

Tourisme, patrimonialisation et politique

Un cas d'école : la « Fête nationale de la Pachamama » (Nord-Ouest argentin)

Maité Boulosa-Joly



Édition électronique

URL : <http://cal.revues.org/651>

ISSN : 2268-4247

Éditeur

Institut des hautes études de l'Amérique latine

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2010

Pagination : 103-120

ISBN : 9782371540552

ISSN : 1141-7161

Référence électronique

Maité Boulosa-Joly, « Tourisme, patrimonialisation et politique », *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], 65 | 2010, mis en ligne le 31 janvier 2013, consulté le 14 décembre 2016. URL : <http://cal.revues.org/651> ; DOI : 10.4000/cal.651

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.



Les *Cahiers des Amériques latines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Pas de modification 4.0 International.

Tourisme, patrimonialisation et politique

Un cas d'école : la « Fête nationale de la Pachamama » (Nord-Ouest argentin)

Maité Boulosa-Joly



Édition électronique

URL : <http://cal.revues.org/651>

DOI : 10.4000/cal.651

ISSN : 2268-4247

Éditeur

Institut des hautes études de l'Amérique latine

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2010

Pagination : 103-120

ISBN : 9782371540552

ISSN : 1141-7161

Référence électronique

Maité Boulosa-Joly, « Tourisme, patrimonialisation et politique », *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], 65 | 2010, mis en ligne le 31 janvier 2013, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://cal.revues.org/651> ; DOI : 10.4000/cal.651

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© Cahiers des Amériques latines

Tourisme, patrimonialisation et politique.

Un cas d'école : la « fête nationale de la Pachamama » (Nord-Ouest argentin)

On présente souvent le tourisme comme potentiellement néfaste pour le patrimoine culturel¹. Ce n'est pas toujours vrai. Le développement de cette activité peut, au contraire, participer à « construire » ce patrimoine. La fête qui va être décrite, analysée et disputée² dans cet article est en effet un exemple représentatif de « co-constitution touristique et patrimoniale » [Lazzarotti, 2001] et nous montrerons comment elle a pu devenir un enjeu politique majeur au sein d'un village argentin dans un contexte de politiques multiculturelles³.

* Université de Picardie Jules Verne/H-PIPS.

1. Discours anti-tourisme analysé dans le 1^{er} chapitre de l'ouvrage coordonné par l'équipe MIT en 2002, *Tourisme 1, lieux communs*, Paris, Belin, coll. Mappemonde, 320 p.
2. Allusion au titre de l'article de Vanina Bouté « Une tradition disputée – enjeux identitaires dans une communauté des Andes péruviennes », 2003.
3. Contre toute attente, l'Argentine a, en effet, le statut de pays multiculturel et pluriethnique depuis 1994, date à laquelle, comme de nombreux pays d'Amérique latine, elle a changé sa Constitution pour reconnaître aux Indiens leur « préexistence » à la construction nationale, l'importance de la préservation de leurs particularités culturelles et leur a attribué un certain nombre de droits quant à la gestion de leur territoire. Ces changements constitutionnels sont le résultat de ce que l'on appelle, depuis les années 1970, pour le continent, le « réveil indien » qui fait de ce dernier un acteur politique important. Ce phénomène revêt cependant un caractère particulier en Argentine, ce pays s'étant construit sur un modèle européen avec l'idée très ancrée que les Indiens avaient disparu de l'espace national, ceux-ci étant renvoyés à un passé lointain avant le triomphe de la civilisation.

Cette fête a lieu dans le Nord-Ouest de l'Argentine à l'époque du carnaval, à Amaicha del Valle, un village de 5 000 habitants situé dans la précordillère des Andes. Le carnaval est un événement important dans les régions andines. Au mois de février, durant la période estivale, tous les habitants vivant dans la haute montagne et les hameaux alentour descendent dans les centres habités des vallées pour vivre ensemble ces jours festifs. C'est l'occasion pour les habitants de ces régions de célébrer les récoltes, de marquer le bétail bovin et caprin et de remercier Pachamama, la Mère Terre, pour la fertilité des terres et des troupeaux.

À Amaicha del Valle, cette fête prend cependant une tournure particulière dont témoigne le nom «fête "nationale" de la Pachamama». Cet événement a été institué en 1947 par l'élite locale et des acteurs extérieurs afin de développer le tourisme dans la région après la construction de la route reliant le village à la ville de Tucumán. Il dure une semaine avec différents moments où sont mises en scène les coutumes de la région et chaque soirée est un grand festival où sont invités des groupes de musique venus de tous horizons et connus au niveau national. Cette fête attire de 3 000 à 5 000 visiteurs, et c'est un moment économiquement important pour les locaux qui profitent de cette occasion pour vendre leur production artisanale et des plats régionaux. Mais l'originalité de cet événement réside dans la cérémonie qui clôt les festivités : on élit une Pachamama, choisie parmi les femmes les plus âgées du village, et elle défile ensuite à travers les rues dans un carrosse élaboré en son honneur.

Nous allons décrire ici le processus de patrimonialisation de la «fête nationale de la Pachamama» à Amaicha et la façon dont cette «tradition inventée» [Hobsbawm, 1983], avec cette personnification tout à fait singulière de la Mère Terre, participe aujourd'hui à l'affirmation identitaire du lieu. Cela nous permettra d'analyser comment le regard de l'autre, à travers le tourisme, peut être décisif dans l'amorce d'un renouveau culturel, et la façon dont il peut encourager le groupe à faire valoir son identité et à affirmer sa différence [Le Menestrel, 1990]. Cette valorisation d'une spécificité culturelle, par sa «mise en tourisme», est devenue une ressource économique importante pour le village en attirant des visiteurs en quête de diversité culturelle. Mais nous montrerons aussi que cette fête, convertie en véritable emblème identitaire, a pris au début des années 2000 une dimension politique de premier ordre à l'annonce d'un projet de développement pour cette communauté indienne.

