

Touristes et « non-touristes » dans le monde de l’interculturalité Un regard à partir du patrimoine immatériel¹ *

*Monica Lacarrieu***

Il y a quelques années, un imprimeur local, en Sardaigne, déclara à l’anthropologue Meter Ordematt qu’il conseillait à ses clients qui lui demandaient des affiches pour annoncer leurs fêtes, qu’il valait mieux utiliser le terme local **SAGRA** pour promouvoir leurs célébrations que celui, plus amplement connu, de **FESTA**. De cette façon, ils pourraient être sûrs de ce que les étrangers ne connaîtraient pas leurs célébrations et resteraient éloignés [Boissevain 1996, p. 17 ; voir également Ordematt ; cité in Boissevain, 2005, p. 218. Nous avons mis l’accent sur les termes **SAGRA** et **FESTA**.]

Le récit ethnographique repris par Boissevain illustre les tensions produites autour du tourisme culturel et des « us et abus » du patrimoine immatériel (fêtes, célébrations, rituels), devenu au cours des dernières années une ressource par excellence pour la promotion des communautés locales dans le monde de flux et de réseaux globaux et transnationaux. Mais il rend également compte des « relations dangereuses » qui s’établissent entre touristes et amphitryons, les premiers menant une quête permanente de l’« autre », les seconds oscillant entre la négociation de leur image et la protection de leurs manifestations culturelles vis-à-vis du regard extérieur. Dans le cas de la Sardaigne, les fêtes peuvent contribuer à la création d’une « communauté locale », quoique le vocable même « fête » pose problème : c’est un concept standardisé, reproduit, qui a transcendé les frontières et perdu les caractéristiques de l’« authenticité culturelle » réclamée pour toute expression fortement localisée et tout espace passible d’être conçu en termes de tourisme culturel. C’est-à-dire que c’est un « concept global et globalisé », selon les termes de Geertz [1991, p. 103], un « concept proche de l’expérience » du monde occi-

1. Les réflexions faites dans cet article proviennent de données obtenues dans les projets suivants : « Tourisme Culturel en Amérique latine et en Europe : Recherche, Formation et Développement Régional » (Projet III-0249-A, Commission Européenne – Programme Alfa° Coordinateur Général : J. Tresseras, Coordination à Buenos Aires : Mónica Lacarrieu ; « Culture et Territoire » (projet UBACYT F111), Direction : Mónica Lacarrieu : « Atlas des fêtes, des célébrations et des rituels dans la ville de Buenos Aires », Commission pour la Préservation du Patrimoine Historique Culturel de la ville de Buenos Aires, Gouvernement de la Ville de Buenos Aires.

* Article traduit de l’espagnol par Dominique Guthmann.

** Docteur en anthropologie sociale (UBA). Chercheur au *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas* (CONICET). Professeur à l’Université de Buenos Aires (UBA).

dental globalisé. Assimilable à l'idée de diversité culturelle en tant qu'« activité totalisante » [Stephen Marglin, 1990, cité in Hannerz, 1996, p. 107], le concept comme le sens donné globalement à la fête, tend également à formuler un principe d'organisation de la dimension festive lié à sa vision occidentale. Il évacue en ce sens les « accords ou autres principes d'organisation de la fête », soulevant une contradiction quant à son rôle essentiel dans la « création de la communauté locale ». La suggestion d'un membre de la société locale d'utiliser un « concept proche de l'expérience » de sa communauté, traduit naturellement par le « sens du lieu » autochtone, mais inintelligible pour ceux qui ignorent les références locales, creuse le principe d'occultation des expressions culturelles locales, tout autant que le travail de « dé-quotidiennisation » [Lins Ribeiro, 1987] effectué par les touristes, mais qu'un séjour éphémère rend peu propice. Le cas évoqué nous renvoie d'une part à la requête de cultures locales typifiées, reconnues par les touristes en quête de patrimoines immatériels, et devant forcément concevoir des réseaux transnationaux d'« hyper-localités ». D'autre part, il renvoie à la modélisation de ces sociétés par la demande de jouissance et de plaisir d'un touriste qui se veut spécialisé et différent.

La croissance des flux touristiques dans les dernières années du vingtième siècle coïncide avec un intérêt inédit envers le patrimoine culturel, et notamment le patrimoine immatériel. La grande quantité de voyageurs-touristes, qui augmente à pas de géant et qui, d'après les prévisions de l'Organisation Mondiale du Tourisme, continuera à augmenter – l'organisme suppose qu'à l'horizon de l'an 2020, l'arrivée de touristes étrangers aux frontières passera à 1 600 millions, dépensant plus de 2 millions de dollars –, n'a cessé d'influencer le champ culturel et les rapports entre les différentes cultures, générant des relations fréquemment inégales et hautement conflictuelles. En ce qui concerne le patrimoine culturel, les conflits potentiels qui peuvent découler de cette nouvelle cohabitation entre tourisme et patrimoine sont généralement éclipsés par certains stéréotypes : parmi eux, celui du tourisme comme facteur de développement économique et source d'emploi pour les cultures réceptrices, comme facteur de respect de la diversité culturelle et de dialogue inter-culturel, comme espace de paix et de cohésion sociale. Des lieux communs qui répondent en bonne mesure à une opinion standardisée, liée à la crainte provoquée en ces temps de globalisation par la menace d'homogénéité culturelle et de disparition des diverses formes de patrimoine. Ainsi, le tourisme et le patrimoine culturel, notamment l'immatériel, sont appréhendés comme des éléments fondamentaux pour la protection de ces identités.

La promotion d'un « **tourisme d'identité** »², un genre de tourisme culturel perçu comme générant la reconnaissance de la diversité et des droits culturels,

2. Il est indubitable que le concept d'identité que nous assumons académiquement renvoie à la vision constructiviste de celui-ci. Les identités sont pensées comme des « processus d'identification historiquement adéquats qui donnent un sens à un groupe social et lui octroient une structure significative pour s'assumer comme unité » [Díaz Cruz, 1993, p. 64]. Cette définition permet de différencier le sens d'« unité », entre « s'assumer et être », ainsi que de reconnaître non seulement l'hétérogénéité implicite, mais encore les différences conflictuelles et les luttes pour le pouvoir inhérentes à celles-ci. Mais, comme nous le verrons, l'identité est aussi un « concept proche de l'expérience » de spécialistes et d'individus sociaux différents, d'où le fait que leur utilisation peut devenir instrumentale, et dans ce sens, être conçue en termes d'essentialistes. D'ailleurs, fréquemment, la rhétorique élaborée par les organismes internationaux renvoie à cette dernière manière de penser l'identité.

étroitement articulé avec le patrimoine immatériel, et envisagé comme un espace privilégié pour penser les identités, constitue l'espoir d'une conciliation entre le tourisme et la culture³, et celui d'un tourisme de réflexion propre aux voyageurs curieux et inquiets des savoirs et des traditions des « cultures vivantes ». Dans cette perspective, le lien entre le tourisme et le patrimoine se présente dénué de tout conflit. C'est une conception concédant au tourisme un rôle romantique, alors qu'il est par ailleurs perçu comme un facteur de commercialisation des cultures.

L'objectif de cet article est d'analyser le rapport entre le tourisme culturel et le patrimoine immatériel⁴ – en accord avec l'appellation utilisée par l'UNESCO –, et les changements, ré-interprétations, fixations et stratégies résultant de l'interaction entre acteurs locaux et touristes. Ceci partant de l'idée que le patrimoine immatériel, en donnant accès aux représentations et aux pratiques culturelles des sujets, en mettant en jeu des visions du monde souvent distantes, parfois proches, constitue un excellent support pour réfléchir à ces articulations. À partir d'une approche dialogique et constructiviste, c'est-à-dire travaillant de façon critique les « lieux communs » et le discours négatif qui prévaut, il nous importe d'aborder les rapports complexes unissant tourisme et patrimoine, et touristes et amphitryons, ainsi que les processus selon lesquels ces rapports se tendent, en même temps qu'ils s'alimentent à rebours.

Cette analyse sera poursuivie sur la base de « cas » empiriques en Argentine et des données issues de nos travaux ethnographiques menés dans la ville de Buenos Aires, capitale du pays.

