routes, la monotonie sans limites des chemins de forêt » (Gros, 2009 : 152). Le marcheur d'aujourd'hui, bien que déguisé par ses vêtements sport fluorescents et hyperrespirants, incarne toujours cette figure du pèlerin qui, au-delà de son caractère historique, demeure « une métaphore de la condition humaine » (Gros, 2009 : 153). Cette métaphore est aussi celle de la vie. Au cours de la marche, le pèlerin en processus de dépouillement n'a pas l'impression d'aller vers la mort. Au contraire, il se sent avancer. Les paysages varient, les kilomètres s'accumulent. La lenteur de la marche n'est pas une apathie. Le pèlerin ne regarde pas passer, il passe : propulsé par le corps, son engagement psychique est total, car du mouvement naît l'expression de la vie.

5.5 Anti-structure et *flow*

Dès les premières foulées sur le Chemin, le marcheur s'immerge dans une réalité autre que son expérience habituelle. Comparativement aux *flow activities*, tels les sports et l'art, le pèlerinage est une activité particulièrement englobante. Le caractère englobant du pèlerinage s'explique d'abord par la durée que mettent les pèlerins pour mener à terme leur voyage, et parce qu'il n'y a ni début, ni fin : il s'agit d'une communauté certes en mouvance, mais actualisée depuis des siècles. Ainsi, pour la durée du rite de passage, les participants se consacrent sans répit au jeu qui s'y déroule. Car plus l'immersion est longue et intense, plus le quotidien normal s'estompe au profit de la structure extraquotidienne. Et enfin, plus il devient courant d'expérimenter des épisodes de *flow*.

Dans le cas du pèlerinage vers Compostelle, je crois que le *flow* constitue le véritable seuil de la *communitas pèlerine*. Si le pèlerin parvient à vivre sans l'angoisse de l'avenir, c'est que le Chemin est une structure dont les codes sont simplifiés par rapport au quotidien normal. Suite à la crise des premières semaines, les pèlerins prennent conscience de la simplicité du Chemin. Selon Csikszentmihalyi, la simplicité des exigences est l'une des conditions des activités qui favorisent le *flow*. Or, chaque jour sur le Chemin le même rythme : celui de sa démarche. Et chaque jour, les flèches jaunes guident les pas du pèlerin vers la relique de Saint-Jacques, ou pour certains Finistère. A priori, il semble paradoxal que la simplicité du Chemin

procure aux pèlerins la sensation de s'oublier, de s'y abandonner. Cela est contradictoire dans la mesure où l'on pourrait plutôt croire que la monotonie de la marche suscite les conditions idéales à l'ennui. Rien de paradoxal toutefois, alors que la marche, activité astreignante et répétitive, génère un état d'hyperconcentration détaché de soi et tourné vers le monde extérieur. L'individu s'abandonne au lieu où il se trouve, et se désintéresse de son ego, « car la fatigue purifie et détruit l'orgueil » (Gros, 2009 : 157). Cet état d'esprit explique, selon moi, la rapidité avec laquelle se créent de profondes relations sur le Chemin. En raison d'une attention disposée au « ici et maintenant », les pèlerins ont l'impression de vivre le présent. Lors de la liminarité pèlerine, l'intervalle de temps que l'on considère comme le présent se dilate, aux dépens de l'intervalle futur, qui lui rétrécit par rapport au quotidien normal. En somme, il semble que la capacité de la vie pèlerine à créer sa propre structure sociale permette de faire vivre une expérience véritablement immersive, c'est-à-dire que l'état de *flow*, durant le pèlerinage, existe en toute cohérence avec l'anti-structure qui l'englobe. En effet, l'expérience optimale n'est pas circonscrite selon des barèmes temporels prédéfinis comme elle peut l'être lors des sports, des répétitions de théâtre et des loisirs en général.

Revenons quelques paragraphes en arrière. Au début de la section « *flow* », avant de décrire l'expérience du « ici et maintenant » exprimée par une majorité de pèlerins, j'ai posé la question suivante : où se trouve-t-on lorsque l'on n'y est pas, ici et maintenant? Selon moi, quelques pistes probantes expliquent l'impression de « voir le temps filer » que ressent une proportion grandissante d'individus des sociétés contemporaines. La dernière section nous a enseigné, je crois, comment est vécue la présence au sein de la *communitas* pèlerine. Si cette présence semble unanimement se révéler, c'est précisément parce que la vie en société actuelle n'est pas adéquate pour les *flow activities*. La section suivante aura pour objectif de comprendre, à travers quelques exemples de la vie quotidienne, pourquoi l'impression de « présence » que vivent les pèlerins semble unanimement partagée et vécue intensément, voire révélatrice pour plusieurs.

5.6 Structure et *flow*

Dans *Television Addiction is No Mere Metaphor*, Kubey et Csikszentmihalyi analysent les effets de la télévision sur l'individu et affirment qu'une consommation de contenu télévisé

prédispose à un état d'hyperconcentration, c'est-à-dire un état d'immersion cognitive totale : le *flow*. Dans les pays industrialisés, les téléspectateurs passent en moyenne trois heures par jour devant l'écran, ce qui équivaut à la moitié des heures non structurées disponibles (Kubey et Csikszentmihalyi, 2003 : 50). Curieusement, les auteurs remarquent que près de la moitié des sondés considèrent passer inexplicablement trop de temps devant la télévision. En effet, les individus sondés, plus de mille personnes réparties entre les États-Unis, l'Allemagne et l'Italie, affirment se sentir complètement absorbés par l'usage de la télévision, justifiant une telle consommation télévisuelle (Csikszentmihalyi, 1990 : 40). Enfin, ils constatent se sentir habituellement exténués suite à un long épisode de consommation de contenu télévisé. Ce constat est troublant, remarque Rosa, alors que la télévision est souvent désignée pour ses propriétés délassante et reposante (Rosa, 2010 : 174).

Les auteurs expliquent que la forte demande de contenu télévisé, malgré l'insatisfaction que disent ressentir les participants au sondage, s'explique notamment par la facilité avec laquelle la télévision procure un sentiment de relaxation (Kubey et Csikszentmihalyi, 2003 : 51). Dans une société de plus en plus rapide, où les exigences au travail obligent une réduction de la durée des pauses, au *multitasking* et à une augmentation de l'horaire hebdomadaire, l'association télévision et repos devient courante. Comparativement aux *flow activities* habituelles, le téléspectateur jouit d'une expérience optimale sans effort pendant toute la durée du visionnement, ce qui tend à prolonger largement la durée qui était initialement consacrée à la télévision. En aval d'un épisode télévisé jugé excessif, une majorité de l'échantillon étudié affirme éprouver un stress égal ou supérieur au stress vécu avant la consommation de contenu télévisé, activité pourtant prisée pour son effet relaxant. Enfin, les auteurs notent que le stress ou la frustration ressentie sont souvent proportionnels à la durée de l'excès.