Amaicha et la croyance andine en la mère terre

Amaicha a un statut particulier en Argentine. C'est un des rares villages à avoir bénéficié d'une *Cedula Real* (Cédule royale) par laquelle la Couronne espagnole lui avait permis de gérer collectivement ses terres à partir de 1716. Les habitants originaires d'Amaicha portent le nom de *comuneros* (membres de la commune qui



ont droit à une parcelle de terre). Bien plus qu'une identité locale villageoise, cela implique une forme d'organisation particulière par le maintien d'un gouvernement propre, le *cacicazgo* – géré par un *cacique* (chef indien) chargé de la distribution des terrains. Amaicha a donc pu garder une certaine indépendance quant à la gestion de son territoire et de son organisation interne par rapport à d'autres villages voisins davantage tributaires du pouvoir des grands propriétaires terriens. Cela lui confère le statut de « communauté indienne » que les villages alentour n'ont pas.

Amaicha partage néanmoins avec les villages voisins des traits culturels communs comme la croyance en la Pachamama, la Mère Terre. Cette divinité, très ancrée dans la cosmologie des habitants de cette région andine, fait partie de leur intimité et de leur quotidien à travers les offrandes qui lui sont faites. Selon cette croyance, tous les éléments de la nature appartiennent à la Pachamama. C'est elle qui donne, mais seulement sous certaines conditions. Il faut faire appel à elle, lui adresser des prières pour la fertilité des troupeaux et des récoltes. C'est par l'intermédiaire des offrandes qu'on lui « paie » ce qu'on lui prend et qu'on la remercie de ce qu'elle donne. Il convient de lui attribuer sa part afin de s'assurer ses faveurs car on sait que la vie et la production dépendent d'elle. Ces rituels en l'honneur de la Pachamama ne représentent pas une spécificité locale. Très présents dans les Andes en général, ils sont liés au système de réciprocité qui régit ces sociétés où le *parentesco* (les liens de parenté élargis) est la base de liens de réciprocité et d'échanges [Billie Jean, 1974]. Afin que la Pachamama, représentation de la fertilité, donne, il faut lui donner et lui rendre selon une logique de don et de contre-don. Il faut aussi faire des offrandes de vin, de nourriture ou de feuilles de coca aux *apachetas*, ces monticules de pierres édifiés en l'honneur de la Pachamama le long des chemins, afin de s'assurer une bonne route. Faute de quoi, on peut déchaîner la colère de la Mère Terre, ce qui donne lieu à des intempéries inexplicables et dangereuses pour les personnes ou les animaux qui en sont victimes.

Cette croyance d'origine préhispanique – comme l'ensemble de l'héritage des coutumes et des croyances indiennes – a été longtemps diabolisée par l'Église soucieuse, dans sa mission d'évangélisation, d'évacuer ce qui ne relevait pas de la religion catholique [Gruzinski, 1988]. C'est ainsi que les vestiges des croyances préhispaniques et la Pachamama sont dans une certaine mesure associés au Diable dans ces régions, même si leur pouvoir reste ambivalent [Bouysson-Beyssac, 1988]. Le caractère privé, inhérent aux rituels liés à la Pachamama, s'en trouve renforcé, et c'est habituellement dans leur intimité que les paysans – catholiques pour la plupart quand on leur demande de préciser leur religion – font encore aujourd'hui appel à la Mère Terre pour s'attirer ses faveurs. On peut donc interroger la façon dont on est passé d'une pratique du secret à l'ostentation et comment la célébration de la Pachamama est devenue cette fête populaire présentée en introduction.

La Pachamama : d'une diablerie au faire-valoir touristique

Des écrits retrouvés à propos d'Amaicha datant des années 1920 à 1960 montrent comment cette progression a pu se faire et dans quelle mesure le regard porté depuis l'extérieur a pu influencer sur les pratiques locales. Un recueil d'articles écrits par Cano Velez, directeur de l'école d'Amaicha entre 1924 et 1936 et originaire de la ville de Tucumán, est significatif à ce sujet⁴. Son regard sur le village et ses habitants est représentatif de l'image de l'Indien véhiculée en Argentine à cette époque, de la façon dont sont perçues ses pratiques et ses croyances, et des politiques menées à son égard.

Cano Velez met en évidence dans ses écrits le rôle civilisateur de l'école. Les deux écoles d'Amaicha sont pour lui un moyen de « répandre leur sève bienfaitrice » auprès de la jeunesse. Il parle cependant des difficultés que rencontrent les enseignants qui doivent lutter contre l'« idiosyncrasie » des parents et contre l'« apathie héréditaire » des enfants eux-mêmes. L'Indien, à travers ces expressions, représente le « sauvage arriéré apathique » qu'il faut civiliser. L'école en est le moyen, tout comme l'Église. Le culte à la Pachamama était alors considéré comme idolâtre et païen, contraire à des pratiques civilisées chrétiennes. Ces pratiques jugées « pernicieuses pour l'avancement humain » traduisent la perspective évolutionniste de l'époque et cette perpétuelle dichotomie entre « civilisation » et « barbarie » au fondement de la construction nationale argentine⁵.

Si, dans les années 1920, Cano Velez décrit les Amaicheños comme des Indiens arriérés qu'il faut civiliser, la volonté de développement touristique va transformer son regard. En effet, au cours des années 1930, il rédige de nombreuses réclamations en faveur de l'avancée de la construction de la route qui relierait les 150 kilomètres qui séparent la vallée de la ville de Tucumán. Il met en avant l'intérêt commercial qui permettrait de ce fait aux petites villes et aux villages de pouvoir vendre leurs productions. Mais il met surtout en évidence la possibilité de créer des lieux de villégiature pour les habitants de la ville de Tucumán en période estivale. Cet argument est central car la vallée, située à 2 000 mètres d'altitude, bénéficie d'un climat sec et ensoleillé, loin des chaleurs humides dont souffrent les habitants de la ville de Tucumán à cette époque de l'année. Cette route offrirait donc aux Tucumanos une alternative précieuse que Cano Velez évoque, dans

4. Cet homme originaire de la ville de Tucumán a été nommé directeur de l'école d'Amaicha entre 1920 et 1940. Il était aussi correspondant pour le journal provincial « *la Gaceta* ». Tous ses articles ont été rassemblés dans un ouvrage publié en 1943 [Cano Velez, 1943].
5. Cela reprend la fameuse doctrine dichotomique de Domingo Faustino Sarmiento reposant sur l'alternative « civilisation ou barbarie ». Cette doctrine est essentiellement développée dans son ouvrage *Facundo* publié en 1845 et qui sera au fondement de la construction nationale qui légitimera les « conquêtes du désert » menées successivement en 1833 et en 1880, au cours desquelles les populations indiennes de la pampa furent exterminées. Ces conquêtes répondaient à la volonté d'expansion territoriale mais aussi à la détermination d'évincer la « barbarie », les Indiens étant associés à la sauvagerie qu'il fallait dompter pour le triomphe de la civilisation.



un article datant de 1934, comme une « nécessité impérieuse afin de procurer un changement de climat aux habitants des plaines durant les mois d'été ».