3. En lien avec le concept d'identité, nous assumons celui de culture dans son acception constructiviste. Pour rendre compte de celle-ci, nous reprendrons la définition que nous donne synthétiquement Néstor García Canclini [2004, p. 34] : « ... la culture embrasse l'ensemble des processus sociaux de signification, ou d'une façon plus complexe, la culture embrasse l'ensemble de processus sociaux de production, de circulation et de consommation de la signification dans la vie sociale ». Cependant, et dans plusieurs des exemples cités dans notre analyse, la culture est parfois conçue et manipulée par les individus concernés (locaux, touristes, migrants, etc.) dans son acception « classique », c'est-à-dire sens à partir du sens essentialiste du terme.

4. La notion de patrimoine immatériel a été instituée par l'Unesco afin de compléter le concept de patrimoine culturel qui a prévalu à l'époque de la conformation des nations, mais également en syntonie avec la revalorisation que l'organisme même a renforcé, en ce qui concerne la diversité culturelle. Malgré une série de critiques formulées envers la dichotomie matériel – immatériel que nous avons exposées dans divers textes, nous reprenons la notion dans le but de rendre compte des expressions associés à d'autres époques à la « culture populaire ». Bien que la notion de patrimoine fasse appel à l'institutionnalisation des biens et des expressions, nous partons de l'idée qu'il y a différents degrés d'institutionnalisation et que les processus qui y sont associés sont autant le produit de l'État que de différents groupes sociaux. Donc – sans rentrer dans des détails qui seraient nécessaires dans un article sur le patrimoine immatériel – nous utiliserons indistinctement la notion mentionnée et les mots « biens et expressions culturels ». Finalement, pour synthétiser, nous adopterons la définition suivante, que nous avons élaborée pour d'autres textes : « Le patrimoine culturel immatériel comprend toutes ces expressions culturelles appropriées parce que significatives pour les divers acteurs sociaux, "natifs" de ou immigrants de la communauté/localité en question. Les manifestations immatérielles, avec la continuité historique, la vigueur et le sens du présent, les manifestations immatérielles sont le résultat de différentes influences intérieures et extérieures, locales et globales, importées et exportables, qui façonnent le patrimoine immatériel » (ré-élaboration de la définition que nous avons construite pour rendre compte du patrimoine immatériel urbain) [Mónica Lacarriou, 2005].

Au-delà des flux touristiques et des réseaux de tourisme culturel... flux de migrants et de « natifs », réseaux et flux d'inter-culturalité

Pour parler de flux touristiques, nous considérons qu'il faut partir de l'« espace de flux » [Castells, 1995] ou des flux culturels globaux, à partir desquels Appadurai [2001, p. 46] a défini cinq étendues ou « *scape* ». D'après Hannerz [1996, p. 207], l'organisation culturelle des sociétés « implique des rapports locaux autant que transnationaux », qui stimulent la normalisation de certaines catégories sociales qui leur sont étroitement liées. Ainsi, du fait de leur fréquente et rapide mobilité, les touristes constituent l'une des catégories qui participent le plus activement des flux transnationaux. Comme l'a exposé Yves Michaud lors de la réunion professionnelle « Nouvelles Politiques pour le Tourisme Culturel »⁵, sur 1 000 millions de déplacements internationaux ayant lieu actuellement, 800 sont des déplacements de touristes. Dans ces chiffres, le spécialiste identifie le tourisme culturel comme l'un des types à plus forte croissance – quoique dans le contexte instable d'une scène dont le phénomène migratoire est également protagoniste et générateur de conflits. En ce sens, l'accroissement du nombre de personnes qui circulent comme touristes est, sans doute, ce qui contribue le plus à la promotion de passés et de patrimoines uniques et singuliers, souvent consommés massivement en tant que « patrimoines commercialisables ».

Les flux et la mobilité des touristes ne se constituent néanmoins pas indépendamment d'autres types de circulations transnationales produisant des flux d'un autre genre, en articulation avec ceux des touristes. Il faudrait donc ajouter les flux de migrants qui, comme l'a signalé Garcia Canclini lors de l'inauguration de la réunion mentionnée, arrivent souvent comme des « touristes déguisés » ou bien des « faux touristes » (d'après Michaud), pour se convertir en migrants illégaux, puis en main-d'œuvre de basse qualification, qui plus est en « pourvoyeurs de contenus », donc en producteurs culturels et même en gestionnaires de l'adaptation de leur propre culture aux intérêts des visiteurs. Finalement, les « natifs et/ou autochtones », à mobilité fluide, promeuvent et distribuent globalement une image d'« eux-mêmes » à travers les produits de leurs « cultures vivantes ». Cette perspective permet d'éclairer l'idée d'une rencontre entre cultures supposées différentes, où le touriste entre « en contact » avec l'amphitryon « in situ » dans le contexte-tendant de la « bourgade » communautaire et touristique. Le tourisme culturel a été observé à partir du rapport qui s'établit entre le touriste et l'amphitryon, méconnaissant tous les autres acteurs (y compris l'amphitryon dédoublé en d'autres) qui ont un rôle d'importance. Il contribue donc à la création de « communautés touristiques » qui dépassent le cadre co-produit par le touriste « visiteur » et l'individu « résident » : elles s'étendent dans la circulation et les mouvements de multiples acteurs constitutifs de ces communautés, au-delà de l'« être là », en deçà de l'« arriver là », mais plutôt dans les intersections fluides d'« ici », de « là-bas », de l'« être et arriver ». Dans cette ligne de pensée, nous reprenons à grands traits le concept de « communauté touristique » qu'élabore Azevedo Grunewald [2003, p. 156]

5. Cette réunion a eu lieu à La Pradera, Barcelone, Espagne, du 26 au 28 Mai 2005.

à propos du « tourisme ethnique » : « Je considère, donc, que les membres des communautés peuvent être insérés dans différentes activités touristiques, formant, avec d'autres membres de la communauté autant que d'autres qui ne le sont pas, des communautés touristiques qui existent concrètement et dont les frontières peuvent être aussi et plus amples que celles de l'arène touristique dans laquelle se déroule l'expérience touristique ainsi que celle de la communauté ethnique ».

C'est en ce sens que les flux touristiques et leur rapport aux « patrimoines immatériels » doivent être analysés en lien avec d'autres flux, autrement dit dans l'interaction et les échanges produits entre les différentes catégories d'acteurs du monde contemporain transnational. Il s'avère ainsi nécessaire d'étudier les rapports contradictoires qui se nouent entre ces flux et leur impact sur les patrimoines, qu'ils soient territorialisés, fixés à leur territorialité, ou déterritorialisés, recréés dans les bagages de voyageurs migrants ou d'individus locaux parvenant à reproduire globalement une image de leur culture commercialisable. Dans cette somme de flux et de patrimoines déterritorialisés, réinventés, qui fixent des territorialités globales et imaginées bien loin des communautés « in situ », nous devons considérer le monde recréé par les opérateurs touristiques. Leur commercialisation des cultures, au moyen des brochures destinées à la consommation de touristes avides d'expériences, se construit également dans la trans-nationalisation de stéréotypes.

Non seulement on a peu réfléchi le lien puissant et actualisé qui s'est noué entre le tourisme culturel et le patrimoine immatériel, mais qui plus est, l'influence des flux, non seulement touristiques, sur les expressions culturelles (leur dynamique, leur gestion, les mécanismes de résolution des conflits) a été négligée. Le débat s'est plutôt orienté sur la base de certaines simplifications, à partir desquelles on a relié de façon harmonieuse⁶ le tourisme et le patrimoine, délaissant le rôle des échanges entre touristes et amphitryons. Ces réductions induisent plusieurs postulats. Tout d'abord, celui d'une interaction dynamique entre le patrimoine culturel, le tourisme et le développement soutenu (un prétendu développement social productif et une croissance économique au sein de localités spécifiquement choisies pour leurs conditions de vie détériorées et leur potentiel en matière d'« industries de la créativité » [Goutier, 2002, p. 48]). Ensuite, le tourisme, perçu comme une force positive pour la conservation de la nature et de la culture – envisagée de cette façon dans la Charte internationale sur le tourisme culturel –, jouerait un rôle important dans le caractère durable du développement local. On estime parallèlement que ses éventuels effets de désintégration des cultures locales – conséquence de la pression démesurée qu'il exerce – pourraient être corrigés moyennant des expériences d'échanges entre touristes et communautés réceptrices et au travers de la participation directe et de la gestion responsable des patrimoines par les amphitryons. On espère finalement obtenir une industrie du

6. L'idée selon laquelle le tourisme engendre une harmonie culturelle est le premier axiome que signale Robinson [1999, p. 22]. L'auteur met en valeur ce pré-concept comme l'un des principaux postulats que consacre l'OMT au tourisme culturel et qui dérive de la tradition romantique des voyages du XVIII^e et XIX^e siècles. Une vision qui exagère le rôle du tourisme en tant que facteur de cohésion et de paix mondiale, et omet la quantité de conflits culturels qui procèdent de celui-ci.

tourisme soutenue, basée sur l'engagement et la coopération des représentants locaux, des politiques, des gestionnaires et des opérateurs touristiques.