Outre le stress et la frustration occasionnés par une utilisation excessive de la télévision, quelques conséquences significatives méritent notre attention. Je précise que cet exercice vise à déterminer ce que n'est pas le *flow*. Car si le visionnement télévisé s'accompagne d'une expérience optimale (*flow*), affirment Kubey et Csikszentmihalyi, elle n'offre en rien la gratification des *flow activities* présentées ultérieurement. Il s'agit, par conséquent, de tenter de définir l'état d'esprit que vivent les gens au quotidien, par opposition au sentiment de présence vécu dans un contexte extraquotidien de pèlerinage.

Kubey et Csikszentmihalyi affirment que la télévision crée une dépendance similaire à certaines drogues. Comme pour les drogues, l'effet apaisant de la télévision prend habituellement fin dès que le téléspectateur éteint le téléviseur. Par ailleurs, si son effet se dissipait graduellement, l'habitude que génère la télévision serait assurément moindre. En effet, les téléspectateurs prolongent souvent la durée qu'ils passent devant la télévision spécifiquement parce qu'ils savent, ou pressentent, le retour d'un état « normal » de stress qu'ils subiront ensuite (Kubey et Csikszentmihalyi, 2003). De plus, afin de conserver l'attention des téléspectateurs, les télédiffuseurs ont recours aux interruptions fréquentes dans l'intention de saturer l'esprit. Il semblerait que le cerveau réagisse fortement aux stimuli émis par la télévision. Selon les auteurs, commentant Annie Lang (2000), cette surstimulation est responsable d'un sentiment de fatigue, et condamne le spectateur à un profond vide émotionnel et intellectuel. On sait, disent-ils, que le cerveau mémorise mieux les trames narratives dont le contenu est stable et cohérent (Kubey et Csikszentmihalyi, 2003 : 51). Le sentiment de vide, par conséquent, serait la manifestation d'une incapacité à ordonner un contenu télévisé délibérément fragmentaire. Encore une fois, plus une personne passe de temps devant la télévision, plus la quantité d'information morcelée recueillie s'accumule. À terme, la consolidation de l'identité même est compromise, puisque la télévision vient rompre la linéarité narrative du sujet.

Les résultats de l'enquête menée par Csikszentmihalyi confirment cette allégation. On observe, parmi les gros consommateurs de contenu télévisé, plus d'anxiété et de solitude que les petits consommateurs de télévision. Par ailleurs, il semble que les premiers soient moins aptes à gérer leur temps non structuré, c'est-à-dire les temps libres. Le temps non structuré serait même carrément angoissant, puisqu'ils ont négligé la faculté de structurer leur temps libre par eux-mêmes (Kubey et Csikszentmihalyi, 2003 : 52). Les deux auteurs décrivent une véritable relation de dépendance à l'égard de la télévision et notent que des comportements analogues au sevrage se manifestent en cas de rupture soudaine : irritabilité, ennui et anxiété.

Sommairement, il semble que la gratification ressentie lors d'une consommation excessive de contenu télévisuel ne soit que temporaire. Au contraire, ajoute Rosa, sa valeur gratifiante est généralement faible. Si une proportion grandissante d'individus cède à ce type d'activité lors de leurs temps libres, c'est justement parce que le temps utile, voué à la production et l'entretien (travail, tâches domestiques, etc.), est marqué par le stress et l'obligation. En raison

du contraste entre la structure du temps utile et le défaut de structure des loisirs, beaucoup d'individus ont tendance à s'abandonner à des activités passives aussitôt qu'ils en ont la possibilité (Rosa, 2010 : 172). Un cercle vicieux s'instaure : plus le temps dit non structuré est consommé par la télévision, plus il devient ardu pour l'individu de structurer son temps libre autrement. L'habitude se crée plus facilement qu'elle ne se perd, ce qui explique le nombre phénoménal d'heures passées devant la télévision depuis quelques décennies, et plus récemment devant les appareils mobiles (tablette, téléphone intelligent, ordinateur portatif).

Phénomène relativement récent, peu d'études empiriques sérieuses sur notre utilisation du numérique peuvent témoigner des mêmes répercussions. À tout le moins, le portrait est encore fragmentaire. Wajcman confirme toutefois que les mêmes réflexions au sujet des répercussions de la télévision émergent présentement sur l'utilisation des téléphones portables, des ordinateurs, bref sur l'ensemble des appareils qui rendent possible la consommation mobile de contenu numérique (Wajcman, 2015 : 147). Wajcman enregistre des études sur l'utilisation du numérique que les répercussions peuvent être similaires aux conséquences de la télévision, voire plus importantes.

5.7 Le numérique

Les appareils numériques, comme la télévision, servent souvent à passer le temps là où il serait possible de le combler autrement (Wajcman, 2015 : 154). Là où il y avait autrefois un temps libre à organiser, il est aujourd'hui possible d'éviter sa structuration par l'intermédiaire du numérique qui simule instantanément une infinité de mondes. Le corolaire d'une telle capacité de « fuir » est la connectivité permanente. Le sujet contemporain est caractérisé par l'impression d'être à la fois présent en tout temps, et absent, car diffus entre une réalité physique et plusieurs réalités numériques (Wajcman, 2015 : 154).

Ce qui me permet d'énoncer que l'impression de vivre le moment présent échappe, au moins partiellement, à l'expérience du numérique. Comme nous avons vu précédemment, le numérique a cela de particulier qu'il fait venir le monde à l'individu, plutôt que de simplifier l'expérience humaine au sein du monde comme l'ont fait la plupart des technologies jusqu'à la révolution numérique. Autrement dit, plutôt que de déformer le monde ou d'en faciliter son accès, le numérique offre une simulation inégalée du monde. Cependant, tandis que le monde

vient à l'homme, ce dernier n'y trouve pas son écho. Il ne se confronte ni à l'altérité du monde extérieur ni à ses propres limites face à celui-ci. Partant, sa mesure du monde et de lui-même est insuffisante pour lui garantir une expérience optimale. C'est ce que Csikszentmihalyi nomme « entropie psychique », à l'opposé du *flow*, qui consiste en un désordre dans la conscience lorsque l'information nécessaire pour une expérience cohérente de la vie est jugée manquante ou erronée.