Dans cette perspective de développement touristique, Cano Velez vante les atouts qu'Amaicha pourrait offrir aux estivants. Selon lui, tous y trouveraient ce qu'ils cherchent : la santé pour le malade ; la beauté, la fraîcheur, l'enchantement pour le touriste ; l'inspiration pour le poète et des sujets d'études intéressants pour les chercheurs. Il valorise le climat, les paysages et le mode de vie des habitants du lieu. Son changement de regard est notable par rapport aux us et coutumes des Amaichaños. Nous sommes en 1934, soit huit ans après la première description citée ci-dessus où il était question de « lutter contre l'idiosyncrasie » des locaux. L'auteur valorise ici l'identité culturelle de la zone dans le cadre d'une promotion touristique qui devient une ressource renforçant l'attractivité du lieu. En 1943, lors de l'inauguration de la route, Cano Velez décrit le cacique Agapito Mamani, responsable de l'organisation indienne de l'époque, arborant « avec fierté sa lignée indienne », et rapporte les propos du gouverneur de la province vantant « la saveur authentique de toutes les expressions de ce peuple viril et artiste, qui, fier de ses origines indiennes, conserve si fortement les sentiments d'argentinité qui pourraient être le bastion de l'identité nationale ». L'appartenance indienne des habitants de la zone est ici valorisée dans les termes « fierté des origines », « créativité » et « virilité », tout en associant ces qualités à la constitution de l'identité nationale. Bien loin de la dichotomie dissociant l'Indien barbare de l'Argentin civilisé, ce regard annonce la volonté de réévaluer positivement les « coutumes natives/indigènes » pour reprendre les termes de Carlos Reyes Gajardo, un folkloriste de la région de Tucumán, dans ce qu'il appelle une « zone folklorique privilégiée » [Reyes, 1996].

La fête nationale de la Pachamama

C'est dans ce contexte de valorisation, voire d'exotisation des « coutumes natives », que la « fête nationale de la Pachamama » a été instituée à partir de 1947. Elle est le fait de visiteurs assidus et de l'élite amaicheña qui, afin de célébrer la fin de la construction de la route et de développer le tourisme dans la zone, ont décidé de créer un spectacle à partir de la culture et des croyances locales. Peut-être Cano Velez fut-il associé à cette initiative, mais nous ne disposons pas de document permettant de l'affirmer.

Aujourd'hui comme hier, cette célébration dure une semaine et coïncide, en février, avec le carnaval estival. Elle commence par le « *jueves de comadres* » (jeudi des marraines) avec, en premier lieu, un *topamiento* : deux groupes de villageois suivent à deux extrémités de la place des *copleras* (chanteuses locales accompagnées d'un tambour) portant des arcs de fruits, symboles de fertilité. Ils se croisent en chantant des *coplas* puis s'affrontent. Ceux qui réussissent à s'emparer

d'un morceau de l'arc gagnent les faveurs de la Pachamama, signe de fertilité et de prospérité. Un baptême de *copleras* est ensuite célébré dans l'après-midi par un prêtre sur la place et durant plusieurs jours, chaque soirée est un grand festival où sont invités des groupes de musique qui invitent à la danse. La fête se termine par l'élection d'une Pachamama choisie parmi les femmes les plus âgées du village. Elle défile ensuite dans un carrosse à travers Amaicha.

LA « FÊTE NATIONALE DE LA PACHAMAMA », 2002

PHOTO N° 1. LE *TOPAMIENTO* LE JOUR DU « JUEVES DE COMADRE »



PHOTO N° 2. DOÑA ROSA ÉLUE « PACHAMAMA DE L'ANNÉE »
DANS SON CARROSSE COLORÉ FILANT DE LA LAINE



Clichés: Maïté Boulosa-Joly



Autant sur le plan social qu'économique, la fête de la Pachamama est aujourd'hui importante pour la région. Elle est d'abord un lieu de rassemblement : les habitants de la vallée ou des montagnes descendent pour assister aux festivités, et les Amaichaños qui ont migré reviennent à cette époque de l'année rendre visite à leur famille⁶. Cela représente un moment privilégié de socialisation pour les Amaicheños, et nombreux sont ceux qui ont rencontré leur conjoint, souvent originaire du village (qu'ils soient migrants, résidents, ou qu'ils vivent dans la haute montagne) lors de ces jours festifs. Cette fête attire également un grand nombre d'artisans et de touristes venus de la ville de Tucumán ou même d'autres provinces voisines, voire de Buenos Aires. À travers cette fête, le folklore local est valorisé et, depuis les années 1980, il est mêlé à la présence de groupes de rock connus, financés par le secrétariat du tourisme de la province, afin de rendre cette offre touristique attractive pour un public large et nombreux. Pour faire face à cette affluence massive de visiteurs, des hôtels, des pensions et un camping ont été progressivement construits à Amaicha et certaines familles louent également des chambres chez elles à cette époque de l'année.

Un vecteur d'identification pour Amaicha

La « fête nationale de la Pachamama » entre donc dans la série de festivals organisés dans les petites villes ou villages de la région afin de promouvoir le tourisme (fête de la confiture au Pichao, fête du vin à Santa Maria, fête du fromage à Tafi...). Il faut cependant souligner une différence essentielle : la fête qui nous occupe ne fait pas valoir une spécificité gastronomique mais une spécificité culturelle associée à une croyance devenue aujourd'hui l'emblème du village. Les habitants s'y identifient à un point tel qu'une polémique est née en 2001, le jour où Santa Maria, la ville voisine située à 20 km de distance, a édifié à l'entrée de la commune, une statue imposante en l'honneur de la Mère Terre. Le sculpteur

6. Aujourd'hui, une grande partie des hommes et des femmes de plus de cinquante ans vivant dans la vallée ont migré transitoirement dans les exploitations de canne à sucre. Beaucoup aussi partent faire les récoltes du raisin, du tabac et du coton à Mendoza, à San Juan et à Cafayate. Les personnes de moins de quarante ans migrent davantage vers les villes, vers San Miguel de Tucumán principalement, avec l'intention de trouver un travail permanent. Ce sont majoritairement les femmes qui, à partir de 15 ans, vont vers les villes de Santa Maria et San Miguel de Tucumán à la recherche d'un emploi, souvent d'employée de maison, leur permettant de terminer leurs études secondaires et d'aider leur famille restée au village. Les hommes qui décident de migrer trouvent, pour la plupart, des emplois dans la construction, la mécanique ou les transports. Les destinations des migrations sont souvent la ville de Tucumán ou la capitale, Buenos Aires. Certains Amaicheños ont également migré vers le sud de l'Argentine, dans la zone franche qu'est la Terre de Feu avec ses nombreuses usines. En 2002, lors de la crise économique effroyable qu'a connue l'Argentine, certains migrants ou enfants de migrants sont revenus essayer de s'installer à Amaicha. Définitivement pour certains, en attendant la reprise économique pour d'autres.

