



Note de Recherche¹

Éric BOUTROY*

La professionnalisation des guides népalais

Quelques réflexions autour de la réappropriation du tourisme de montagne

Comme l'ont montré un certain nombre de travaux suggestifs, le sport constitue un observatoire privilégié des processus de contacts culturels. La bigarrure des formes de diffusion et de réinvention des pratiques ludiques témoigne ainsi du caractère extrêmement complexe des phénomènes d'emprunts culturels : l'indianisation du cricket en Inde [Appadurai, 2005], la réappropriation ethnique différenciée du rugby et du football dans les îles Fidji [Darbon, 2003], la créolisation du football et du polo en Argentine [Archetti, 1995], l'indigénisation créative du basket-ball chez les Navajos [Allison, Lueschen, 1979], voire le détournement du cricket par les Trobriandais [Leach, 2002] ou du football chez les Gahuku-Gama [Lévi-Strauss, 1962, p. 46-47] en représentent quelques exemples significatifs. Une telle diffusion contrastée est aujourd'hui appuyée par un double mouvement de touristification du sport et de sportification du tourisme². Symptomatique de ce croisement, l'essor du tourisme dit « d'aventure » peut être considéré comme une forme singulière de tourisme

* Anthropologue, chargé d'enseignement à l'Université d'Aix-Marseille, mailto:boutroy@mmsh.univ-aix.fr.

1. Ce texte présente les premiers éléments d'une nouvelle recherche commencée après la soutenance de ma thèse en 2004. L'enquête étant encore dans une phase exploratoire, le propos a avant tout une teneur programmatique.

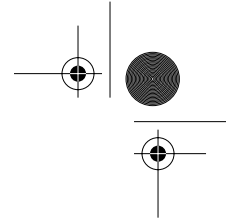
2. Anne Doquet a par exemple suggéré comment le tourisme culturel en pays Mandingue (Mali) avait intégré une dimension sportive à travers la promotion de l'escalade [Doquet, 2003].

culturel. D'abord parce que la dimension « sportive » renvoie à un phénomène social largement porteur de valeurs, de conduites et de représentations partagées [Guttmann, 1978], depuis la célébration du record et des exploits jusqu'à la patrimonialisation de haut-lieux sportif³. Surtout, cette forme de voyage sportif est largement ancrée dans l'imaginaire occidental de l'aventure [Venayre, 2002] dont elle recycle certains *topos* (écologique avec le recherche de la *wilderness*, ethnique avec une quête exotique de peuples « authentiques » [voir Urbain, 1991]). Dans ce champ de recherche encore trop peu exploré, l'alpinisme fait largement figure de *terra incognita*. Pourtant il s'agit assurément d'une activité voyageuse et mondialisée, et ce depuis ses origines. Il ne faut pas oublier que l'invention de l'alpinisme entre le XVIII^e et le XIX^e siècle ne fut pas le fait des populations montagnardes, mais celui de touristes aisés (issus notamment de Grande-Bretagne) qui forgèrent et importèrent des usages et des représentations inédits de la haute montagne. Cette dimension « touristique » n'a fait depuis que se déplacer au fur et à mesure que les alpinistes se sont ouverts aux montagnes du monde et, bon gré mal gré, à des populations avec lesquelles se sont établis des échanges plus ou moins soutenus. Par ailleurs, si la vieille Europe constitue le foyer historique avéré⁴ d'une pratique qui s'est depuis transformée et diversifiée, force

3. Par exemple, la fréquentation massive de la région des Annapurna par les alpinistes et les trekkers français tient en partie à l'importance dans la mémoire collective de l'épopée de la conquête de l'Annapurna I en 1950 [Sacareau, 1999].