L'expérience du *flow* nous a enseigné qu'une meilleure connaissance de ses aptitudes et limites dispose l'individu à mieux s'autoévaluer et juger l'environnement qui le cerne. En revanche, cette connaissance du monde est indissociable, affirme Csikszentmihalyi, d'une confrontation à l'altérité du monde, expérience à la fois éprouvante et gratifiante. Sans cet écho, peu de questions obtiennent réponse. Sans rapport tangible, il est impossible pour l'individu de se formuler une idée précise des conséquences potentielles de ses choix, puisque sa connaissance du monde lui semble insuffisante. Évidemment, tant que le futur n'est avéré, on ne peut parler que de potentialités. Assurément toutefois, une meilleure connaissance de soi et du monde autorise un recul, une distance entre le sujet et sa représentation du monde. Subjectivement, ce crucial recul n'est autre qu'une dilatation du temps présent, car le recul dispose au moment présent, préférablement aux incertitudes à l'égard de l'avenir. Dit autrement, les incertitudes contractent le présent et dilatent le temps futur en raison d'une projection exagérée, faute d'assurance à son égard. Car, je le rappelle, le *flow* est un état de concentration optimale qui procure le sentiment de vivre le moment présent. L'expérience optimale, cet état d'intense présence, semble inaccomplie à une époque où « il est rare d'avoir la chance de vivre sans technologies » (Wajcman, 2015 : 2). Au contraire, caricature Wajcman, il ne se passe pas un instant sans que notre interaction avec les autres et les entités du monde ne soit médiée par les technologies, notamment numériques (Wajcman, 2015). Selon ces considérations, il semble improbable que l'omniprésence des technologies soit étrangère à l'apparition de mouvements liminaires qui favorisent un rapport sensoriel immédiat et intense avec la réalité, de même qu'une lente résistance au phénomène plus général d'accélération des sociétés contemporaines.

5.8 L'obsolescence des pratiques et savoirs

Outre l'intense relation avec l'environnement physique que permet la démarche pèlerine, un second facteur justifie le sentiment de présence que ressentent les pèlerins sur le Chemin. Il s'agit de la stabilité des pratiques et savoirs liés à l'activité pèlerine, par opposition à leur obsolescence dans la vie quotidienne. Au second chapitre, j'ai présenté les conditions qui inclinent au déni de la permanence. Brièvement, j'ai dressé le tableau d'une « société en l'accélération » caractérisée par : (1) un système capitaliste qui requiert un accroissement théoriquement infini de la production, (2) des institutions étatiques traditionnelles érodées par la logique du marché et une rupture avec la tradition, (3) ainsi qu'une circulation immédiate et densifiée de l'information subséquentement à une diffusion massive des TIC. Ces conditions sont responsables, notamment, d'une obsolescence ininterrompue des pratiques et savoirs relatifs à l'expérience du quotidien.

« L'indétermination chaotique », expression suggérée par Rosa (2010 : 138), que subit le sujet dans le quotidien *normal* est étrangère à la répétition journalière que vit le pèlerin. Pour quelques-uns, il s'agit possiblement d'une rare expérience d'un quotidien déterminé, où se déroule l'expérience d'une stabilité d'une routine qui procure sens en elle-même, indépendamment de l'avenir. Puisque les jours se succèdent de manière semblable, les informations valides au présent le demeureront pour les jours à venir. De manière analogique au *flow*, l'esprit de celui qui pèlerine est tourné vers l'événement en cours, car il est nul besoin d'adapter continuellement ses pratiques et savoirs. La confiance procurée de la répétition est sans doute garante du sentiment généralisé d'être présent « ici et maintenant ».

5.9 La reconnaissance de la permanence

Le déni de la permanence, anticipé par W. Benjamin, débute par la reproduction matérielle. L'obsolescence matérielle programmée prive l'objet de son authenticité, c'est-à-dire de l'âme de son concepteur. Lors de la marche pèlerine, le marcheur se déleste progressivement des biens qu'il juge superflus. De ce qui reste, il se crée un fort lien d'intimité : le chapeau, le bâton, les chaussures de marche, le sac à dos. Avec eux, le pèlerin accomplit ce qu'il n'avait pas imaginé accomplir quelques semaines auparavant. Il résiste aux douleurs aux pieds, à la fatigue, aux insécurités. Il ressent aussi de grandes joies et de profondes amitiés se forment dans

l'adversité et la fierté d'avoir tant parcouru. Les objets du pèlerin, avec lesquels il a tant vécu, se parent d'une originalité qui leur est propre. À la fin du périple, ils sont pénétrés d'une histoire et de la personnalité du marcheur. Ils ont une signification qui outrepassent leur fonction utile. À la manière de W. Benjamin, l'objet recouvre son « aura ». Enfin, de retour dans la vie quotidienne, l'authenticité de l'objet attestera du statut renouvelé de son propriétaire.

En suivant les pas de millions de pèlerins qui les ont précédés, les pèlerins portent égard à une tradition millénaire. Nul besoin, je crois, de partager une foi commune. L'esprit du Chemin semble transcender les croyances de chacun et lorsque les pèlerins foulent un chemin millénaire, ils acquiescent d'une tradition. Je crois qu'une motivation implicite, mais partagée de tous, se résume à cet appétit de regarder en arrière. Tourné vers le futur, le quotidien de la vie *normale* rejette la possibilité de consolider passé et avenir. L'adaptation que le sujet de la modernité tardive doit constamment réaliser, conséquence d'une société tournée vers le futur, n'a lieu qu'une fois sur le Chemin. Elle aboutit sur une crise que j'ai décrite précédemment et que plusieurs expérimentent lorsqu'ils cheminent sur une longue durée. Par sa simplicité, le Chemin délivre de « l'instabilité constitutive des conditions sociales et matérielles du contexte social [qui] impose aux individus une révision permanente de leurs attentes et une réinterprétation constante de leurs expériences vécues » (Rosa, 2010 : 147). La recherche d'absolu que manifestent certains pèlerins se trouve-t-elle paradoxalement dans la simplicité du pèlerinage? Certainement cette simplicité n'y est pas étrangère alors que le pèlerin, dépouillé de sa lecture de « l'ancien monde », a l'impression de vivre authentiquement : en vérité avec lui-même. Ses acquis, ses savoirs et convictions, sont considérés vrais et peuvent servir de socle afin de juger des informations nouvellement acquises sur le Chemin.