Le problème est que le rapport entre tourisme culturel et patrimoine immatériel ne s'avère pas si simple, et qu'il est le produit, déjà mentionné, de beaucoup plus d'acteurs composant le secteur du tourisme. Les biens et les expressions immatérielles trouvent une place controversée dans le contexte des flux, et en ce sens, les incertitudes sur le sujet dépassent les certitudes. Nombreux sont les enjeux, dans la mesure où cette optique à parti pris laisse de côté certains aspects importants. Tout d'abord, en amont de la matérialisation des flux touristiques, se développe un mouvement d'importation et d'exportation d'imaginaires globaux, c'est-à-dire de flux d'imaginaires circulant à double sens entre différents territoires et cultures, cherchant à s'identifier, fixant des « marques stéréotypées » et voyageant avant même les dits touristes. D'autre part, quoique la nouvelle place acquise par le patrimoine immatériel l'ait constitué en ressource pour penser, promouvoir, consommer et même gérer la diversité culturelle, un contexte de relégation du rôle de la culture politique préside à l'intersection du rapport tourisme-patrimoine. Dans ces conditions, le décor complexe qui articule en général le secteur relié au marché et aux loisirs avec celui de la culture et de la politique devient secondaire. Au sein de ce panorama, la nécessité de repenser le tourisme culturel en tant que « **tourisme interculturel** » – définition ainsi établie par Garcia Canclini lors de cette réunion – est rendue évidente, quoique dans ces pages, nous ajouterions **tourisme dans des espaces et des temps de conflits interculturels**. On ne peut imaginer ces conflits dissociés de la normalisation de lieux comme « références culturelles » pour le développement du tourisme.

Ces données nous amènent à réfléchir sur les tensions qui se produisent entre la dynamique globale et les pratiques locales qui lui sont associées, lorsque le développement du tourisme culturel nécessite l'identification de lieux et de cultures de référence, dans lesquels les expressions culturelles immatérielles occupent une place primordiale. Il nous faut en ce sens commenter la notion même de patrimoine immatériel établie principalement par l'UNESCO et trans-nationalisée – du moins dans le monde occidental. Cette digression prend du sens dans la mesure où cette notion est étroitement liée à l'essor du tourisme culturel : le concept englobant les expressions culturelles immatérielles, bien qu'il s'appuie sur la diversité culturelle en qu'« activité totalisante », nie – en même temps et pratiquement dans son essence même – tout type de manifestation culturelle s'étant déterritorialisée, ayant voyagé au-delà de son propre lieu d'origine, ayant franchi les frontières, s'étant même urbanisée – ceci malgré le cosmopolitisme exprimé par les villes. D'un côté, les organismes internationaux – et de concert avec eux les gouvernements, relèguent la place du patrimoine immatériel dans des lieux lointains et confinés, considérant ses expressions comme menacées d'extinction face à l'homogénéisation culturelle. Il suffit d'observer les déclarations relatives au patrimoine immatériel de l'humanité, qui nient les déplacements, les changements, l'urbain et le cosmopolite, en somme, le phénomène même de flux et de réseaux transnationaux caractéristiques du monde global. D'un autre côté, et de façon contradictoire, le tourisme a

revalorisé des expressions qui incluent des « produits » se redéfinissant et se réajustant suivant les changements survenus dans et hors de la communauté d'origine, ainsi que les déplacements et délocalisations de migrants et de voyageurs qui les portent avec eux et les réadaptent dans leurs nouveaux lieux d'installation. En effet, ce sont les organismes et les gouvernements mêmes qui s'unissent aux opérateurs touristiques pour favoriser la « vente » de différents sites et des expressions qui, même dépouillées de leur sens « originaire », sont censées les identifier. Ce second aspect, qui englobe les changements du patrimoine immatériel, est plus proche de la réalité actuelle que le premier : ainsi que le souligne Boissevain [op. cit.], c'est l'incertitude locale, due aux changements liés à la dynamique des flux commentés, qui favorise la récupération, ainsi que la réinvention ou l'adéquation et/ou l'appropriation d'expressions culturelles éloignées de la communauté réceptrice (d'après l'auteur, les expressions culturelles favorisent l'adaptation des arrivants aux nouveaux espaces, de même que les résidents acceptent ce qu'ils jugeaient menaçant). Par exemple, tel que nous avons pu l'observer à Buenos Aires, tant le Nouvel An Chinois que la fête de Saint Patrice – fêtes et rituels amplement globalisés, puisqu'ils ont lieu tout au long de villes et d'endroits transnationaux – contribuent au repositionnement des images et des pratiques de ceux qui se sont déplacés de leurs endroits d'origine, mais aident parallèlement les natifs à accepter – moyennant l'appropriation de certaines célébrations – ce qui s'impose comme une transformation de l'apparente quiétude de leurs modes de vie. Dans le cas du Nouvel An Chinois à Buenos Aires, il est significatif qu'il conditionne les stigmates régulièrement présentés par ceux qui s'assument en tant qu'« orientaux », ou de façon générique « chinois et coréens », au-delà de la nation dont ils proviennent. La fête du Nouvel An chinois est un cas fort intéressant et paradigmatique de ce que nous avons signalé jusqu'ici. D'un côté, en tant que patrimoine décentralisé, celui-ci est largement célébré et accepté dans la transnationalité, alors que cette festivité est en voie de disparition dans son lieu d'origine et dans les communautés chinoises de Chine⁷. Cette fête, de nos jours résultat de multiples transformations propres au monde occidental plutôt qu'oriental, se voit ré-appropriée à partir du départ vers de nouveaux lieux de milliers de chinois qui, sujets à une « mémoire de la perte », construisent une nouvelle « archive » de la circulation, produit de ce qui s'est perdu entre le lieu d'origine et le nouveau lieu, entre la mémoire du lieu d'origine et la contrainte des stéréotypes avec lesquels la société réceptrice accueille l'immigrant [Appadurai, 2005]. D'un autre côté, la fixation de la fête comme un patrimoine territorialisé contribue à la création non seulement de la communauté chinoise, mais encore d'une « communauté touristique » qui ne comprend qu'un segment de la communauté chinoise – celui qui désire atteindre une reconnaissance dans la manifestation culturelle – ou qui se juxtapose à cette communauté dans un même

7. Une campagne récente organisée par le Gouvernement chinois tente de récupérer les fêtes et les festivités traditionnelles. En effet, malgré le succès croissant de certaines d'entre elles dans le monde global, tels que le Nouvel An chinois, la population locale cesse progressivement de les organiser et d'y participer, en raison, paradoxalement, de l'« occidentalisation » de la société chinoise, qui utilise de plus en plus le calendrier solaire au lieu du calendrier lunaire d'après lequel s'organisaient ces expressions culturelles.

espace social et territorial, et incorpore d'autres acteurs (individus locaux non chinois, touristes, etc.) qui, en complicité, appuient la construction de la « communauté touristique » au-delà de l'expérience touristique conjoncturelle – dénommée par Azevedo Grunewald, « arène touristique » [*op. cit.*, p. 156].