4. Il ne s'agit pas ici de remmancher la conception monogénétiq ue du diffusionnisme de l'école de Vienne. Toutefois, comme l'a montré Jean-Pierre Digard [2005] à partir du cas de la technique équestre de la monte à califourchon, il arrive que certaines pratiques se dispersent et se renouvellent à partir d'un foyer historique incontestable.





est de constater que l'engouement sportif pour l'ascension des cimes a progressivement essaimé dans un nombre croissant de sociétés. Mais du Pérou au Japon, de l'Inde à la Corée, la diffusion de l'alpinisme s'est opérée dans des situations de contact bien différentes et a fait l'objet de formes nuancées de remaniements et d'acclimatations culturelles, favorisées par le caractère faiblement codifié et institutionnalisé de ces voyages sportifs⁵.

Sans tomber dans certains excès universalistes d'une approche symboliste un peu trop débridée, on peut convenir que la montagne fait partie de cette classe d'objets que Lévi-Strauss a pu qualifier de bons à penser [Toufin, 1988]. De fait, au-delà de représenter une source avérée de développement socio-économique, la diffusion du tourisme alpinistique implique souvent une confrontation avec des pratiques et des conceptions singulièrement différentes (du monde, de la (sur)nature, du danger...) et peut mettre en jeu des (re)configurations symboliques et cognitives importantes. De ce point de vue, les travaux ethno-historiques [Loux, 1988 ; Bellefon, 2003] sur les premiers guides montagnards dans les Alpes et les Pyrénées ont montré ce que le développement de l'alpinisme pouvait avoir de restructurant pour l'économie locale, les statuts autochtones comme les représentations de la haute montagne. Mais ils ont aussi indiqué plus finement la manière dont certains « traits » culturels (par exemple les techniques d'escalade ou les façons d'accompagner les touristes) avaient été accommodés et repensés en fonction des usages traditionnels (par exemple, instauration d'un tour de rôle calqué sur les modalités de gestion communautaire des terroirs et des tâches collectives). Non sans occulter la possible asymétrie des contacts, il se confirme que la rencontre touristique et les activités nouvelles qu'elle suscite n'ont rien d'un simple phénomène d'altération, d'imposition ou d'emprunt. Au contraire, elle s'intègre nécessairement dans des dynamiques (locales et globales), suscite des réinterprétations variables au sein des systèmes socio-culturels en présence et ne peut être comprise que de manière dialogique et constructiviste.

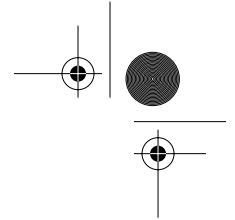
5. L'alpinisme échappe aux aspects « universalisants » [Darbon, 2002] – réglementation stricte, compétition officielle, haute standardisation – caractéristiques des loisirs sportifs « classiques ».

Dans cette perspective et dans le prolongement d'une précédente recherche centrée sur les adeptes occidentaux des voyages « aventureux » en Himalaya [Boutroy, 2004], j'ai commencé à déplacer mon attention vers les acteurs (locaux, mais aussi étrangers – par l'étude de réseaux impliqués dans la diffusion sportive) les plus engagés dans le développement du tourisme alpinistique au Népal, destination devenue en quelques décennies le cœur effectif et symbolique de l'himalayisme et du trekking⁶.

Les expéditions emploient aujourd'hui encore un grand nombre d'auxiliaires locaux, depuis les simples porteurs ou *coolies* (tâche traditionnelle en Himalaya), jusqu'aux adjoints logistiques (cuisinier, *sirdar i.e.* leader de l'équipe d'accompagnement, et en amont les responsables d'une agence locale) ou techniques (*climbing sherpa i.e.* assistant en altitude, guide accompagnateur). « Moi j'ai cru longtemps, dans mes "expés", que les Népalais avaient du plaisir à venir en montagne. Mais le sherpa qui fait des portages en haute montagne, il déteste ! Je l'ai appris tard. Une fois j'ai questionné les sherpas. Ils me disent "Je déteste venir ici". "Mais pourquoi tu viens ?" "Parce que je dois surélever ma maison... Parce que j'ai un fils et je vais pouvoir le mettre à l'école"... Et un de mes beaux-frères, le plus grand de mes beaux-frères, qui est monté à l'Everest un jour. Il me dit "Je pleure des fois". La peur, la souffrance, tout. Il faut le dire. Ils détestent la haute montagne ». Ancien himalayiste aujourd'hui marié avec une Népalaise (une ancienne porteuse