Loin des « coquilles vides » décrites par Arendt, le pèlerin vit donc une tradition. Je dis une tradition en opposition avec La tradition, car la pluralité des croyances m'oblige à évoquer une tradition subjectivée. Par ailleurs, la capacité d'adaptation de la tradition pèlerine me semble responsable de ses récents succès. Parce qu'elle est permissive, la tradition pèlerine n'impose pas une structure liminaire qui serait diamétralement opposée à la structure quotidienne. Au contraire, en autorisant un bricolage des croyances pèlerines, elle consent à chacun de vivre son expérience individuellement, tel que lui dicte sa soif. L'individu se retrouve dans un rare contexte où il estime détenir les compétences pour choisir librement. Si de grandes intimités se

gènèrent, si chaque jour le pèlerin reprend la route malgré la douleur, la fatigue et la chaleur, c'est parce que le pèlerin contemporain le choisit. Sa volonté seule semble responsable de son aboutissement. Peut-on parler d'un manque d'humilité? Peut-être qu'une certaine arrogance engage certains pèlerins dans cette course. Mais la course se transforme rapidement en flânerie, puis en Chemin qui dépasse l'orgueil de chacun. Puisqu'il avance sur une route tracée, le pèlerin est déterminé. Et paradoxalement, la lenteur de la marche le délivre de l'*immobilisme fulgurant* (Virilio, 1990) : cette impression d'immobilité qui incombe à celui qui pressent subir les incessantes transformations et nouveautés sociales.

Partie 6. Les obstacles à la *communitas*

Il serait faux de prétendre qu'une majorité de pèlerins font l'expérience de la *communitas*. Outre l'importance indéniable de la durée du voyage, souvent tronquée faute de temps de vacances disponible, il sera ici discuté des obstacles ciblés lors de ma recherche de terrain et qui font accroc à la *communitas* pèlerine. En premier lieu, j'ai noté un habitus de l'efficacité. Ensuite, une marchandisation du Chemin. Finalement, une superposition des cadres structurels par le numérique.

6.1 Habitus de l'efficacité

Le pèlerin-voyageur, ce marcheur qui renonce à son domicile pour plusieurs semaines, s'apparente au flâneur de W. Benjamin qui dérive nonchalamment au milieu d'une foule pressée « d'aller au-devant ». Comme le flâneur de Benjamin, le pèlerin-voyageur sert de contraste : sans être subversif, il se fait miroir, il permet de dévoiler ce qu'il n'est pas et ce qu'est le quotidien de tous. Le pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle subit une croissance accélérée depuis vingt-cinq ans, et cette croissance survient aux dépens des marcheurs au long cours. En effet, ils sont de plus en plus nombreux à considérer le Chemin telle une halte, une pause, au sein d'un horaire chargé par le travail et les tâches domestiques. Mon objectif n'est pas de critiquer le choix de ces individus qui exécutent la marche sur une courte durée. Force est de constater toutefois que ce flot de pèlerins-vacanciers métamorphose l'expérience pèlerine, et cela également pour les pèlerins-voyageurs qui les côtoient. Puisqu'ils sont de plus en plus nombreux à fréquenter les routes jacquaires, ils imposent un rythme précipité, un horaire strict

et souvent des aspirations sportives. Il est toutefois à noter que les aspirations sportives ne sont pas exclusives aux pèlerins-vacanciers.

J'ai pu constater une proportion significative de marcheurs, souvent entre trente-cinq et soixante ans, qui accomplissent le pèlerinage en vertu d'ambitions sportives. C'est notamment le cas de cette pèlerine, mi-cinquantaine et nouvellement retraitée, qui affirme marcher de même qu'elle vit son quotidien. Amatrice de triathlon, elle juge la lenteur ennuyante, voire éreintante : « la marche, si elle n'est pas vivement cadencée, permet de se poser trop de questions et rend fou ». Pour éviter les nombreuses pensées qui émergent lors de la marche, elle compte ses pas jusqu'à ce qu'elle en oublie le nombre, puis recommence. Visiblement, cette pèlerine, en saturant sa pensée par le calcul, se refuse une jonction corps-esprit qu'expérimentent certains pèlerins. Expérience similaire pour une jeune pèlerine française qui, sans un rythme soutenu, affirme expérimenter un sentiment de frustration. Une cadence soutenue est nécessaire pour ressentir un bien-être général, disent-elles. De ces deux exemples, qui symbolisent un nombre important de pèlerins, une hypothèse se profile : y a-t-il analogie entre une ambition sportive lors de la marche et un habitus de l'efficacité et de la vitesse? Sans doute, un contexte rituel perméable autorise une pénétration du quotidien au sein de la liminarité rituelle. Bien que l'individualisation du croire sur le Chemin constitue une force d'attraction du pèlerinage, il tient aussi lieu de faiblesse, puisque le jalonnement de l'anti-structure est insuffisamment systématisé pour refouler l'introduction des valeurs de la structure en son sein. Or, le quotidien *normal* est caractérisé par un horaire aux exigences croissantes, notamment dans le milieu professionnel, mais aussi lors des loisirs de plus en plus imprégnés des valeurs de devoir, d'obligation et d'accomplissement que l'on attribuait autrefois au domaine du travail. Conséquence de cette porosité anti-structurelle, je crois qu'il n'est pas surprenant d'observer les valeurs d'obligation et de performance parmi les pèlerins qui cheminent vers Compostelle.

6.2 La marchandisation du Chemin

Une incontestable marchandisation des principales routes vers Compostelle se produit depuis une décennie. En France, les tarifs grimpent cycliquement. Chaque année, le coût du lit en dortoir augmente, des gîtes toujours plus luxueux ouvrent leurs portes, et les demi-pensions (lit, repas du soir et petit-déjeuner) sont plus courantes que les traditionnels *donativo*. En France

comme en Espagne, il est dorénavant possible de faire transporter les bagages par des entreprises privées de transport. Les mêmes entreprises offrent aussi aux pèlerins, blessés ou en retard selon leur horaire, d'être transféré d'une ville-étape à une autre. Le constat suite à quelques discussions avec des employés d'une entreprise de transport de bagages est sans équivoque : le marché est indéniablement lucratif. En Espagne, des vendeurs distribuent, à même le sentier, des prospectus afin de vanter tel restaurant, tel gîte, ou tel centre de massothérapie. Lorsque la logique du marché s'empare des interstices de la société, elle confirme son vaste appétit, au grand dam de nombreux pèlerins qui contestent la réduction du Chemin à un objet de marchandise.

L'aporie de la marchandisation du Chemin se manifeste par les nombreuses protestations pèlerines malgré les exigences croissantes au sein de cette même population. En effet, de nombreux hospitaliers affirment que d'année en année les requêtes pèlerines se font plus capricieuses. Ils mettent en cause la popularité du Chemin suite aux récentes œuvres littéraires et cinématographiques qui idéalisent son parcours (Se référer au roman : *Le pèlerin de Compostelle* de Paolo Coelho (1987), et les films : *Saint-Jacques la Mecque* (2005), *Les Chemins de Compostelle* (2015), *The Way* (2010)). Zapponi confirme l'imaginaire fort répandu d'une métamorphose identitaire faisant ombrage aux efforts et l'humilité qui précèdent inévitablement ladite métamorphose. Cet imaginaire « biographique-initiatique », orgueilleuse ambition, rejette la possibilité « de ne pas être à la hauteur », c'est-à-dire de s'adapter aux circonstances qu'oppose le Chemin. Par conséquent, ils sont plus nombreux qu'autrefois à réclamer quantité de services et commodités aux fins d'adapter le Chemin à leurs limites, plutôt que l'inverse.