La valorisation actuelle des fêtes, des célébrations, des rituels, des légendes, entre autres pratiques culturelles, oriente le sens de certains lieux et de la vie de leurs résidents vers un engagement démesuré dans la réalisation d'événements destinés au tourisme. En fait, il ne s'agit pas seulement de l'importance acquise par « ce que font les personnes », mais plutôt de la manière dont ces attractions se transforment en marchandises qui, touristiquement consommables, peuvent pousser la société réceptrice vers une croissance économique, en même temps que vers l'entrée « par la porte de service dans le processus de globalisation » [Santana, 2003, p. 41-42]. C'est ce qui, dans le langage académique, est associé au « travail des natifs », visant à « éviter le travail quotidien dans des usines ou des fermes par le biais de l'institutionnalisation de performances de primitifs pour les Autres » [Mac Canell, 1992, p. 19, cité in Azevedo Grunewald, *op. cit.*]. Pourtant, ce qui s'annonce comme une nécessité festive locale à être partagée avec quelques visiteurs curieux et inquiets du patrimoine culturel, peut induire un autre genre de besoin : l'instauration urgente de plans de gestion et/ou d'action alternatifs formulés et exécutés par des gouvernements, des organismes et/ou des communautés afin de ne pas « mourir de succès » ou plutôt d'éviter un « suicide collectif face à un tel succès ». Les communautés ne constituent pas toutes des ressources disponibles pour le touriste, puisque, comme nous le verrons, les attractions associées au patrimoine immatériel peuvent également être l'objet de revendications, ou bien se convertir en mécanismes de résistance dès que les individus locaux perçoivent le touriste comme une menace pour leur production culturelle, mais aussi pour « la production et la reproduction économique et culturelle du groupe » [Santana, *op. cit.*, p. 41].

Le rapport chaque fois plus étroit entre le tourisme culturel et le patrimoine immatériel préfigure un monde global nécessaire, ouvert à une infinité de différences locales : c'est-à-dire, un genre de tourisme qui se déplace entre l'« hyper-localité » globalisée et l'« hyper-localité » particularisée [Arantes, 2004, p. 8]. C'est à partir de ce scénario que l'on déduit que les expressions culturelles doivent se faire « in situ », c'est-à-dire dans la localité où elles ont pris naissance, se développent et se célèbrent. Pourtant, quoique ceci semble une contradiction en soi, ces expressions n'acquièrent de l'importance que lorsqu'elles sont insérées, traversées et promues dans le circuit international – c'est cet aspect qui renforce une vision optimiste du lien explicité : sa mise en scène dans le monde global favorise l'estime de soi des cultures locales diffusées, en même temps que s'accroît l'arrivée de touristes, et à partir de ceci l'importance des devises et la quantité d'emplois locaux.

La construction de communautés « hyper-locales » s'est constituée en condition indispensable pour la découverte et l'« invention » de cultures et de lieux attrayants, produits, reproduits et circulant globalement. C'est-à-dire que le développement contemporain du tourisme – bien que dans ce cas il s'agisse d'un

tourisme réflexif, apparemment qualifié et pas nécessairement massif – ajouté à l'accroissement des flux, provoque une quête de lieux et de cultures emblématiquement distincts. Espaces et natifs que le touriste veut voir dans leur « pureté », une propriété inhérente à la « communauté primordiale », mais qui une fois mis « en exposition » et en présence des touristes, finissent par produire non seulement des patrimoines territorialisés, mais également des « tourees » (natifs qui, en interaction avec le touriste, modifient leurs comportements et leurs pratiques) [Azevedo Grunewald, *op. cit.*]. Ces patrimoines et « natifs performants » originaires de la communauté sont plongés dans un processus de conversion qui les situe dans des espaces d'intersection, c'est-à-dire n'étant ni d'ici ni de là-bas, mais pouvant se situer dans des « inter-lieux » [Garcia Canclini, 2004, p. 45] ou de ceux que j'ai dénommés des « entre-lieux ». Le patrimoine immatériel, ainsi que les communautés attrayantes pour le tourisme, finissent par être pénétrés par et dans plusieurs lieux, simultanément constitués de façon hyper-localisée.

C'est cette condition de « supra-localité » [Arantes, *op. cit.*], qui affecte particulièrement les groupes sociaux qui « jouissent » de celle-ci, en faisant des « objets » exotiques, pris entre la conversion en « complices » d'un tourisme avide de « plumes ataviques » [Yudice, 2001a] et le récemment dénommé « *reality tourism* ». Malgré le nombre grandissant de visiteurs que certains spécialistes placent dans le « tourisme intelligent », demandeurs de cultures, d'événements et de produits « exotisables », propres à l'hyper-localité, l'effet touristique génère paradoxalement un tourisme de masse en quête d'activités et de services homogénéisés. Le patrimoine immatériel finit ainsi par être écartelé entre ce touriste particularisé et le tourisme standardisé. Le premier type est profondément associé à la mise en valeur de la diversité culturelle. Pourtant, cette valorisation étant fortement globalisée, du second genre de tourisme résulte non seulement un profil de touriste passif aspirant aux « mêmes choses » et voyageant « empaqueté », mais aussi la nécessité de multiplier les patrimoines culturels qui, afin d'être constitués en clef touristique homogène, finissent par se reproduire aux quatre coins du globe. Par exemple, la célébration de la même fête dans des endroits différents – donc dénaturée mais facilement digérable –, tel que le Nouvel An chinois déjà commenté.

La culture « mapuche'argentine constitue une illustration intéressante de ces questions, mais se présente surtout comme un exemple à partir duquel il est possible d'explicitier la contradiction entre la construction d'une « culture en exposition » – le touree – et la résistance à se convertir à ce genre de culture standardisée dans leur exotisme. Un secteur des Mapuches du sud de l'Argentine – plus précisément ceux de la zone de San Martin de los Andes – a obtenu il y a quelques années un financement international pour développer la « stratégie mapuche de tourisme ». Pourtant, cette stratégie n'a pas été clairement interprétée par les techniciens internationaux, pas plus que par les fonctionnaires argentins. Lorsque, courant 2001, les consultants, accompagnés des fonctionnaires du tourisme national, se rendirent sur place pour l'évaluation du projet, ils se sont trouvés face à une reproduction de « campings rustiques » visant généralement un public de jeunes campeurs. Ce panorama déconcerta les visiteurs, qui aussitôt posèrent la

question : « **et où est la culture mapuche dans ces campings ?** » ce à quoi un mapuche répondit : « **Qu'est-ce qu'on peut y faire... qu'est-ce que vous attendiez ? que nous vous recevions avec des lances ? Avec des plumes ? Nous verrons ça quand nous aurons les campings...** » Et ils ajoutèrent : « **les touristes viennent et eux aussi nous demandent qui et où sont les indiens, ce à quoi nous leur répondons, regardez-nous ! C'est nous, les indiens (ceci en montrant leurs propres corps, vêtus à l'occidentale), que voulez-vous que nous portions, des plumes ? C'est nous qui allons décider jusqu'où nous « mapucheriser »** »⁸. Les plumes, les pagnes et les lances réclamés, quoique propriétés culturelles « exotisables », finiraient par reproduire un profil indigène idéalisé et typifié, diffusé et promu touristiquement, auquel il faudrait ajouter la mise en scène de quelque célébration ou coutume mapuche pour compléter sa caractéristique performative distinctive. Les Mapuches renient cette condition d'« Autres enfermés » dans des décors touristiques culturels.