à l'origine de cette création, Raul Guzman, a décidé de représenter la Pachamama comme une jeune femme qui allait enfanter afin de signifier la fertilité.

PHOTO N° 3. STATUE REPRÉSENTANT LA PACHAMAMA À L'ENTRÉE DE SANTA MARIA



Inscription sur la plaque : « En quête de notre identité ».
Cliché : Maité Boullosa-Joly

Au bas de la statue, sont cités le gouverneur de la province, le ministre de la Culture et de l'Éducation, le secrétaire de la Culture, le directeur des relations municipales, et l'auteur du monument, Raúl Guzman. Ce grand monument érigé à l'entrée de la ville a donc une fonction de représentativité politique, et le choix de la Pachamama montre que cette croyance d'origine préhispanique, autrefois dénigrée, représente aujourd'hui un faire-valoir patrimonial important pour la région. La statue porte en effet la mention « en quête de notre identité ». De nombreux Amaicheños se sont cependant offensés de ce choix de la part de Santa Maria. Ils se sont sentis dépossédés de ce qu'ils considèrent comme « leur » propre emblème. Et ils se sont également insurgés contre cette personnification qu'ils jugent non conforme à la façon habituelle qu'ils ont de la représenter. C'est en effet sous les traits d'une vieille femme qu'elle préside la fête de la Pachamama à Amaicha. Beaucoup ont pris cette initiative comme un affront, comme une volonté de la part de cette ville de leur prendre, tout en le transformant, ce qui constitue aujourd'hui pour la plupart d'entre eux le fondement de l'identité de



leur village. Nous pouvons voir ici la façon dont est investie et appropriée une croyance, pourtant commune au monde andin, et comment une fête folklorique a pu devenir un vecteur d'identification fort pour les habitants de ce village. Cela montre combien le tourisme et la mise en scène d'une culture peuvent participer à la définition identitaire d'un lieu et participent aussi à sa singularisation⁷. L'élection de la Pachamama, qui n'était qu'un spectacle en 1947, est importante aujourd'hui pour les villageois et revêt un sens fort pour certains. Je me souviens de ma première arrivée en 2000 sous la neige, fait rare pour la région. Le conducteur de bus m'expliquait que cet événement climatique devait être en lien avec sa grand-mère qui avait été élue Pachamama à la fin de sa vie. Selon lui, depuis, à l'anniversaire de sa mort, date qui coïncidait avec le jour de ma venue, des curiosités climatiques se produisaient. Cette histoire, loin d'être anecdotique, montre l'importance spirituelle qui peut être donnée à l'élection de la Pachamama, au-delà de la mise en scène folklorique de la culture locale.

Une commercialisation de la fête contestée

La fête de la Pachamama était donc dans les années 1990 ressentie par les habitants d'Amaicha comme symbole de leur identité. Nous allons maintenant analyser la façon dont elle s'est peu à peu professionnalisée et commercialisée et comment les polémiques auxquelles elle a donné lieu sont devenues progressivement des enjeux politiques importants au sein du village.

Jusqu'en 1996, la fête était organisée sur la place centrale d'Amaicha. Tout autour, les habitants montaient eux-mêmes de petits kiosques afin de vendre leur production artisanale. À cette date, le lieu de la fête a été transféré de la place centrale en un lieu qui, jusqu'alors, était le stade de foot du village. On a fermé ce grand espace par des barrières et le droit d'assister à la fête a été soumis à l'achat d'un billet d'entrée malgré les plaintes de la majorité des habitants. Miguel Pastrana, le cacique de l'époque, justifiait cette pratique par le coût très élevé du festival; faire payer les entrées permettrait donc de financer en partie les groupes et les animateurs professionnels.

Pour la construction de cette grande scène et des petits kiosques en dur autour du stade, le cacique Pastrana obtint de l'INAI argentin (Institut des affaires indigènes) une aide de 30 000 dollars et il a été alors possible de prélever des taxes aux vendeurs pour la commercialisation de leur production. Un témoignage dans le journal provincial d'une Amaicheña montre le type de grief que les locaux ont pu avoir à son égard: « C'est pour ça que je me bats, pour mon Amaicha, pour que nous puissions sauver la fête. Qu'ils ne nous fassent pas payer d'entrée. Ni qu'ils

7. Voir les analyses d'Olivier Lazzarotti à propos de la logique patrimoniale qui singularise un lieu [2001].

l'emmènent dans des amphithéâtres à des fins lucratives. C'est une fête qui vient des ancêtres. Beaucoup ne le comprennent pas de cette façon et ils la prennent comme un jeu, comme un motif de farce. Ça, ça nous fait mal. Que la fête soit au peuple, à ceux qui font à manger, à ceux qui montent les stands! Qu'ils nous laissent interpréter nos chants, ce qui vient du fond de l'âme Calchaquí!»⁸.

On voit là le préjudice financier que le déplacement de cette fête et de sa commercialisation représente pour les habitants mais surtout le préjudice symbolique. Ces propos mettent en exergue un sentiment de dépossession de «leur fête» que cette femme situe aux origines du village, héritée des ancêtres. Cette fête est en effet pour elle l'expression de «l'âme Calchaquí», nom donné à la vallée, habitée par les Diaguita Calchaquí au moment de la conquête⁹. Par cette référence, elle tient à appuyer sur le caractère traditionnel et ancestral de ces festivités et parle même de «sauver le village» et de préserver ce qu'elle considère être au fondement de son identité.