6.3 La transposition des cadres structurels

L'utilisation largement répandue des appareils numériques au sein de la communauté pèlerine oblige à tenir compte, d'une part de leurs répercussions sur l'expérience du Chemin, et d'autre part de considérer leur importance dans le quotidien *normal* tandis que beaucoup sont incapables de délaissé leur téléphone portable les premières semaines, voire lors du périple en entier. La généralisation des appareils numériques engendre de nouveaux enjeux sociaux, notamment : une transposition sans précédent des cadres structurels. Présentée autrement,

l'utilisation massive des appareils numériques contribue à la porosité des frontières structurelles. Le caractère inégalé de la transposition des cadres structurels par le numérique réside dans sa capacité d'actualiser, par la simulation, une réalité autre que la réalité vécue sensoriellement par le sujet. En ce sens, il devient subjectivement possible d'éprouver plusieurs réalités à la fois : une réalité physique et une réalité numérique. Quelles sont les répercussions de cette possibilité de naviguer entre plusieurs réalités?

Le *Time Pressure Paradox*, concept de Wajcman évoqué au second chapitre, nous explique que le numérique œuvre à la pénétrabilité des sphères temporelles, tels le travail et le temps libre, rigidement fragmentées depuis la révolution industrielle. Une étude canadienne, *From 9 to 5 to 24 and 7 : How Technology Redefined the Work Day* (2006), citée par Wajcman, nous informe que les appareils numériques mobiles sont fréquemment définis selon leur emploi « d'extension du travail » (*work extending technology*) alors que près des deux tiers des cadres confirment faire usage de leur téléphone portable à la maison (Wajcman, 2015 : 141). Wajcman tempère toutefois ces études, puisque ses propres données laissent croire qu'une majorité de travailleurs utilisent leur téléphone intelligent pour des motifs familiaux lorsqu'ils quittent le travail : « seulement 3% des communications hors travail seraient concernées par le travail » (Wajcman, 2015 : 144). L'utilisation appréciable du téléphone intelligent parmi les cadres résulterait, dit-elle, d'exigences considérables à l'égard de cette catégorie de professionnels. Sans doute, le téléphone intelligent n'est qu'un moyen supplémentaire de poursuivre les tâches professionnelles à la maison, auxquelles s'adonnait déjà cette catégorie de travailleur (Wajcman, 2015 : 144). Par conséquent, le portrait relatif aux répercussions des appareils numériques mobiles sur le quotidien est encore incertain, par suite de résultats régulièrement contradictoires. En dépit d'un portrait chaotique, j'ajoute que mes observations confirment une porosité des réalités accentuée par le numérique.

Sur le Chemin, il est rare de rencontrer un pèlerin sans téléphone ni guide. Moins exceptionnellement, on croise un pèlerin qui n'utilise plus son guide, et peu son téléphone, souvent le soir pour contacter famille et amis. Ces deux pèlerins idéaltypiques constituent, selon moi, ceux qui ont bravé et conquis la crise pèlerine. Avant la crise, on consulte rituellement guide et téléphone afin de rigoureusement planifier chaque tronçon de la route. Cette planification témoigne, je crois, d'une insécurité. Une insécurité informationnelle, un manque

de connaissance de soi et du monde, palliée par une consultation excessive du téléphone portable en particulier. Ce n'est que suite à l'expérience du *flow*, seuil de la *communitas*, que les pèlerins délaissent progressivement leur téléphone et guide qui, somme toute, sont des objets qui garantissent une apparente stabilité, une tentative de contrôler l'environnement extérieur.

L'insécurité informationnelle n'explique pas tout. Je crois que la force d'attraction du numérique réside dans sa capacité à transposer plusieurs réalités au sein d'une seule réalité. En faisant « venir le monde à l'individu », le numérique ne fait pas que simuler des images, des sons et des informations. Il transpose aussi un réseau. Un ensemble de relations interpersonnelles qui sont dorénavant accessibles instantanément en tout lieu, ou presque. Mais la transposition de réalités ne se fait pas sans heurts. Puisque la capacité de réception et d'analyse d'information est cognitivement limitée, la transposition atténuée, du point de vue du sujet, chacune des réalités transposées. Les propos de Wajcman corroborent cette affirmation lorsqu'elle affirme que la « connectivité permanente » fait de l'individu un être à la fois omniprésent et absent, car diffus. Dès lors qu'il est incessamment possible « d'ouvrir une porte sur un autre monde », le moindre écueil face à l'altérité du monde accentue le risque d'une dissipation de la concentration par la fuite au sein d'une réalité numérique. En effet, la confrontation à la matière requiert effort et adversité et ne constitue pas toujours le choix évident. Pourtant, comme il a été démontré au préalable, la confrontation est nécessaire afin de mieux se connaître et estimer le monde. Par conséquent, la fuite, ou le rejet de la confrontation, amplifie les lacunes informationnelles faute d'écho entre soi et le monde et contribue à consolider la dépendance à l'égard des appareils numériques. Présenté autrement, un rapport intense avec les objets de virtualisation est à l'origine d'une confusion entre l'ici et l'ailleurs : les informations fournies par le numérique interférant, parfois en contradiction, avec la réalité sensorielle. Partant, la capacité d'adaptation est sabotée alors que l'individu est en mesure de faire, au moins partiellement, abstraction des contraintes du milieu physique dans lequel il se trouve physiquement.

6.4 Dénier de l'ennui et contemplation

Faire abstraction de l'altérité du monde entraîne-t-il un déni de l'ennui? La possibilité de fuir vers une réalité prédéterminée plutôt que de subir un état d'ennui fait-elle oublier que

l'ennui ou la lassitude ne sont pas des états de mal-être? La société de l'accélération, où l'individu *désenchanté* a l'impression *de ne pas être maître de son temps* (Rosa, 2010), n'a-t-elle soif que de répit? Dans *Dialectique de la durée*, Bachelard affirme que le repos « est inscrit au cœur de l'être », et retirer une valeur substantielle de notre être requiert un état contemplatif : une interruption de la nouveauté au profit d'une absorption de l'instant présent. L'impossibilité de prendre pleine mesure du « temps qui passe » dans les sociétés de l'accélération contreviendrait à la nécessité humaine de « regarder la vie », ce moment contemplatif charnière où l'individu parvient à reconstituer et donner sens à ses actions (Bachelard, 1980 : 40). Par conséquent, l'absorption contemplative est réminiscence, par opposition à « l'amnémossynie » qui est absence de mémoire. En effet, la contemplation offre le recul nécessaire dans le but d'inscrire le geste au sein de l'habitude, c'est-à-dire de joindre passé et futur en donnant sens au premier aux fins du second. Plus la trajectoire du geste fluctue, plus longue est la durée de repos indispensable. La poétique bachelardienne nous enseigne que l'absence de recul entre les volontés sabote la construction du souvenir, sans quoi le souvenir flotte parmi quantité de souvenirs autonomes qui ne peuvent faire sens entre eux (Bachelard, 1980 : 47).