6. De manière extensive, j'ai débuté un recueil de données à l'automne-hiver 2002 notamment en accompagnant durant quelques semaines plusieurs guides népalais dans leurs activités professionnelles ou dans leur quotidien à Kathmandou et en recueillant des témoignages de responsables d'agences locales spécialisées dans l'alpinisme. J'ai ensuite de 2003 à 2005 effectué une série d'entretiens avec des guides français impliqués auprès des alpinistes népalais et organisé deux tables-rondes en France sur ce sujet. Je dispose enfin d'un matériel de première main recueilli par une jeune chercheuse qui, durant l'été 2004, a accompagné trois Népalais venus suivre une formation avancée à l'École Nationale de Ski et d'Alpinisme à Chamonix (qu'il me soit permis ici de remercier Laetitia Dézier pour sa disponibilité). La recherche entre actuellement dans une phase de travail de terrain intensif [voir *infra*].





montagnarde) et vivant à Kathmandou, Henri indique que l'alpinisme fait d'abord au niveau local l'objet d'une réappropriation instrumentale. C'est ce qu'exprime sans ambages Apa Sherpa, guide spécialisé dans les plus hautes montagnes et recordman du nombre d'ascension de l'Éverest (quinze ascensions – toujours dans un cadre professionnel), lorsqu'il dit : « Si je fais ça, c'est pour que mes enfants n'aient pas à le faire » avant de rappeler la dangerosité des ascensions sur les plus hautes montagnes. De fait, une grande partie des gains de son métier à risque est engagée pour financer les études supérieures de sa famille. Pour la majorité des professionnels népalais, le tourisme expéditionnaire est d'abord un moyen d'enrichissement matériel.

Toutefois, de la même manière que l'on ne peut limiter l'interaction touristique à la « rencontre » entre touriste et visité, on ne peut réduire l'appropriation locale à une simple instrumentalisation économique. Certes, certains Népalais se sont peu à peu réappropriés le tourisme de montagne pour en faire un métier aussi dangereux que profitable, et parfois une activité entrepreneuriale variablement lucrative [Sacareau, 1997], particulièrement fragile dans le contexte actuel d'instabilité du fait d'une guerre civile de basse intensité [Ramirez, 2002]. Mais derrière les motifs matériels, le tourisme d'aventure au Népal est aussi à la source de divers remaniements socio-culturels. Le plus emblématique est sans doute l'émergence de la figure aussi renommée qu'ambiguë (ethnique et/ou professionnelle) du « sherpa » [Ortner, 1998]. Né de la spécialisation dans le portage d'altitude de certains membres de l'ethnie Sherpa (originaire de la région du Solu-Khumbu où trône l'Éverest), ce terme désigne aussi aujourd'hui par glissement sémantique une fonction d'auxiliaire expéditionnaire relativement prestigieuse⁷. Source de réussite économique et de renommée⁸,

7. Il est révélateur que par stratégie identitaire, certains professionnels touristiques issus d'autres ethnies (Gurung, Raï...) « sherpanisent » leur patronyme pour s'identifier comme « authentiques » montagnards.

8. Apa Sherpa (évoqué *supra*) est devenu un héros national au Népal. Pasang Lhamu, première Népalaise sur le toit du monde qui mourût à la descente de cette ascension en 1993, eu droit à des funérailles nationales. Une statue d'elle a été érigée depuis dans le quartier de Bodanath à Kathmandou,

moyen de valorisation identitaire, occasion de revivification de traditions [Fischer, 1990], le tourisme expéditionnaire peut représenter, dans le contexte d'une société en sous-développement chronique encore marqué par le système des castes, un espace d'ascension sociale et de redéfinitions culturelles pour des individus, mais aussi des groupes, souvent jusqu'alors dévalorisés.