D'autres voix se sont élevées, parmi lesquelles celles des intellectuels locaux qui se sont insurgés contre ce qu'ils considéraient comme la commercialisation de leur culture. Ces revendications sont apparues dans un journal local de mars 2000, élaboré en vue de réfléchir sur l'identité culturelle locale. Le titre même du journal est évocateur: «Le Mirador – Publication d'intérêt général sur la culture aborigène de la vallée Calchaquí»¹⁰. Mario Quintero, enseignant au lycée d'Amaicha, originaire du village mais ayant suivi sa scolarité dans la ville de Tucumán, aborde le sujet de la fête dans un article intitulé «La fête de la Pachamama; carnaval, rite ou fête?» [Quintero, 2000]. Il y décrit la période de carnaval telle qu'elle se déroulait et se déroule encore dans de nombreuses régions andines. Il emploie un ton poétique et emphatique pour décrire une époque selon lui révolue. Mario Quintero décrit la fête telle qu'elle était vécue par les bergers qui descendaient de la montagne pour y assister. Ce qu'il semble vouloir dénoncer surtout dans cet article, c'est la manière dont cette fête a évolué et la dimension commerciale qu'elle revêt aujourd'hui au détriment des us et coutumes d'antan :

« Mais peu à peu, une part de cette authenticité s'est perdue et la fête s'est transformée en une semi-invention touristique. Et c'est ainsi que, d'abord sur la place puis sur le stade, on a peu à peu arrêté de danser le folklore au bénéfice du rythme

8. Passage cité par Alejandro Isla dans son ouvrage sur les usages politiques de l'identité [2002].

9. Cette catégorie coloniale de contrôle «*Diaguita Calchaquí*», à connotation particulièrement péjorative à l'époque de la Conquête, a été érigée en ethnonyme au XIX^e siècle par des chercheurs désireux de classer les différentes races dans une grille d'évolution. C'est alors que cette dénomination a repris sa signification et a été valorisée pour incarner une «grande race primitive», représentante d'un passé mythique de l'Argentine. Nous avons observé le processus par lequel cette catégorie est devenue aujourd'hui une identité politique libératrice pour les militants indianistes locaux [Boullosa, Giudicelli, 2005].

10. «El Mirador – Publicación de interes general sobre la cultura aborigen del Valle Calchaquí», Marzo del 2000 – segunda época, n° 1.



cordobes connu sous le nom de “*cuarteto*” [musique aux rythmes modernes et répétitifs à la mode en Argentine] et les rares musiciens de la région ont dû jouer leur musique dans des kiosques. Et dans cette altération de l’authentique, il est important de signaler que cette fête s’est transformée en une fête lucrative pour Miguel Pastrana et ses acolytes ».

Au-delà de l’accusation portée contre le cacique Miguel Pastrana dont nous reparlerons ensuite, la « semi-invention touristique » que dénonce ici Mario Quintero illustre la manière dont les secteurs intellectuels indianistes du village concevaient ce festival à la fin des années 1990. Il était de plus en plus perçu comme une dénaturation des coutumes et une atteinte à l’« authenticité » de leur culture. C’est dans cette perspective que la date du 1^{er} août, date hivernale à laquelle est célébrée la Pachamama dans le monde andin, est revenue comme une référence par rapport à la tournure que prenait la « fête nationale de la Pachamama » en période de carnaval estival à Amaicha, notamment pour la fondation Amauta.

La fondation « Amauta » est une école culturelle mise en place par des jeunes locaux afin de promouvoir l’identité culturelle de leur village. Le choix du nom « Amauta », qui signifie « guide spirituel » en quechua, n’est pas anodin. En se référant à une langue d’origine indienne, même si elle n’est pas parlée dans cette région hispanophone – le kakano s’étant perdu durant les premiers siècles de la colonisation – on s’inscrit dans une culture andine qui se veut ici valorisée. C’est avec la même volonté de retour à leur culture que les jeunes de la fondation ont ré-instauré la fête de la Pachamama pendant les jours qui lui sont dédiés dans les régions andines, c’est-à-dire au début du mois d’août. Ces premiers jours hivernaux sont en effet le moment propice pour lui faire des offrandes avant que la terre ne recommence un nouveau cycle agricole. L’idée en est venue aux jeunes Amautas au retour d’une invitation dans la région de Jujuy, au nord de l’Argentine, à la frontière de la Bolivie. Ils ont vu que les offrandes faites à la Pachamama à cette époque de l’année avaient un caractère religieux beaucoup plus accentué qu’à Amaicha. En outre, à Amaicha, le premier août a toujours été considéré comme un jour où il ne faut pas travailler la terre afin qu’elle se repose. Il est également d’usage de boire un thé infusé d’herbes médicinales avec de l’alcool fort. C’est donc à cette date que, désireux de valoriser la culture locale et de développer également un tourisme culturel « plus authentique » dans leur village, ils ont institué cette nouvelle fête.

Ce jour-là, des offrandes « publiques » à la Pachamama sont mises en scène, les *copleras* locales (chanteuses accompagnées de tambours) sont invitées à chanter et des danses folkloriques sont exécutées par les enfants de l’école primaire qui travaillent en collaboration avec l’école Amauta. Selon Balbin, le président de la fondation, cette date du premier août est « la » véritable fête de la Pachamama, par opposition à celle célébrée en février, à l’époque du carnaval dont il dénonce

la dimension commerciale. Il met en cause aussi, comme Mario Quintero, cette « invention touristique » que représente la « fête nationale de la Pachamama » et cette façon, pour lui factice, de célébrer la Mère Terre en la personnifiant par l'élection d'une vieille femme. Il dénonce le manque d'authenticité d'une telle pratique et c'est dans cette optique qu'il a instauré un nouveau moyen de rendre hommage à la Mère Terre, qu'il estime davantage en accord avec la façon dont elle est vénérée dans les régions andines.

D'une fête folklorique à un enjeu politique majeur

La polémique suscitée par la « fête nationale de la Pachamama » du mois de février était à son comble en 2002. C'est le moment de l'année qu'a choisi le Conseil des Anciens, une organisation dont on reparlera ensuite, pour montrer qu'il représentait mieux la tradition que le cacique Pastrana. Ce dernier était accusé d'avoir détourné des fonds alloués pour le développement du village et d'avoir vendu des terres communautaires pour son propre bénéfice. Ces suspicions défrayaient déjà les chroniques en 2000, lors de mon premier travail de terrain, où des articles de presse dans les journaux régionaux annonçaient l'ouverture d'une enquête sur le cacique Pastrana et sa gestion douteuse des fonds octroyés par le Secrétariat national du développement social.