Ainsi, ce sont eux-mêmes qui durant la représentation du Nguillatún, « autorisent » la proximité de visiteurs (autorités, touristes, etc.) sans que ceux-ci y participent pleinement, se limitant à regarder et écouter à une distance prudente. Tel que le signale Boissevain [2005, p. 221], les Mapuches cachent le rituel, ou le laissent voir jusqu'à un certain point, créant des stratégies afin d'éclairer, mais seulement dans le flou, la « région frontale » ou la façade de la représentation, sauvegardant la « région arrière » ou privée, de celle-ci. Les Mapuches construisent le Nguillatún dans le dilemme de son exhibition ou de son occultation. Il a été utilisé de façon instrumentale en tant que signe de revendication culturelle face aux réclamations de terres (par exemple, lors de la campagne contre Benetton). Il est probable que si l'UNESCO – déclaration qui fut et continue d'être controversée par les mapuches chiliens – l'avait déclaré en tant que patrimoine immatériel, le Nguillatún aurait été inclus dans des circuits touristiques. La communauté mapuche négocie son patrimoine immatériel dans des situations de conflit politique, résistant à sa conversion en « produit touristique » et n'octroyant au visiteur qu'un regard oblique sur celui-ci, à partir duquel se configurent des « styles d'interaction » propres à cette ambiguïté entre le visible et l'invisible. Le nguillatún est assumé comme fonctionnel pour sa propre culture, et doit nécessairement être protégé de l'hyper-localisation touristique et globale dans laquelle il viendrait à s'insérer s'il se convertissait en produit culturel. Dans ce sens, la communauté indigène décide et sélectionne ce qui, de son territoire et de ses expressions, sera hyper-localisé et jusqu'où, mais également quelles manifestations culturelles peuvent circuler de façon transnationale.

Une deuxième illustration est constituée, en opposition, par le cas de la Pachamama où une offrande à la Mère Terre se fête le 1^{er} Août de chaque année – l'offrande à la terre étant une pratique culturelle récurrente dans le Nord-Ouest argentin. Cette célébration montre le développement « exotique » d'un paysage naturel et culturel qui, à partir de la Déclaration de la *Quebrada de Humahuaca*

8. Je remercie Oscar Grillo pour ces commentaires.

(dans la province de Jujuy), s'est converti en Paysage culturel de l'Humanité. Jusqu'à il y a quelques années, la Pachamama constituait un culte qui restait pratiquement privé car regardé seulement par ceux qui possédaient les savoirs et les pratiques traditionnels. On peut dire que de nos jours, elle s'est « globalisée » par la conversion de différentes versions de la Pacha et de son culte en « produits culturels », « vendus » comme un service standard de plus parmi ceux que tout visiteur du Nord argentin espère trouver. Ainsi, d'un côté, la Pachamama contribue à la création de sites de référence pour le tourisme, mais en même temps, elle subit des déviations et des distorsions quant à la manière dont elle est célébrée en tant qu'« objet » de consommation pour des touristes avides recherchant « une Pacha ». Les pressions exercées par le tourisme même, une fois que le marché a décidé de « vendre » la Quebrada et les alentours du Nord-Ouest, obligent les communautés à exhiber des cultures – le paysage naturel, archéologique et historique, ne suffit plus –, extrayant du milieu des natifs des cérémonies comme celle mentionnée et quelques fêtes, comme le « Toreo de la Vincha » de Casabindo, Jujuy. Ainsi, on « globalise » une série de versions individuelles de la Pachamama qui ont lieu dans différents endroits de la zone. Par exemple les touristes qui prennent le « Train aux Nuages », lorsqu'ils arrivent à l'arrêt de San Antonio de los Cobres, trouvent non seulement les habitants du lieu vendant leurs produits artisanaux, mais surtout des « natifs » qui mettent à exécution la célébration du culte à la Mère Terre, au bord même de la voie ferrée. Le culte est une manifestation qui vise à communiquer – au-delà du langage de la parole – à l'occasion d'une rencontre très brève mais directe, l'expérience sensorielle de l'offrande à la mère Terre [Londres, 2004]. Pourtant, il s'agit d'une expression de plus qui contribue à l'homogénéisation d'une vision déterminée du monde andin pour toute la zone – dénaturée par rapport au culte, mais également par rapport à l'histoire même – supposée répondre aux attentes de touristes qui descendent du Pérou et de la Bolivie avec une optique préconçue, inventée par rapport à la « route régionale andine » ou au dénommé « Chemin de l'Inca », encore en construction. Le culte à la Pachamama répond « aux attentes, aux motivations, aux stéréotypes portés par chaque individu – touriste potentiel – pourvoyeur de contenu et de sens pour ces attractions/produits culturels » [Santana, *op. cit.*, p. 47].

L'importance prise par l'hyper-localité dans la normalisation du tourisme culturel et dans son rapport avec le patrimoine immatériel, vient de la reconnaissance de plus en plus prononcée de la diversité culturelle. Pourtant, la diversité acquiert une valeur démesurée, fréquemment associée à la création et recréation de « cultures exotiques ». Relier tourisme et exotisme implique de participer à des événements dans lesquels se produit la « réification » de sujets et de rapports sociaux, hors du contexte dans lequel les savoirs, les pratiques et les expressions culturels réalisés prennent du sens, qui se voient également déplacés du contexte du système économique, socio-politique de chaque localité et chaque culture exposées au visiteur. L'attrait exotique du patrimoine immatériel a des conséquences sur les « arrangements de convenance » internes à chaque communauté localisée, car il a tendance à les évincer pour y superposer un nouveau principe d'organisation de la différence, fonction des attentes touristiques. Mais ceci affecte le rôle de ces

expressions au niveau des citoyens locaux, mettant l'accent sur l'aspect ludique et les expériences de la « culture vivante », cachant la culture politique de ces sociétés.

Ceux qui se définissent de nos jours par leur origine ethnique, quelques groupes indigènes, mais aussi quelques communautés comme la communauté bolivienne de la ville de Buenos Aires, acceptent l'étiquetage d'« indien permis » [Hale ; 2004] ou de « bolivien autorisé », et s'efforcent de « se faire natif pour les touristes » [Azevedo Grunewald, *op. cit.*, p. 147]. La rencontre entre le « natif » et le touriste se voit ainsi instaurée à partir d'une certaine barrière culturelle qui les sépare, la même éclairant le conflit entre celui qui « fait le travail d'indien et/ou de bolivien » et le touriste plongé dans une activité de loisirs et de plaisir. Le « bolivien permis » à Buenos Aires est un « natif » relégué au domaine de la vie quotidienne, devenu exotique dans l'ambiance festive, constitué entre la « périphérisation » de sa condition ethnique peu valorisée au sein d'une société « blanche » et la centralité du consensus : celui obtenu par la reproduction et la réinvention transnationale de ses fêtes admettant la présence du visiteur local, mais qui, cependant, ne suffisent pas à provoquer l'intérêt du touriste étranger.

L'authenticité et la participation sociale : valeurs qui interviennent dans la tension entre le touriste et l'amphitryon

Le tourisme peut transformer les cultures et leurs patrimoines en de simples biens de consommation, courant un sérieux risque de banalisation. Quand la fête ou une cérémonie déterminée ne s'explique que comme une « industrie des loisirs » ou comme une « expérience agréable » passible de se convertir en objet de consommation destiné à des multitudes de visiteurs, il ne semble pas y avoir de raison pour que la fête soit comprise et interprétée en fonction du sens qu'elle a pour la communauté visitée. En contraste, « l'hypothèse du contact » [Reisinger, 1994] stipule que la rencontre entre différentes cultures, du moins dans le circuit touristique, peut préparer le terrain pour la compréhension et cette façon, minimiser les risques de préjugés, de conflits, et de tensions, favorisant l'échange dans un contexte d'égalité de conditions [Santana, *op. cit.*, p. 49].

Cependant, la demande de culture et d'expressions esthétisées ne paraît pas diminuer les tensions, mais surtout, ne semble pas mettre sur un pied d'égalité la condition de touriste et celle d'amphitryon quand celui-ci, comme nous l'avons vu, « travaille » avec ses savoirs, avec ses pratiques, voire même avec son corps. Les sociétés qui se construisent comme des « hyper-localités », c'est-à-dire traversées par le tourisme, sont réinventées dans l'ambiguïté entre la visibilité/esthétique et l'invisibilité/éthique, reconstruction toujours oscillante par rapport au regard touristique.

La demande d'exotisme s'enracine dans les attentes de touristes désirant profiter d'événements originaux et il est clair que cet aspect est étroitement lié à l'indispensable visibilité esthétisée du patrimoine immatériel. Un « embellissement » qui doit répondre à un critère d'authenticité, ainsi qu'à l'expérience du visiteur, deux aspects auxquels la propre Charte internationale du tourisme culturel donne

une place tout à fait essentielle. D'où le fait que l'existence de « cultures authentiques » soit perçue comme une garantie de « tourisme de qualité ».