En s'arrimant sur la pensée de Bachelard, il semble que la démarche pèlerine offre le recul nécessaire à la reconstruction des souvenirs, donc à la consolidation d'une trame narrative cohérente du point de vue du sujet. Bachelard postule que l'habitude, qui procède de la répétition, permet l'association de l'ancien et du nouveau. Par exemple, la répétition de chacun des pas fait écho au précédent. Pourtant, le geste répété n'est jamais identique au précédent. Il s'inscrit dans la continuité qu'est l'habitude, tandis que l'infime part de nouveauté s'amalgame au geste antérieur. La marche, activité méditative par excellence, permet au changement de survenir progressivement et ainsi, par la répétition, induire une liaison entre passé et futur au sein de l'esprit du sujet.

Conclusion

Partie 1. En résumé

La démarche employée lors de cette recherche est à la fois sociologique, anthropologique, psychologique et phénoménologique. Arrimée à la sociologie de l'accélération d'Hartmut Rosa, à l'anthropologie symbolique de Victor Turner, à la psychologie de Csikszentmihalyi, puis à la poétique phénoménologique bachelardienne, la finalité de cette recherche est de comprendre les répercussions individuelles de phénomènes dont la portée est sociale. La logique déductive de cet argumentaire s'amorce avec la prémisse que notre époque est caractérisée par une accélération sociale fulgurante. Afin de comprendre les effets de cette accélération sur le sujet, j'ai opté pour l'analyse d'un rite de passage aux marges de cette société d'accélération. Les pèlerinages ont, affirment Turner et Turner (1978), au même titre que de nombreux rituels, une valeur fonctionnelle au sein de la société d'où ils émergent, et constituent un « commentaire méta-social » de celle-ci. Aujourd'hui, avec la sécularisation des rites et de la société en général, il serait plus approprié de parler de *commentaire social* uniquement, puisque le lien métaphysique lors des rituels, c'est-à-dire l'interaction avec les entités surnaturelles, s'est désagrégé, voire rompu.

Cette recherche n'a pas la prétention d'offrir un commentaire exhaustif d'une société en accélération. Au contraire, ses efforts convergent sur le sentiment de présence qu'affirment ressentir les pèlerins au seuil de la *communitas*. Avec le concept de *flow*, j'ai offert une piste de réponse à cette impression de présence. En effet, les *flow activities*, qui incluent les rituels et la marche, poussent l'individu à se recréer à travers le défi, l'adversité et l'accomplissement. Au cours de l'épreuve, l'individu est amené à se dépasser : tout entier il s'affirme. Lors du *flow* son niveau d'engagement au moment présent est entier (Turner et Turner, 1978 : 256). Autrement dit, son esprit est entièrement dédié à l'activité qui a cours, en l'occurrence le rituel pèlerin. Lorsque complètement absorbé par l'activité qui se déroule, alors seulement peut-il se sentir présent : sa personnalité s'actualise. D'où la gratifiante impression de bien-être lors des *flow activities*.

En contraste au sentiment de présence évoqué par les pèlerins, j'ai ciblé les processus au cœur de la société de l'accélération qui semblent faire obstacle au *flow*. Puisque le *flow* témoigne d'un sentiment de présence, inévitablement les obstacles au *flow* atténuent la présence. Les principaux phénomènes responsables d'une atténuation du *flow* discutés dans ce mémoire sont : une désensualisation et une décontextualisation induites par la technique et les technologies, ainsi qu'un rythme d'obsolescence croissant des structures sociales et des savoirs utiles à la vie au quotidien.

En somme, nous avons vu que la *communitas* pèlerine offre effectivement une prise de conscience de soi et du monde. Cette prise de conscience résulte d'une meilleure connaissance de soi, de ses capacités et limites. Par conséquent, lors de la *communitas*, le pèlerin sait estimer réalistement ses compétences et agir selon ses aptitudes. Cette confiance en sa capacité d'agir l'amène à... agir, d'où le sentiment de présence, ou de *self-involvement* pour paraphraser Turner et Turner, ressenti lors de la *communitas*. Enfin, nous avons vu, pour les raisons énumérées ci-dessus, que l'expérience de la société de l'accélération diffère de l'expérience de la *communitas* dans la mesure où la première semble faire obstacle à cette prise de conscience de soi et de son environnement.

Partie 2. En guise d'ouverture

Ce portrait, aussi exact puisse-t-il être, n'est cependant pas exhaustif. Dans *The Wellness Syndrome* (2015), Carl Cederström et André Spicer, chercheurs en comportement organisationnel, font le constat d'une société obsédée par le bien-être : la société bio-morale. La société bio-morale, disent-ils, condamne les attitudes pessimistes, apathiques ou culpabilisantes. Inversement, la société bio-morale s'accompagne d'une injonction au bonheur. Le problème, selon les auteurs, n'est pas uniquement dans cette obligation au bonheur, mais de son occurrence au sein d'une société individualisée : dès lors, il revient à l'individu la faute de contrevenir à cette injonction. Par conséquent, la société bio-morale délègue à l'individu la responsabilité de ses succès et de ses échecs également. La bio-moralité, comme le terme l'indique, suppose une prise en charge du bonheur par le corps. Autrement dit, tous les efforts devraient, idéalement, converger vers une meilleure apparence, une bonne santé, une bonne forme physique, une alimentation saine, qui témoignent d'un comportement exemplaire. Concrètement, les auteurs

citent en exemple la prolifération des centres d'entraînement sportifs, des cours de relaxation tel le yoga, des livres qui portent sur le développement personnel, etc. De plus, cette obsession pour le corps s'investit d'une incessante compétition entre soi-même et autrui et témoigne de l'isolement que subit le sujet moderne. Tourné vers lui-même, le sujet peine à détourner son regard vers l'extérieur : il est engagé dans une course qu'il ne peut remporter. Or, le problème que les auteurs soulignent est l'individualisation de cette course. Puisque chacun est engagé dans sa propre course, cette dernière ne fait sens que pour le sujet concerné.