En 2002, il était question qu'Amaicha bénéficie à nouveau d'un projet de développement conséquent, ce qui a été à l'origine de conflits politiques locaux ; et nous verrons comment la fête de la Pachamama a joué un rôle majeur dans ce contexte. Le projet en question, le DCI (Développement des Communautés Indiennes), a été conduit sous l'égide de l'INAI argentin (Institut National des Affaires indiennes) et en partenariat avec la Banque mondiale. Cette dernière a en effet octroyé un prêt de 5 millions de dollars à l'Argentine, qui connaissait pourtant cette année-là une crise monétaire tout à fait spectaculaire, afin qu'elle les redistribue à cinq communautés indiennes. Le DCI était prévu sur une durée de trois ans avec un budget de 75 000 dollars pour Amaicha, fonds à investir dans des projets de « développement durable » que les villageois devaient proposer de manière individuelle ou collective. Parmi les projets dont j'ai entendu parler, certains concernaient l'irrigation, la construction de petits poulaillers, la valorisation de pratiques culturelles comme les *coplas* (chants locaux) avec la création d'une petite école, etc.

C'est à l'annonce de ce projet que Lalo Nieva a décidé de créer à Amaicha un contre-pouvoir à Pastrana, le « Conseil des Anciens ». Pour cet homme originaire d'Amaicha, devenu un avocat renommé exerçant à Buenos Aires et défendant la cause indienne sur la scène internationale, il était hors de question que Miguel Pastrana gère à nouveau des aides apportées à la collectivité. Il dénonçait la perte de « cosmovision indienne » de ce dernier et ce, afin de mettre en cause



sa légitimité en tant que cacique et donc en tant qu'interlocuteur de l'INAI et de la Banque mondiale. Il jugeait les pratiques de Miguel Pastrana contraires aux valeurs indiennes et c'est pour redonner corps aux « racines culturelles » du village qu'il instaura une nouvelle instance, le Conseil des Anciens, censée être « traditionnelle » et davantage à même, selon lui, de gérer ce projet de développement. Très au fait des définitions de l'Indien sur la scène internationale, il considérait que toutes les communautés indiennes devaient avoir leur Conseil des Anciens. Celui qu'il venait de créer à Amaicha avec les opposants au cacique devait donc être garant des traditions, signe de légitimité politique dans ce contexte. C'est alors que s'est posée la question de savoir qui organiserait la « fête de la Pachamama » du mois de février cette année-là. Cela donna lieu à une lutte où le Secrétariat au tourisme de la région, pourvoyeur des financements pour l'organisation des festivités, tint lieu d'arbitre.

L'objectif du Conseil des Anciens était de rendre son « authenticité » à cette fête, de lui redonner son caractère « traditionnel ». Pour cela, il voulait faire jouer des musiciens locaux plutôt que des groupes connus de l'extérieur et le faire sur la place centrale du village, comme avant la construction du *predio*, ce grand stade doté d'une large estrade pouvant accueillir cinq mille personnes, dont l'entrée était devenue payante. Cette réflexion sur la manière de conduire la fête donna lieu à de nombreuses réunions. Certaines se déroulèrent au sein de la fondation Amauta qui soutenait le Conseil des Anciens dans son combat contre le cacique. Lors d'une de ces réunions, Balbin, le président de la fondation à l'origine de l'instauration de la fête du 1^{er} août citée plus haut, déclara que le fait d'élire une Pachamama, de la personnifier, était une pure invention instaurée depuis une cinquantaine d'années dans la région afin de développer le tourisme. Il insista sur le fait que la Pachamama était une divinité andine, et que cela n'avait aucun sens de la personnifier, comme on le faisait depuis des années à Amaicha, à l'époque du carnaval. C'est alors qu'une femme de quarante-cinq ans, issue de milieu modeste mais très investie dans le Conseil des Anciens, se leva pour dire, avec beaucoup d'émotion dans la voix, combien cette fête lui tenait à cœur et qu'on ne lui avait rien imposé. Elle disait combien elle était émue chaque année au moment de l'élection de la Pachamama, qu'elle pleurait quand elle la voyait ensuite dans son carrosse. Pour elle et l'ensemble des villageois, cette tradition était à eux et cela n'avait rien d'une invention.

Après de nombreuses luttes, manifestations et divers « *cortes de ruta* » (barrages de route), le Conseil des Anciens réussit à obtenir du Secrétariat au tourisme de la province la responsabilité de l'organisation de la fête au détriment de Miguel Pastrana. Les mentions portées sur le billet d'entrée mettaient en valeur le Conseil des Anciens et sa quête « d'authenticité » :

« 55^e fête Nationale de la Pachamama – organisée par le Conseil des Anciens :
“Pour une communauté authentiquement indienne” »

Ce slogan signifiait le caractère illégitime du leader indien en place à ce moment-là, en même temps qu'il montrait l'importance de l'appartenance ethnique pour des institutions politiques locales en quête de légitimité, notamment vis-à-vis de l'extérieur, de l'INAI (Institut National des Affaires Indiennes) en particulier. En effet, leur reconnaissance par ces instances est déterminante pour leur assise locale et pour savoir à qui reviendra la responsabilité de gérer ces fonds alloués à leur communauté indienne. Cet acte éminemment politique montre les enjeux que peuvent revêtir aujourd'hui la tradition et l'authenticité mises en scène dans une perspective touristique. Comme instance organisatrice de cette fête, le Conseil des Anciens gagna en légitimité et en visibilité en tant qu'institution; elle lui permit de se positionner dans l'espace politique local ainsi qu'à l'échelle régionale en devenant l'interlocuteur du secrétariat du tourisme et des médias. Les membres du Conseil des Anciens étaient en effet invités à toutes les radios et dans la presse régionale et nationale afin de présenter la « fête nationale de la Pachamama », un moyen pour eux de faire passer leurs revendications et de dénoncer les injustices auxquelles ils considéraient que leur village était soumis depuis des décennies avec la gouvernance de Miguel Pastrana. C'est le Conseil des Anciens qui fut « garant de la tradition » cette année-là, les touristes et les médias purent en être les spectateurs. Malgré cette victoire, les divisions ont persisté au sein du village entre les partisans de Pastrana et ses opposants¹¹. Cependant, à la différence de la période précédant la constitution du Conseil des Anciens, ceux qui n'étaient pas d'accord avec les agissements du cacique ou qui n'étaient pas dans son camp ont pu exprimer leur mécontentement et défendre également leurs intérêts à travers cette nouvelle institution.