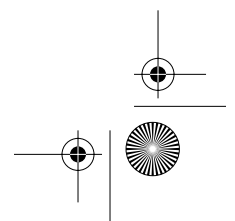
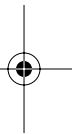
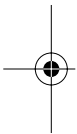
Sunar, d'ethnie Gurung, a vingt ans lorsqu'il abandonne en 1991 son métier de berger dans le village isolé de Laprak (district de Gorkha) pour partir comme tant d'autres tenter sa chance à Katmandou dans le marché du tourisme. Débutant comme simple porteur, il va rapidement se faire remarquer et s'élever dans la hiérarchie touristique, jusqu'à devenir guide local et *sirdar* (en bénéficiant d'une formation locale), puis monter sa propre petite agence avec un cousin en 1997⁹ en s'appuyant notamment sur un réseau amical de touristes francophones. Affable, disponible et enthousiaste (autant de qualités touristiques), Sunar a su s'attacher un groupe de clients montagnards qui depuis 1993 l'invitent chaque année en France. Ces voyages qui sont, entre autre, l'occasion des formations professionnelles (diplômes fédéraux d'« initiateur escalade » et d'« initiateur alpinisme ») lui permettent également de s'initier à la randonnée, au ski, à l'escalade et à l'alpinisme *en tant que loisir*. De cette circulation entre la France et le Népal va naître collectivement un désir, puis un projet ambitieux : devenir guide de haute montagne UIAGM¹⁰.

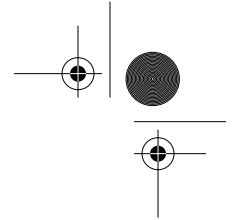
Suite de la note 8.

et depuis 2004 l'Etat Népalais a renommé un sommet *Pasang Lhamu Peak* (ex. Nangpai Gosum 1).

9. Cette trajectoire ne voudrait pas laisser croire à une représentation irénique des carrières touristiques. Il faudrait d'abord décrire la dureté de l'investissement nécessaire à une telle « réussite » (jamais assurée). Au-delà, le pendant de cette minorité d'« élus » est la stagnation de la majorité des salariés, sans compter les nombreux échecs, parfois dramatique (un décès dans un pays sans protection sociale à une portée terrible).

10. L'Union Internationale des Associations de Guide de Montagne est une institution qui a défini et validé les standards « universels » du métier de guide de haute montagne. Les exigences en terme de savoirs, savoir-faire et techniques sont si élevées que seules une poignée de pays occidentaux disposent des moyens de délivrer ce diplôme qui permet, par exemple, à un guide certifié en France d'exercer son métier au Népal et interdit l'inverse.





176 Note de recherche

Financé par une centaine de personnes regroupées dans une association créée *ad hoc* («*Namaste Himal*») et après plusieurs années d'épreuves et de soutien, Sunar a acquis le statut élitiste d'aspirant-guide qui devrait lui permettre d'ici peu de devenir le premier guide népalais aux standards internationaux. Au-delà d'intérêts stratégiques (réussite économique, notoriété), il ne cache pas trouver un accomplissement et un plaisir personnels dans les ascensions montagnardes. Plus largement, il représente un passeur culturel qui se repositionne autant dans sa société (où il se prépare à soutenir la formation d'autres Népalais) que vis-à-vis de l'extérieur.