À l'instar des activités pèlerines, ces activités autovalorisantes, ou « narcissiques », décrites dans *The Wellness Syndrome* sont des *flow activities*. Leur teneur hédoniste révèle toutefois une valeur manquante : la solidarité. Cette dimension, dans mon mémoire, je ne l'ai que superficiellement abordée. Selon Csikszentmihalyi, l'efficacité des *flow activities* tient notamment de leur capacité à tisser un lien entre l'ordre social et l'ordre méta-social, c'est-à-dire surnaturel. Par conséquent, les *flow activities* sont d'autant efficaces lorsqu'elles ont un caractère social : les sports en équipe, le théâtre, les rituels. Par exemple, pendant le pèlerinage, je crois qu'une large proportion du bien-être que ressentent les pèlerins s'explique par l'adversité partagée. L'expérience vécue s'enrichit d'abord d'une dimension collective qui elle-même amplifie le sentiment de s'engager dans une entreprise qui transcende chacun de ses participants. Sans cette dimension collective, il est pertinent de croire que les *flow activities* s'accompagnent, à long terme, d'un sentiment de désorientation ou de superficialité, puisqu'elles sont privées d'un « ordre méta-social » qui les accompagnait autrefois. Au contraire, dit Csikszentmihalyi, les *flow activities* sécularisés actuels, qui tendent à remplacer les rituels religieux du passé, sont pratiqués de manière hédoniste : « on s'attend [de ces activités] qu'elles nous procurent un sentiment physique ou mental de bien-être, sans pour autant nous rapprocher des entités surnaturelles » (Csikszentmihalyi, 1990 : 77).

La question qui se pose, à la lumière de ce raisonnement, concerne la viabilité de la structure sociale actuelle. Lorsque Csikszentmihalyi confirme le besoin pour l'homme d'adhérer à un ensemble de croyances dont la portée est méta-sociale, il semble pertinent de croire que la sécularisation des rites et l'individualisation des croyances sont responsables, au moins partiellement, d'une perte de sens du sujet contemporain. La société contemporaine est-elle anémique? Les maladies du 21^{ème} siècle; anxiété, dépression, *burn-out*, tendent à confirmer un

défaut de structure, à tout le moins un défaut d'une cosmogonie en cohérence avec la structure. Ce à quoi Turner et Turner ajouteraient : une absence de structure entraîne systématiquement une recrudescence de l'anti-structure qui, ultimement, tiendra lieu de la structure qu'elle a autrefois suppléée. Le problème de la société contemporaine serait donc celui d'une société qui admet ses lacunes : la méditation pour une société accélérée, l'activité physique pour une société sédentaire, etc. Or, l'obsession pour le corps et le bien-être que mettent en lumière Spicer et Cederström confirme-t-elle que la *communitas* est inaccessible lorsqu'on la cherche trop? Lorsqu'on pense connaître les conditions rationnelles qui disposent à son émergence, néglige-t-on la soif humaine de mysticisme? La quête de vérité, d'absolu, qu'une proportion grandissante de pèlerins entreprend chaque année m'oblige à considérer les limites de la rationalité.

Bibliographie

ABDEL-MALEK, Anouar. 1967. *La sociologie du « temps libre » et le devenir de l'homme* « Thèses préliminaires ». In : L'homme et la société. No. 4. pp. 153-164.

ABÉLÈS, Marc. 2006. *Politique de la survie*. Flammarion. Paris. 241 pages.

ADAM, Barbara. 2003. *Reflexive Modernization Temporalized*. In : Theory, Culture & Society. Vol. 20. No. 2. pp. 59-78.

APPADURAI, Arjun. 1990. *Disjuncture and Difference in the Global Economy*. In : Theory, Culture & Society. Vol. 7. No. 2. London, Newbury and New Delhi. pp. 295-310.

ARENDT, Hannah, trad. Patrick Lévy. 1972. *La crise de la culture*. Gallimard. Paris. 380 pages.

AUBERT, Nicole. 2003. *Le culte de l'urgence*. Flammarion. Paris. 375 pages.

BACHELARD, Gaston. 1980. *La dialectique de la durée*. Paris: Presses universitaires de France. 150 pages.

BACHELARD, Gaston. 1994. *L'intuition de l'instant [Suivi de Introduction à la poétique de Bachelard]*. Librairie générale française. Paris. 149 pages.

BAIER, Lothar, trad. Marie-Hélène DESORT. 2002. *Pas le temps ! Traité sur l'accélération*. Actes Sud. Arles. 221 pages.

BASTIEN, Soulé. 2007. *Observation participante ou participation observante? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales*. In : Recherches qualitatives. Vol. 27. No. 1. pp. 127-140.

BENJAMIN, Walter. 1939. *Paris, capitale du 19^{ème} siècle*. In : Le livre des Passages Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. pp. 60-77.

BENJAMIN, Walter. 2010. *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. Prism Key Press. Lexington. 49 pages.

BERMAN, Marshall. 1988. *Solid Melts into Air : The Experience of Modernity*. Penguin Books. New York. 383 pages.

BLANCHET, Alain et Anne GOTMAN. 2007. *L'enquête et ses méthodes*. Armand Colin. Paris. 126 pages.

BOISSIERE, Anne. 2003. *La reproductibilité technique chez Walter Benjamin*. In : Revue DEMéter. Université de Lille-3. URL : www.univ-lille3.fr/demeter/copie/boissiere.pdf. 12 pages.

BUSCH, Charlotte. 1968. *La méthode budget-temps. Analyse d'une recherche soviétique*. In : Population. 23^e année. No. 1. pp. 35-60.

CANZLER, Weert, et al. 2008. *Tracing Mobilities. Towards a Cosmopolitan Perspective*. Ashgate. London. 193 pages.

CASTELLS, Manuel. 2010. *The Rise of the Network Society*. Blackwell Publishers. Malden. 556 pages.

CEDERSTRÖM, Carl et André Spicer. 2015. *The Wellness Syndrome*. Polity Press. Malden. 163 pages.

CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly. 1990. *Flow : The Psychology of Optimal Experience*. Harper & Row. New York. 303 pages.

DEFLEM, Mathieu. 1991. *A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis*. In : Journal for the Scientific Study of Religion. No. 30. pp. 1-25.

DE MARTINO, Ernesto, trad. Marc Baudoux. 1999. *Le monde magique*. Sanofi-synthélabo. Paris. 593 pages.