Nous considérons qu'ici réside le point d'inflexion majeur dans la relation complexe qui s'établit entre le tourisme culturel et le patrimoine immatériel. L'originalité recrée une série de conflits dont les protagonistes sont les touristes, avides d'événements uniques dans leur genre, et l'amphitryon, partagé entre l'exhibition de sa culture dans l'authenticité de sa perception, et la réinvention, sous diverses formes, de ces expressions, afin qu'elles répondent aux attentes stéréotypées des visiteurs. Le dilemme est complexe, car une culture ne se présente pas toujours comme « authentique » dans son ensemble, ni absolument « inauthentique ». Pour en revenir aux Mapuches argentins, s'ils se refusent à arborer des plumes, des pagnes et des lances, les femmes se font photographier, telles des images de cartes postales, avec leurs bijoux originaires et leurs vêtements traditionnels, les mêmes vêtements et bijoux qu'elles revêtent quand il s'agit de participer à une manifestation où se réclament des droits à la terre et à l'identité. Marchant [1999, p. 31] rend compte de la tension que provoque le fait d'être « sous le regard du touriste », mais également des conflits qui surgissent à l'intérieur même des communautés qui « décident » d'exposer leurs manifestations et de recevoir les visiteurs. « Les personnes s'imaginent que nous continuons à vivre dans le passé », confie Jeff Watts, membre de la tribu canadienne des Tseshahts, qui inaugura en 1998, à Vancouver, la voie de la découverte de la culture amérindienne. Quand les touristes lui demandent de les conduire jusqu'à un village indigène, il leur propose ironiquement de faire signe au prochain chariot. Il est fort intéressant de remarquer, comme le signale l'auteur même et comme nous l'avons observé dans le cas mapuche, « fréquemment, ce que les touristes attendent ne correspond pas à la « réalité » – il faudrait se demander quelle réalité –, d'où la déception et l'étonnement des amphitryons face à l'idée que se font d'eux les étrangers ».

Cette problématique induit un « goût pour la différence » qui, pourtant, n'arrive pas à se définir en raison des différences culturelles qui existent entre visiteurs et natifs. Quoique le tourisme culturel soit recherché par des touristes spécialisés et intelligents, les différentes visions du monde creusent généralement des abîmes entre les uns et les autres. Par exemple, la Pachamama est une récupération du passé inca, et perçue pour cette raison comme une tradition dénuée de conflits dans la route du monde andin. Cette vision entre inévitablement en contradiction avec la vision d'un passé plus problématique au sein des processus historiques locaux : on ignore le passé lié à la culture calchaqui pré-hispanique, peuple qui opposa une résistance féroce aux Incas et aux espagnols [Rodríguez y de Hoyos, 2003]. Ces références idylliques sont décrites dans les prospectus touristiques comme la « réalité authentique » de la culture de la Pachamama. Ainsi, les visiteurs arrivent, attirés par une version « occidentalisée », dans laquelle s'homogénéise un « Nous indigène », obligeant le culte à la Pacha à s'adapter à ce regard. D'une certaine façon se produit une mise en adéquation du rituel, redéfinissant son sens, modifiant l'image de la Pachamama et sélectionnant des parties du culte et du rituel en vue de leur exposition. L'exemple de la Pachamama renvoie à l'appauvrissement dont

souffrent plusieurs manifestations culturelles, qui une fois qu'elles sont « découvertes » par le marché touristique et par ceux qui opèrent avec celui-ci, représentent une des expressions culturelles immatérielles finissant par être le reflet d'une « **ethnité reconstruite** »⁹ aux yeux du touriste [Robinson, 1999, p. 22].

Quand ce sont les touristes qui requièrent ce genre de savoirs et de pratiques locaux, ils réclament à l'unisson que la singularité de ces derniers provienne de leur authenticité, produit d'un héritage culturel spécifique. Cependant, paradoxalement, quand les amphitryons décident de montrer leurs connaissances culturelles, ils le font non seulement en exhibant les changements advenus depuis leurs origines jusqu'à nos jours au sein de la communauté, mais également en introduisant d'autres modifications appropriées aux prétendues attentes du tourisme. L'authenticité à partir de cette complexité finit par être plus qu'une simple singularité, contribuant à la génération de produits culturels qui s'exhibent comme des « authenticités émergentes » [Cohen, 1988, p. 379] acceptés par les touristes ainsi que par les consommateurs locaux et résidents du lieu, produits qui fréquemment n'échappent pas à l'exotisme. Pourtant, cette manière de considérer la place de l'authenticité en tant que médiatrice de la rencontre entre le touriste et l'amphitryon, ramène non seulement au produit à consommer, reflet de cet aspect pittoresque déjà évoqué, mais également aux processus de création et de transformation subis par les expressions culturelles¹⁰ [Gonçalves, 2005, p. 31]. Ces processus mettent en évidence la créativité de ceux qui donnent « un sens au lieu » qu'ils habitent et à partir duquel ils négocient leur place parmi les visiteurs, puis leur place dans le monde des « hyper-localités ». Ces processus de créativité s'impliquent dans les contenus stéréotypés du site connus des touristes : les points de vue des touristes s'entremêlent à la production locale de part des amphitryons, dépassant un sens de l'authentique en tant qu'« aura » du patrimoine sacralisé. Nous irons même jusqu'à dire que si, ainsi que l'affirme Mac Canell [1922, p. 159, cité in Aevdo Grunewald, *op. cit.*, p. 146], « les natifs, pour satisfaire la demande touristique... se font natifs pour les touristes », cela favorise un mouvement simultané que l'auteur cité affirme ne pas observer dans la rencontre touristique, celui des touristes « se faisant natifs ». S'instaure alors un kaléidoscope dans lequel les visions et les conceptions du monde, par effet de la même circulation exposée préalablement, vont se transformer et changer de couleur face à un nouveau regard. L'authenticité est liée à la façon dont se présente et se perçoit l'interprétation déterminée d'une expérience et d'une expression – quelles valeurs attrayantes on observe chez ceux-ci et avec quelle esthétique – plus qu'à la réification, quoiqu'en fait, cette dernière joue en général un rôle important.

9. Reprenant le concept employé par Mac Cannell [1992] : « ethnité construite ». Un concept employé pour rendre compte des identités ethniques qui ont émergé en tant que moyens d'opposition aux colonisations.

10. Gonçalves signale que l'authenticité de ces termes peut être assimilée à la notion de « culture authentique » que développa Salir [1985].

Dans la ville de Buenos Aires tous ces processus ont lieu ensemble. La « communauté touristique » dont parle Azevedo Grunewald va au-delà du moment et de la rencontre propres à l'« arène touristique » – mentionnée par cet auteur. En d'autres mots, elle dépasse le moment de la demande qui peut se voir matérialisée lors de la visite éphémère dans laquelle le point central est l'amphitryon, mais également la situation reliée à ce que trouve le touriste, une fois arrivé sur les lieux [Santana, *op. cit.*]. Cette communauté est concernée spéculativement par la « vente » d'un seul produit : le tango, oscillant entre d'autres produits, acteurs et rencontres, qui font que le touriste n'est pas un commanditaire homogène et que les amphitryons différenciés négocient et renégocient des produits et des expressions à exhiber, ainsi que des rencontres basées sur des styles divers d'interaction, redéfinissant des frontières symboliques rendues malléables par le sens de communauté.