Aussi singulière soit cette trajectoire, elle condense de manière exemplaire les remaniements complexes liés à réappropriation de l'alpinisme. À l'instar du processus, «achevé» dans les Alpes au début du *xx^e* siècle, qui a vu passer les guides du statut d'auxiliaire dévoué à celui valorisé de «maître» de la montagne qui grimpe aussi pour son agrément, on assiste au Népal à l'affermissement de traits culturels alpinistiques indigénisés. Si, au contraire des chasseurs ou des cristalliers alpins, on ne trouve historiquement guère de trace d'engouements ludiques traditionnels pour l'escalade, force est de constater que la tradition du portage commercial par les cols ou le mythe d'une adaptation congénitale à l'altitude de certaines populations montagnardes nourrit parmi les professionnels locaux du tourisme un sentiment d'ajustement «naturel» vis-à-vis de la fréquentation de la haute montagne¹¹. Au passage, on pourrait se demander dans quelle mesure la sacralisation traditionnelle de certaines montagnes ne pourrait pas participer à nourrir l'élection (et donc les motivations) des *summiters* népalais¹². En tout cas, le fait de monter sur le point nodal d'une cime, ou encore la valorisation de l'altitude, font aujourd'hui sens (ce qui ne signifie pas envie) pour les Népalais. Plus encore, on assiste à une forme de stylisation locale des manières de grimper qui s'écarte de certains

canons sportifs occidentaux modernes (prédilection pour la technicité, éthique du *fair means*) pour préférer des ascensions plus aménagées permettant de valoriser des critères de réussites plus élémentaires (nombre d'ascension, temps record).

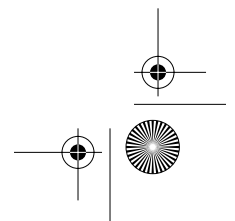
Le symptôme le plus abouti de la réappropriation de l'alpinisme est sans doute la création en 2002 de la *Nepal Mountaineering Instructor Association* (NMIA) par un collectif d'une quinzaine de jeunes guides népalais particulièrement expérimentés et devenus instructeurs des formations autochtones au tourisme de montagne. Désireux de s'affranchir de certaines dépendances (aussi bien à l'égard des hiérarchies locales – qu'ils s'agissent des élites politiques ou des propriétaires des grandes agences touristiques – que des Occidentaux – guides de haute montagne ou tour-opérateurs) mais aussi d'acquérir une forme de reconnaissance symbolique, ces Népalais ambitionnent de parvenir localement aux standards UIAGM. Pour ce faire, ils ont par exemple traduit en 2005 en *nepali* un ouvrage technique sur l'alpinisme afin de favoriser l'apprentissage des savoirs et savoir-faire alpinistique auprès des professionnels du tourisme népalais (de la même manière, ils s'efforcent de multiplier les formations locales). Individus les plus ouverts à l'altérité (pas seulement au cours des expéditions, mais aussi parce qu'ils voyagent à leur tour en Occident – notamment en France), ces médiateurs sont non seulement en train de se réapproprier le goût ludique des ascensions en montagne¹³, mais aussi de le diffuser à leur tour.

Néanmoins ces initiatives individuelles ou collectives rappellent également que dans les coulisses de la rencontre expéditionnaire, l'essor de l'alpinisme est amplifié par un entrecroisement volontariste d'actions, d'associations et de réseaux transnationaux. Par exemple, depuis 1980, des guides de haute montagne français récemment regroupés dans une association (la «*Fondation Yves Pollet-Villard*») se sont investis – avec le soutien de l'ambassade de France au Népal

11. « Je pense qu'on est fait pour les expéditions. En altitude, on est les meilleurs » m'expliqua par exemple Padam, un guide Népalais.

12. Ou dans une moindre mesure, ainsi que le suggère Krakauer [1998], si la cosmologie bouddhiste ne colore pas la responsabilité des professionnels népalais vis-à-vis des touristes.

13. Certains fréquentent ainsi régulièrement le mur d'escalade artificielle récemment construit à Kakani (dans les environs de Kathmandou) ou participent à l'équipement de celui de Pokhara. D'autres ont commencé à équiper de sites naturels d'escalade à proximité de la capitale.