Cette fête eut un certain succès tant auprès des villageois qui se félicitaient que la fête soit de nouveau d'accès libre, qu'auprès d'une partie des visiteurs touchés par la tournure plus artisanale et pittoresque qu'avaient prise les festivités en préférant les groupes de musique locaux aux groupes de musique plus connus sur la scène nationale. L'organisation de la fête a permis au Conseil des Anciens de se présenter avec plus d'assurance comme le leader légitime auprès des médias. Cependant, contre toute attente, c'est Pastrana, malgré les accusations de corrup-

11. Miguel Pastrana, très impliqué dans les milieux politiques, a réussi à obtenir dans les années 1980, alors qu'il était délégué de la commune, de nombreux emplois publics pour Amaicha. Ces emplois représentent une manne importante pour les habitants de ce village et ils entrent dans une stratégie de diversification des ressources au sein des cellules familiales [Isla, 2009]. C'est ainsi que Pastrana a assis son pouvoir en distribuant ces emplois en majorité au sein de ses réseaux familiaux et politiques, notamment à ses électeurs se réclamant de son appartenance politique, le péronisme. Malgré les accusations de corruptions évoquées ci-dessus, ce cacique avait donc de forts appuis dans le village en 2000, notamment de la part de ceux qui avaient bénéficié, grâce à lui, d'emplois publics ou de ressources acquises par d'autres biais. L'idée selon laquelle la corruption est définie comme illégitime par ceux qui en sont victimes, mais qu'elle est souvent perçue comme légitime par ceux qui en bénéficient se vérifie ici [de Sardan, 1995].



tion à son encounter et grâce à ses réseaux importants sur la scène politique régionale et nationale, qui est resté l'interlocuteur de l'INAI et de la Banque mondiale pour le financement des projets de développement durable pour ce village indien. Toutefois, deux ans plus tard, lors de l'élection villageoise organisée par le Conseil des Anciens afin d'élire un nouveau cacique, ce dernier n'a pas été réélu.

Conclusion

En étudiant l'évolution de la « fête nationale de la Pachamama », nous avons vu comment cette fête folklorique, à l'origine instaurée dans une perspective de développement touristique, est peu à peu devenue un emblème identitaire pour le village d'Amaicha. L'analyse de ce processus montre que le tourisme et la patrimonialisation de cette fête sont, dans ce cas, deux phénomènes conjoints indissociables. Elle met aussi en évidence que la personnification tout à fait originale de la Pachamama par l'élection d'une vieille femme a participé à ériger cette croyance en la Mère Terre, pourtant commune au monde andin, en un « patrimoine culturel » singulier à Amaicha.

L'étude de ce processus montre que les personnes ou les institutions extérieures au village sont importantes dans cette construction patrimoniale et identitaire. Nous avons vu en effet, à travers l'évolution du regard que ces acteurs portent sur Amaicha, que leurs représentations contribuent à dévaloriser ou au contraire à valoriser certains aspects de la culture locale comme la croyance en la Pachamama, et que ce sont eux qui contribuent à ériger cette région en « zone folklorique privilégiée » [Reyes, 1966]. D'autre part, qu'ils instituent une fête avec l'aide de l'élite locale où la croyance en la Mère Terre est mise en scène, ou qu'ils y assistent comme touristes, ces acteurs extérieurs participent à la définition de l'identité culturelle du lieu et à sa singularisation. Mais les habitants du village ne sont pas pour autant passifs dans ce processus de patrimonialisation. Nous avons pu analyser la façon dont ils se sont appropriés ces festivités et l'importance symbolique que revêt pour beaucoup aujourd'hui l'élection de la Pachamama. Il apparaît donc que les innovations, les « nouvelles traditions », même non instituées par les secteurs populaires d'un village, peuvent, par leur répétition, être intégrées dans les coutumes locales et avoir le statut de traditions à part entière. Cela rejoint l'idée selon laquelle la patrimonialisation d'un lieu ou d'un événement induit une part d'oubli et participe à le naturaliser [Lazzarotti, 2001]. On assiste là à une forme de « magie sociale » qui efface l'origine réelle de l'événement – située en 1947 dans le cas de cette fête – pour le ramener aux origines même du village, aux « temps des ancêtres »¹², où toute réalité historique, économique et politique est évacuée.

12. Reprise du témoignage d'une Amaichaña cité plus haut [Isla, 2002].

L'analyse de ce processus nous conduit à dire que la construction patrimoniale et la tradition s'inscrivent ici dans une dialectique entre le groupe et l'extérieur, notamment à travers le tourisme, et qu'elles se trouvent aussi à la croisée des questions de pouvoir, d'autorité et d'identité. Dans ce cadre, nous avons décrit le conflit auquel peut donner lieu leur « appropriation ». De Miguel Pastrana ou du Conseil des Anciens, c'est à celui qui détiendra « la tradition » que sera reconnue l'autorité politique sur la scène locale, mais aussi et surtout vis-à-vis des institutions nationales comme l'INAI ou, plus largement, devant les Organismes Internationaux pourvoyeurs de fonds dans des projets de développement concernant l'autochtonie.

Le tourisme, dans ce contexte, représente donc une source de légitimation d'une spécificité culturelle importante à plusieurs égards. Sur le plan économique, elle attire des visiteurs en quête de diversité culturelle. Mais nous avons vu aussi comment cette mise en scène identitaire pouvait devenir une ressource politique de premier ordre pour ces villages dans un contexte international de politisation des identités, où la singularité et l'autochtonie peuvent donner accès à des droits spécifiques et motiver des attentions particulières de la part des États et des organismes internationaux.