Par exemple, le tango, genre musical et dansable, s'est converti en patrimoine national à partir des années 90, mais en prenant spécialement en compte l'identité « porteña ». La marque « tango » s'est convertie en une bonne affaire qui augmente la densité de tango par mètre carré, brassant 30 millions de dollars par an, ceci avec des ventes qui sont passées de 20 % à 100 %. Ceci a fait croître le nombre de touristes qui désormais ne viennent pas seulement se promener à Buenos Aires et voir un spectacle de tango, mais bien à apprendre à le danser, et pour ce faire, s'installent parfois pendant des mois à Buenos Aires (on estime que 64 % des touristes étrangers arrivent en ville pour le tango). Ce qui attire l'attention, c'est que le tango qui a été repris et converti avec succès en affaire est le genre spectaculaire, dans lequel la danse se pare de pirouettes stylisées, spectacle auquel on assiste dans les théâtres, les bars, les festivals et les spectacles en général. En revanche, et proportionnellement à cet accroissement, les touristes qui arrivent de nos jours à Buenos Aires à l'affût de cette expression culturelle, sont désireux d'apprendre le style « milonguero », celui que les étrangers n'apprennent pas dans leurs pays d'origine, mais bien dans les salons de milonga remplis de danseurs de tango « marque déposée », où l'homme dirige les pas de danse de la femme, où les vêtements sont en accord avec ce style et où se recrée le « véritable tango argentin ». (celui qui se danse ici et nulle part ailleurs et qui rend la ville distinctive) [Carozzi, 2004]. Le « produit tango » s'est converti en signe d'identification de la « marque Buenos Aires », dans le mélange de ce caractère spectaculaire et de l'« authenticité émergente » d'un tango ancien mais transformé par le visiteur qui finit par se transformer en résident. Les résidents associent le tango à une identification construite à l'extérieur de la ville, sans grande appropriation à l'intérieur de celle-ci, à une exception près : quand le tango associé au tourisme est potentiellement instrumentalisable dans le but de réglementer, de contrôler et de discipliner l'espace des « Autres » indésirables de la propre ville. Dans cette situation, toute la ville n'est pas montrable, car certaines zones ne sont pas touristiques, par exemple celles dans lesquelles la cumbia acquiert une légitimité pour les individus locaux, mais reste relativement cachée aux yeux des visiteurs. Nous disons bien relativement, car certains tours proposent les « cumbia tours » qui conduisent les touristes à la rencontre de la musique et de la danse populaire invisibles et disqualifiées vers l'intérieur, mais rendues exotiques en une exhibition « arrangée », dans

l'interaction avec le touriste. Et tandis que la *cumbia* et la *bailanta* (le lieu où l'on danse) peuvent se redéfinir à l'occasion d'une rencontre brève et instantanée, d'autres acteurs de la ville, comme les Boliviens, essaient d'imposer leurs fêtes, leur musique et leurs danses dans des lieux périphériques mais négociés à partir d'une production du soi-même qui les qualifie comme l'autre face de la monnaie du tango, expression « typiquement porteña ». Dans une vision synthétique de Buenos Aires, d'autres segments du kaléidoscope sont figurés par les « villas-tours » ou des « piquetes-tours ». Le « villa-tour », qui se déroule dans un bidonville d'un quartier périphérique et pauvre, implique une exhibition de « l'expérience locale de la pauvreté », où le guide est un habitant de cette « villa » qui, enfreignant les normes locales, expose ses voisins, en montrant son habitation, les rues de la « villa », ce qui se mange, la musique qu'ils écoutent, etc. À la différence des *piqueteros* (mouvements de chômeurs de la périphérie urbaine de Buenos Aires qui coupent les rues et les routes munis de bâtons et de passe-montagnes) qui auront négocié à l'intérieur même de leurs mouvements l'inclusion de touristes qui arrivent pour « apprendre » comment ils travaillent, se socialisent, protestent et revendiquent. On y voit une forme de « tourisme pédagogique », où les protagonistes obtiennent des bénéfices, en même temps qu'ils « éduquent » le visiteur, dans le but d'obtenir, par le truchement du touriste, une part de légitimité et de reconnaissance sociale citoyenne. Ce sont des formes de tourisme culturel, dans lesquelles on fait d'« une culture de la pauvreté » un patrimoine – pour reprendre la fameuse conception formulée par Oscar Lewis. Cependant, les *piqueteros*, ainsi que quelques mouvements sociaux – par exemple, le Groupe culturel Afro Reggae du Brésil – incorporent des touristes à l'observation de pratiques et de coutumes typiques, de façon qu'au travers de ces rencontres, se négocient des questions d'ordre politique et de résistance populaire. Les rencontres dans la « villa » sont des styles d'interaction fondés sur un tourisme qui exige une « hyper-localité », mais déqualifiés par les citoyens qui ne participent pas à cet espace et ce temps.

L'authenticité, dans le sens où nous l'avons comprise, permettrait de rediriger les flux d'un tourisme culturel spécialisé, provoquant des affluences massives dans des endroits qui deviennent emblématiques par leur identité persistante, contrairement avec d'autres lieux et événements sans visiteurs ni touristes sporadiques. Les problèmes inhérents à l'envergure des flux touristiques dans des zones où le patrimoine immatériel acquiert de l'importance, oblige à repenser des mécanismes qui contribuent à des rapports mieux articulés entre le tourisme et le patrimoine, entre le touriste et l'amphitryon. Mike Robinson suggère à ce sujet qu'au-delà de la reconnaissance de la diversité culturelle en tant que facteur crucial pour un tourisme culturel soutenu dans le temps, il devient indispensable de « proposer aux cultures locales un forum dans lequel ils peuvent participer aux décisions qui touchent à « leur avenir » [1999, p. 23]. Cette question se voit renforcée dans l'idée que la promotion de cette forme de tourisme doit se fonder sur une coopération active avec les cultures locales. Pour certains spécialistes, la participation se résoudrait moyennant l'administration et le contrôle des ressources patrimoniales potentiellement touristiques par les habitants, ainsi que par la prise de décisions

locales qui impliqueraient l'acceptation autant que le refus : pouvoir dire non à certaines pratiques et certains comportements des visiteurs, si ces derniers sont perçus comme perturbateurs du sens donné à certaines expressions culturelles.

Mais les décisions que les habitants peuvent prendre sont généralement traversées par des facteurs divers, parmi lesquels les bénéfices économiques jouent un rôle important, étant de fait ceux qui rendent hautement conflictuelle la relation entre le tourisme et l'amphitryon. Les mécanismes de participation ne sont pas toujours la panacée, produisant des allées et des venues dans les actions qu'en certaines occasions les amphitryons eux-mêmes cautionnent d'abord puis rejettent. Arantes [2004] met l'accent sur le caractère ambivalent de quelques célébrations, dans lesquelles, d'un côté, on renforce la **valeur d'usage** que la fête possède encore pour les natifs, à partir de laquelle se négocie la valeur ajoutée et différentielle du « produit fête » en tant que « culture authentique et autochtone », garantissant un capital symbolique dans la production d'attractions touristiques. De l'autre côté, on favorise une **valeur d'échange** qui dépend de l'incorporation sélective et conditionnée d'étrangers et de visiteurs : seules quelques activités de la fête peuvent être permises aux touristes, selon la décision des natifs, alors que d'autres leur sont défendues, du moment où elles sont des activités propres aux connaisseurs locaux, aux « sages » de la communauté. Donc, dans certains cas, les touristes et les natifs participent à une dispute et finissent par négocier, mais ceci sur la base de la prise de décisions de ceux qui font partie de la communauté. Cependant, il peut exister des cas dans lesquels s'impose la valeur d'échange et d'autres dans lesquels on parie sur la valeur d'usage. Pour prendre des exemples de la ville de Buenos Aires, les fêtes boliviennes – bien que pas toutes dans la même mesure – se sont rendues visibles, négociant à partir de cette perspective non seulement la place de citoyens et de touristes au cœur de celles-ci, mais qui plus est le profil et le genre de « boliviannité » que le gouvernement local assume publiquement. Le dernier « Kaipi Bolivia III- ReConocernos en el patrimonio cultural », réalisé dans le Musée d'Art Populaire José Hernández dépendant du Gouvernement de la Ville de Buenos Aires (mairie), avec l'appui du Fondo de Cultura BA, fut promu moyennant l'image fraternelle d'une Bolivienne vêtue de ses vêtements colorés de fête et d'un jeune *porteño* blond, en jean et tee-shirt de la sélection de football argentine, ensemble rendu exotique à partir d'une sacoche artisanale andine. L'affabilité entre les deux cultures se résume par un symbole iconique de la ville moderne : l'obélisque *porteño* (cette image traduit le rite de passage sous-jacent : du « creuset de races » national au « multiculturalisme *porteño* »). Image typiquement touristique, négociée à partir d'un stéréotype culturel majeur, auquel contribue la participation de quelques individus de la communauté, qui, avec ceci, reconstruisent des catégories d'« Autres » et de « Nous » passibles d'être légitimés. Au contraire, les brésiliens habitant la ville développent le culte à Yemanjá dans l'occultation de celui-ci. En même temps, les Péruviens résidant à Buenos Aires, du moins les leaders de certaines organisations culturelles, se mettent d'accord avec le consulat péruvien – qui à son tour négocie avec le gouvernement national et local – quant aux festivités et danses qu'ils vont exhiber, afin de recréer une identité nationale hors du Pérou qui, à partir du patrimoine culturel, permette de repositionner la

stigmatisation des « voyageurs migrants » sur lesquels a été affichée une image négative, d'illégalité, de pauvreté et de délinquance.