et de l'organisme qui assure leur formation en France, l'École Nationale de Ski et d'Alpinisme (ENSA) – dans le soutien matériel et la formation des montagnards népalais. Ils ont ainsi organisé et assuré des séries de cycles d'instruction au Népal (*basic course*), puis des formations des Népalais les plus expérimentés en France à Chamonix (*advanced course*). « La formation des montagnards népalais ambitionne d'abord de leur donner un bagage technique suffisant pour assurer leur sécurité et celle des gens qu'ils accompagnent. À terme, le but n'est pas d'arriver uniquement au niveau guide, mais c'est d'arriver à un niveau guide qui permette ensuite de donner la possibilité à ce pays de pouvoir effectuer lui-même cette formation » explique ainsi Jean Coudray, guide de haute montagne et un des professeurs de l'ENSA très impliqué dans l'apprentissage professionnel au Népal (il se définit lui-même comme « un militant de la coopération montagnarde »). « Mais – avoue-t-il ensuite – mon sentiment de réussite, il vient aussi lorsque je vois dans les yeux de mes stagiaires cette émotion, ce plaisir que l'on partage lorsque l'on arrive sur un sommet ou que l'on vient de réussir un beau passage ». Fondée sur le modèle d'apprentissage européen, cette tentative de greffe de techniques et de savoirs à finalité professionnelle apparaît souvent sous-tendue par une sorte de prosélytisme culturel visant à inculquer aux Népalais le goût de l'alpinisme « traditionnel » (amateurisme, valorisation de la difficulté technique). Depuis l'action d'organisations internationales (par exemple l'UIAGM, ou encore l'Union Internationale des Associations d'Alpinisme) jusqu'à des initiatives étrangères faiblement institutionnalisées (à l'image de *Namaste Himal*, il existe en France un grand nombre de soutiens, de formations et d'échanges « privés » à des Népalais) en passant par le rôle des institutions officielles autochtones (*Ministry of Tourism, Nepal Mountaineering Association* – destinée à promouvoir le tourisme de montagne), le développement du tourisme alpinistique au Népal est donc au cœur d'un maillage d'acteurs aux motifs et conceptions parfois divergentes.

Pour suivre ces entrelacs, il semble fécond de mettre en œuvre une ethnographie itinérante et *multi-sited* [Marcus, 1998] des différents sites où s'initie et se déploie l'alpinisme népalais. Cette étude sera centrée

sur une observation minutieuse des activités qui se reconfigurent autour des Népalais intégrés dans les réseaux franco-népalais, en me centrant sur les membres de la NMIA. Il s'agit particulièrement de suivre les déplacements des acteurs en portant une attention soutenue, non aux lieux de transits suggérés par Marcus, mais aux espaces-temps d'apprentissages et de socialisation touristiques et sportives : des formations (en France et au Népal) aux activités commerciales (depuis les officines de Kathmandou comme à travers la toile internet), de l'encadrement expéditionnaire aux périodes de relâches. Face à un objet de recherche relativement désinsularisé (un ensemble professionnel disparate et étendu, des activités impliquant une territorialité diffuse), c'est bien à travers les mouvements des gens, les sites qu'ils mettent en relation ou les idées et les objets qu'ils font circuler, que se dessinera progressivement l'unité d'observation.

Malgré des fonctions et des statuts encore incertains (guide, adjoint technique, porteur d'altitude), les professionnels népalais de l'alpinisme sont en train de (se) réinventer (à travers) une forme culturelle hybride. Observatoire des réalités complexes d'une société népalaise elle-même en mouvement, cette reformulation du tourisme expéditionnaire représente un objet d'étude particulièrement intéressant du fait que sa dynamique culturelle, insérée dans une circulation d'acteurs assez dense, est solidement nourrie par des agents de changement extérieurs. Si une ethnologie de la mondialisation est possible, c'est notamment par l'intermédiaire d'une observation minutieuse, au ras du sol, de la diffusion contrastée des idées, des artefacts et des objets. Par l'éventail des enjeux qu'il supporte comme des propriétés et des valeurs qu'il donne à réinterpréter, mais aussi parce qu'il se situe à la croisée de deux phénomènes majeurs du monde contemporain, le tourisme sportif de montagne au Népal peut être considéré comme un entre-lieu culturel [Turgeon, 1998] particulièrement stimulant où se donnent à voir les reconstructions identitaires dans des sociétés en situation de modernisation accélérée.