BIBLIOGRAPHIE

- **BILLIE Jean**, « Parentesco andino y reciprocidad. Kuyac : los que nos aman », in **ALBERTI Giorgio, MAYER Enrique** (comp.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Instituto de Estudios Peruanos ediciones, Lima, 1974, p. 110-153.
- **BOUJU Jacky**, « Tradition et identité », *Enquête*, Éditions parenthèses, n° 2, 1996.
- **BOULLOSA Maïté, GIUDICELLI Christophe**, « D'un indien à l'autre. Les avatars de l'identité diaguita-calchaquí (Nord-Ouest argentin – XVI^e-XXI^e siècles) », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, n° 5, 2005, disponible sur : <http://nuevomundo.revues.org>.
- **BOUTÉ Vanina**, « Une tradition disputée – enjeux identitaires dans une communauté des Andes péruviennes », *Journal de la Société des Américanistes*, 2003, p. 89-2.
- **BOUYASSE-CASSAGNE Thérèse, HARRIS Olivia**, « Pacha : En torno al pensamiento aymara », in **ALBÓ Xavier** (comp.), *Raíces de América, El mundo Aymara*, ed. Alianza editorial, Madrid, 1988, p. 217-281.
- **CANO VELEZ Ramðn**, *Amaicha del Valle*, 1943, Tucumán.
- **ÉQUIPE MIT**, *Tourisme 1, lieux communs*, Belin, coll. Mappemonde, Paris, 2002, 320 p.
- **GÉRAUD Marie-Odile**, « L'image de soi au miroir de l'autre. Une ethnographie des pratiques touristiques dans un village Hmong de Guyane française », in **AMIROU Rachid, BACHIMON Philippe** (dir.), *Le tourisme local, une culture de l'exotisme*, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 93-121.
- **GRUZINSKI Serge**, *La Colonisation de l'imaginaire*, Gallimard, 1988.
- **HOBBSAWM Eric**, « Inventing tradition », in **HOBBSAWM Eric, RANGER T.**, *The invention of tradition*, Cambridge University Press, New York, 1983, 320 p.



- ISLA Alejandro, *Los usos políticos de la identidad. Criollos, indígena y Estado Libro de la Aucaria*, Buenos Aires, 2009 (2002 1^{re} éd.), 295 p.
- LAZZAROTTI Olivier, « Patrimoine et tourisme, un couple de la mondialisation », in *Mappemonde* 57, 2001/1.
- LE MENESTREL Sarah, 1999, *La voix des Cadiens*, Belin, Paris.
- REYES Carlos, *Motivos culturales del Vale de Tafí y de Amaicha (Investigaciones*

folklóricas), Consejo Provincial de Difusión Cultural de la Provincia de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 1996.

- SALIN Elodie, « Les paysages culturels ; entre tourisme, valorisation patrimoniale et émergence de nouveaux territoires. La Quebrada de Humahuaca (Nord-Ouest argentin) », *Cahiers des Amériques latines*, n° 54-55, 2007/1-2.
- SARDAN Jean-Pierre Olivier de, *Anthropologie et développement*, Karthala, Paris, 1995.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

La « fête nationale de la Pachamama » qui se déroule dans le nord-ouest argentin à Amaicha, est un exemple de « co-constitution touristique et patrimoniale » [Lazarotti, 2001] aux enjeux éminemment politiques. Nous montrons en effet comment la mise en scène d'une culture dans un projet de développement touristique a participé à ériger une croyance, celle en la Pachamama (la Mère Terre), pourtant commune au monde andin, en un « patrimoine culturel » singulier à ce village. Cette valorisation d'une spécificité culturelle, par sa mise en tourisme, est devenue une ressource économique importante en attirant des visiteurs en quête de diversité culturelle. Nous analyserons aussi comment cette fête, convertie en véritable emblème identitaire, a pris, au début des années 2000, une dimension politique de premier ordre à l'annonce d'un projet de développement pour cette communauté indienne. C'est à celui qui détiendrait « la tradition », à travers l'organisation des festivités en l'honneur de la Mère Terre, que serait reconnue l'autorité sur la scène locale, mais aussi et surtout vis-à-vis des institutions nationales comme l'INAI (Institut des Affaires Indiennes) ou, plus largement, devant les organismes internationaux pourvoyeurs de fonds dans des projets de développement où l'autochtonie est convoquée.

La « Fiesta Nacional de la Pachamama » que se celebra en el noroeste argentino en Amaicha, es un ejemplo de « co-constitución turística y patrimonial » [Lazarotti, 2001] con implicaciones evidentemente políticas. En este texto mostraremos como la puesta en escena de la cultura en un proyecto de desarrollo turístico ha contribuido a convertir una creencia, la de la Pachamama (la Madre Tierra), muy común en el mundo andino, en patrimonio cultural singular de este pueblo. Esta revalorización de una especificidad cultural a través del turismo, se ha convertido en un recurso económico importante para el pueblo atrayendo visitantes que buscan diversidad cultural. Analizaremos también como esta fiesta, convertida en un verdadero emblema identitario, ha tomado, a principios de los años 2000, una dimensión política de primer orden con el anuncio de un proyecto de desarrollo para esta comunidad indígena. El organizador de la fiesta en honor a la Madre Tierra estará reconocido como « garante de la tradición », a nivel local pero también por instituciones nacionales como el INAI (Instituto de Asuntos Indígenas) o en un ámbito más amplio, por Organismos Internacionales donantes de fondos para proyectos de desarrollo que reconocen la indianidad.

The « National feast of the Pachamama » which takes place at Amaicha in the north-west Argentina is an example of

celebration of heritage with tourist attraction while its stakes are highly political. We show the staging of culture inserted into a tourist development plan has contributed to transform a belief – that of Pachamama (Mother Earth) shared by the Andean world – into a “cultural heritage” singular to this village. This enhancement of a cultural specificity by resorting to tourism has become an important source of income for the village by attracting visitors looking for cultural diversity. This feast, turned into a real identity symbol also took on (in the early to 2000’s), a

political dimension when this development plan was announced. It would be the person in charge of “tradition” conferred by the organization of the festivities in honour of Mother Earth that would be invested with authority on the local scene but equally and fundamentally for such national institutions as INAI (Instituto Nacional de los Asuntos Indigenas) or more broadly for International Organizations acting of suppliers of funds for development plans where native culture figures prominently.

MOTS CLÉS

- tourisme
- patrimonialisation
- anthropologie politique
- tradition
- autochtonie

PALABRAS CLAVES

- turismo
- patrimonio
- antropología política
- tradición
- indianidad

KEYWORDS

- tourism
- heritage
- political anthropology
- tradition
- native