- ENGAMMARE, Max. 2004. *L'ordre du temps. L'invention de la ponctualité au 16^{ème} siècle*. Librairie Droz. Genève. 263 pages.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*. Gallimard. Paris. 427 pages.
- FOUCAULT, Michel. 1975. *Surveiller et punir* (éd. 1998). Gallimard. Paris. Chapitre 3 : Le contrôle des activités. 360 pages.
- FOGEL, Jean-François et Bruno, PATINO. 2013. *La condition numérique*. B. Grasset. Bussière. 212 pages.
- FUKUYAMA, Francis. 1989. *La fin de l'histoire?*. In : *Commentaire* 1989/3. No. 47. pp. 457-469.
- GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture : Selected Essays*. Basic Books. New York. 470 pages.
- GELL, Alfred. 1992. *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images* (éd. 2001). Bloomsbury Academic. London. 341 pages.
- GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine. 1999. *Le crépuscule du grand voyage : les récites des pèlerins à Jérusalem (1458-1612)*. Champion. Paris. 1034 pages.
- GROS, Frédéric. 2011. *Marcher, une philosophie*. Flammarion. Malesherbes. 308 pages.
- GROSSIN, William. 1974. *Les temps de la vie quotidienne*. Mouton & Co. Paris. 413 pages.
- HALL, Edward T, trad. Anne-Lise Hacker. 1984. *La danse de la vie* (éd. 1992). Édition du Seuil. Paris. 282 pages.
- HARVEY, David. 1989. *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Blackwell. Oxford. 378 pages.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1999. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Flammarion. Paris. 289 pages.
- KERN, Stephen. 1983. *The Culture of Time and Space 1880-1918*. Harvard University Press. Cambridge. 372 pages.
- KESSELRING, Sven. 2008. *Tracing Mobilities : Towards a Cosmopolitan Perspective*. Ashgate. Aldershot and Burlington. 193 pages.
- KUBEY, Robert et Mihaly CSIKSZENTMIHALYI. 2004. *Television Addiction is No Mere Metaphor*. In : *Scientific American Mind*. January 2004. pp. 48-55.
- KUBISZ, Marzena. 2014. *Resistance in the Deceleration Lane. Velocentrism, Slow Culture and Everyday Practice*. Peter Lang Edition. 220 pages.
- LANG, Annie. 2000. *The Limited Capacity Model of Mediated Message Processing*. In : *Journal of Communication*. Winter 2000. pp. 46-70.
- LAY, Maxwell G. 1992. *Ways of the World : A History of the World's Roads and of the Vehicles that Used them*. Rutgers University Press. New Brunswick. 377 pages.
- LEFEBVRE, Henri. 1992. *Éléments de rythmanalyse : Introduction à la connaissance des rythmes*. Éditions Syllepse. Paris. 116 pages.
- LEVINE, Robert et Stephen REYSEN. 2014. *People, Culture, and Place : How place predicts helping toward strangers*. Peter J. Rentfrow. Washington. pp. 241-260.
- LIVET, Georges. 2003. *Histoire des routes et des transports en Europe : des chemins de Saint-Jacques à l'âge d'or des diligences*. Presses universitaires de Strasbourg. Strasbourg. 608 pages.
- MALHERBE, Michel. 2012. *D'un pas de philosophe en montagne*. VRIN. Paris. 294 pages.

- MARTINEAU, Stéphane. 2005. *L'observation en situation : enjeux, possibilités et limites*. In : *L'instrumentalisation dans la collecte de données*. Université du Québec à Trois-Rivières. pp. 5-17.
- MOORE, Barrington. 1978. *Injustice : The social Bases of Obedience and Revolt*. Chap. 5 : German workers in the revolution of 1848. Sharpe. New York. pp. 126-167.
- MURRAY, Michael. 2014. *The Cultural Heritage of Pilgrim Itineraries : The Camino de Santiago*. Institute of Spatial and Environmental Planning. Queen's University. Belfast. 60 pages.
- NANCHEN, Gabrielle. 2008. *Compostelle, de la reconquista à la réconciliation*. Éd. Saint-Augustin. Langres – Saints-Geosmes. 269 pages.
- PRONOVOST, Gilles. 2015. *Sociologie du loisir, sociologie du temps*. In : *Temporalités* [En ligne], No. 20. Mis en ligne le 25 février 2015. Consulté le 10 mars 2016. URL : <http://temporalites.revues.org/2853>. 16 pages.
- ROBERGE, Martine. 2014. *Rites de passage au 21^{ème} siècle. Entre nouveaux rites et rites recyclés*. Presses de l'Université Laval. Québec. 203 pages.
- ROSA, Hartmut, trad. Renault, Didier. 2010. *Accélération une critique sociale du temps*. Paris: La Découverte. 486 pages.
- ROSA, Hartmut, trad. Chaumont, Thomas. 2012. *Aliénation et accélération: vers une théorie critique de la modernité tardive*. La Découverte. Paris. 152 pages.
- SEGALEN, Martine. 2005. *Rites et rituels contemporains*. Éditions Nathan. Paris. 126 pages.
- TURKLE, Sherry. 2012. *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Basic Books. New York. 360 pages.
- TURNER, Edith et Victor TURNER. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Basil Blackwell. Oxford. 281 pages.

TURNER, Victor. 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Aldine Publishing Company. Chicago. 213 pages.

TURNER, Victor, trad. Gérard Guillet. 1990. *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Presses Universitaires de France. Paris. 206 pages.

VAN GENNEP, Arnold. 1981. *Les rites de passage. Étude systématique des rites*. A. et J. Picard. Paris. 288 pages.

VINAS-THÉRON, Florence. 2000. *Quel tempo pour la modernité? Réflexion menée à partir des écrits de Georg Simmel et de quelques écrivains du tournant du 19^{ème} siècle*. In : Rythmes. Histoire, littérature. Presses universitaires de la Méditerranée. Montpellier. pp. 171-188.

VIRILIO, Paul. 1990. *L'inertie polaire*. C. Bourgois. Paris. 168 pages.

WAJCMAN, Judy. 2015. *Pressed for Time. The Acceleration of Life in Digital Capitalism*. University of Chicago Press. Chicago and London. 215 pages.

WEBER, Max. 2002. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Flammarion. Paris. 394 pages.

WRIGHT MILLS, Charles. 1963. *Power, Politics and People : The Collected Essays of C. Wright Mills*. Oxford University Press. New York. 657 pages.

ZAPPONI, Elena. 2010. *Le pèlerinage vers Saint-Jacques-de-Compostelle*. Archives de sciences sociales des religions. [En ligne]. Mis en ligne le 5 octobre 2010. Consulté le 6 janvier 2014. URL : <http://assr.revues.org/21855>. pp. 73-87.

ZAPPONI, Elena. 2011. *Marcher vers Compostelle. Ethnographie d'une pratique pèlerine*. L'Harmattan. Paris. 262 pages