BIBLIOGRAPHIE

- ALLISON M., LUESCHEN G. [1979], « A Comparative Analysis of Navaho Indian and Anglo Basketball Sport Systems », *International Review of Sport Sociology*, vol. 14, n° 3-4, p. 75-86.
- APPADURAI A. [2005], *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- ARCHETTI E. [1995], « Nationalisme, football et polo : tradition et créolisation dans la construction de l'Argentine moderne », *Terrain*, n° 25, p. 73-90.
- BELLEFON R. de [2003], *Histoires des guides de montagne (1760-1980)*, Cairn-Milan.
- BOUTROY E. [2004], *L'Ailleurs et l'Altitude. Alpinisme lointain et quête de la différence : Une ethnologie de l'himalayisme*, thèse d'anthropologie, C. Bromberger (dir.), Aix-en-Provence, 2 vol.
- DARBON S. [2002], « Pour une anthropologie des pratiques sportives », *Techniques et Culture*, n° 39, p. 1-27.
- DARBON S. [2003], « Pourquoi les Indo-Fidjiens ne jouent-ils pas au rugby ? », *Études rurales*, n° 165-166, p. 103-122.
- DIGARD J.-P. [2005], « Diffusion et diffusionnisme dans l'histoire des techniques équestres », Communication orale, Séminaire *Renouer avec l'étude ethnologique des processus de diffusion*, 16 décembre 2005, Aix-en-Provence.
- DOQUET A. [2003], « Construire l'authenticité mandingue : les balbutiements du tourisme dans le Mande (Mali) », 3^e Journées Scientifiques du Réseau Cultures, Identité et Dynamiques Sociales : *Pratiques associatives, stratégies identitaires et développement* (<http://www.cids.auf.org/jour3/doquet.rtf>, page consultée le 9 octobre 2005).
- FISHER J.F. [1990], *Sherpas. Reflections on change in Himalayan Nepal*, Berkeley, University of California Press.
- GUTTMANN A. [1978], *From Ritual to Record. The Nature of Modern Sports*, New-York, Columbia University Press.
- KRAKAUER J. [1998], *Tragédie à l'Everest*, Chamonix, Guérin.
- LEACH J.W. [2002], « Structure and Message in Trobriand Cricket », *Techniques et culture*, n° 39, p. 195-209.
- LÉVI-STRAUSS C. [1962], *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LOUX F. [1988], *Guides de montagne, Mémoire et passions*, Grenoble, Didier-Richard.
- MARCUS G.E. [1998], « Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography », in *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton University Press, p. 79-104.
- ORTNER S.B. [1998], « The making and self-making of "the Sherpas" in early himalayan mountaineering », *Studies in Nepali History and Society*, vol. 3, n° 1, p. 1-34.
- RAMIREZ P., [2002], « La guerre populaire au Népal : d'où viennent les Maoïstes ? », *Hérodote*, p. 47-64.
- RASPAUD M. [2003], *L'aventure himalayenne. Les enjeux des expéditions sur les plus hautes montagnes du monde 1880-2000*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- SACAREAU I. [1997], *Porteurs de l'Himalaya, le trekking au Népal*, Paris, Belin.
- SACAREAU I. [1999], « Les transformations d'une haute montagne par le tourisme : Le massif des Annapurna dans l'Himalaya du Népal », *Annales de Géographie*, janvier-février, n° 605, p. 21-45.
- TOFFIN G. [1988], « La montagne cosmique dans les mondes indien et tibétain : mont Meru et mont Kailas », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1^{er} et 2^e trim., p. 13-29.
- TURGEON L. (éd.) [1998], *Les entre-lieux de la culture*, Sainte-Foy Les Presses de l'Université Laval
- URBAIN J.-D. [1991], *L'idiote du voyage. Histoires de touristes*, Paris, Payot.
- VENAYRE S. [2002], *La gloire de l'aventure. Genèse d'une mystique moderne 1850-1940*, Paris, Aubier.