Qui sont les touristes dans le monde de l'inter-culturalité ? Par conséquent, qui sont les « non-touristes » ? Le premier fait qu'il faudrait probablement signaler et qui surgit des premières pages de ce texte est que, dans le monde actuel, il est chaque fois plus difficile d'établir la distinction, propre aux sociétés modernes, entre le touriste et l'amphitryon. Comme nous l'avons vu, le tourisme/touriste se constitue entre des flux de différents genres et des paysages qui vont au-delà de l'espace délimité de la communauté locale. Dans ce sens, la « culture locale » constitue un tourisme potentiel et/ou contribue à la génération d'un tourisme culturel quand elle favorise la circulation de « son image » et engendre une rencontre avant même que celle-ci puisse se produire « in situ ». De la même façon, le touriste potentiel a beaucoup voyagé avant de voyager et, avec ses imaginaires stéréotypés, il va à la rencontre d'un imaginaire « natif » qui a circulé et re-circulé à partir de différentes sphères du prisme mondial. C'est pour cela que, malgré la rareté et la difficulté d'obtenir des statistiques de circulation des personnes entre les localités, les villes et les pays qui offrent l'expérience de contempler des « cultures vivantes », cette absence de données est peu significative pour penser la relation entre le tourisme culturel et le patrimoine immatériel et, en articulation avec celle-ci, les rencontres diverses et complexes entre touristes et « non-touristes ».

Dans le « nouveau monde » de la diversité culturelle, la ré-émergence de la culture de l'Autre, dans laquelle le patrimoine immatériel devient bien plus attrayant que les ruines du Colisée Romain ou que les ruines archéologiques de différentes communautés indigènes, remue et déplace les cadres de constitution du touriste ainsi que ceux des sociétés réceptrices. Dans la construction dialogique entre les touristes – également citoyens et résidents dans leurs propres sociétés – et les individus – cycliquement citoyens, résidents, locaux, « natifs », immigrants, et jusqu'à touristes en puissance – vont se mettre en place des « communautés touristiques » qui dépassent les frontières matérielles et symboliques des « hyper-localités » et de la rencontre limitée à la visite volatile et éphémère.

D'une certaine façon, les sociétés se reconstruisent autour des voyageurs du monde contemporain, divers et multiples – migrants, et même des touristes qui se convertissent en résidents –, qui voyagent avec leurs cultures et leurs patrimoines, opérant dans la distribution des flux, de façon territorialisée autant que déterritorialisée. Il est probable que ni le marché du tourisme, ni les autorités des pays et des villes concernés, n'aient conscience de ce mouvement à haute densité de circulation, dans la mesure où ce sont eux-mêmes qui favorisent, au moyen d'une technique personnelle, des « tactiques d'enclaves »¹¹. En ce sens, la construction des

11. Manuel Castells a parlé de la « tactique d'enclaves » pour souligner la conformation de lieux, touristiques et exotiques mais protégés de l'insécurité (Réunion Nouvelles Politiques pour le Tourisme Culturel, 2005).

« communautés touristiques » serait bien le résultat d'une certaine complicité entre touristes et « non-touristes », non dans le sens d'une relation bipolaire, mais plutôt multipolaire.

BIBLIOGRAPHIE

- APPADURAI A. [2001], *La Modernidad Desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, México, Trilce-FCE, 235 p.
- APPADURAI A. [2005], « Memoria, archivo y aspiraciones », in Margarita Gutman (éd.), *Construir Bicentenarios en Argentina*, Buenos Aires, Caras y Caretas, The New School University, p. 129-136.
- ARANTES A.A. [2004], « El patrimonio intangible y la sustentabilidad de su salvaguardia », in *Instantáneas Locales*, Santiago de Chile, DIBAM, UNESCO y CODELCO, p. 6-21.
- AZEVEDO GRUNEWALD R. de [2003], « Turismo e etnicidade », *Horizontes Antropológicos*, Antropologia e Turismo, año 9, n° 20, Porto Alegre, p. 141-160.
- BOISSEVAIN J. [2005], « Rituales ocultos. Protegiendo la cultura de la mirada turística », *Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 3, n° 2.
- CAROZZI M.J. [2003], « El reconocimiento de las formas populares y locales de la memoria en las políticas del patrimonio cultural », in Alvarez y Lacarrieu (coord.), *El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones*, Temas de Patrimonio 7, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, GCBA.
- CASTELLS M. [1995], *La ciudad informacional. Tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano regional*, Madrid, Alianza Editorial, 504 p.
- DIAZ CRUZ R. [1993], « Experiencias de la identidad », *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, p. 63-74.
- GARCIA CANCLINI N. [2004], *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Buenos Aires, Gedisa Editorial, 223 p.
- GARCIA CANCLINI N. [2004], « Propuestas para rediscutir el patrimonio intangible », *Memorias Patrimonio Intangible. Resonancia de nuestras tradiciones*, AAVV, ICOM-México, Conaculta-Inah, Fundación Televisa, p. 41-45.
- GEERTZ C. [1991], « Desde el punto de vista de los nativos » : sobre la naturaleza del conocimiento antropológico », *Alteridades*, vol. 1, n° 1, UAM-Iztapalapa, p. 102-110.
- GONÇALVES J.R. [2005], « Ressonancia, materialidade e subjetividade : as culturas como patrimônios », *Horizontes Antropológicos, Patrimonio Cultural*, año 11, n° 23, Porto Alegre, p. 15-36.
- GOUTIER H. [2002], « Ne me parlez pas de culture. Défense et illustration d'une stratégie économique ACP basée sur les industries de la créativité », *Le Courrier, le magazine de la coopération au développement ACP-UE*, Dossier Industries Culturelles, n° 194, septembre-octobre 2002.
- HALE C. [2004], « Rethinking indigenous politics in the era of the "indio permitido" », *NACLA Report on the Americas*, vol. 38, n° 2, setiembre/octubre 2004.
- HANNERZ U. [1996], *Conexiones Transnacionales. Cultura, Gente, Lugares*, Madrid, Frónesis, Cátedra, Universitat de Valencia, 290 p.
- LACARRIEU M. [2005], « El patrimonio cultural inmaterial : un recurso político en el espacio de la cultura pública local », *Instantáneas Locales*, Santiago de Chile, DIBAM, UNESCO y CODELCO, p. 154-188.

- LINS RIBEIRO G. [1987], « Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica », *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 2, n° 1, Buenos Aires.
- MARCHANT G. [1999], « Indígenas Anfitriones », *El Correo de la UNESCO, Tema del Mes Turismo y Cultura, compañeros de ruta*, Julio/Agosto 1999.
- MARGLIN S.A. [1990], « Towards the descolonization of the mind », in F.A. Marglin, S.A. Marglin (éd.) *Dominating Knowledge*, Oxford, Clarendon Press. Citado en Hannerz.
- ROBINSON M. [1999], « Por un turismo concertado », *El Correo de la UNESCO, Tema del Mes Turismo y Cultura, compañeros de ruta*, Julio/Agosto 1999.
- SANTANA A. [2003], « Turismo cultural, culturas turísticas », *Horizontes Antropológicos, Antropología e Turismo*, año 9, n° 20, Porto Alegre, p. 31-58.
- YÚDICE G. (2001a), « Para una ecología cultural : Artículo horizontal de conclusión », in *Seminario Nuevos Retos y Estrategias de las Políticas Culturales frente a la Globalización*, Barcelona, Mimeo.
- YÚDICE G. [2001b], « Negociar el valor añadido del patrimonio intangible », in *Primeras Jornadas de Patrimonio Intangible «Memorias, identidades e imaginarios sociales»*, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, p. 53-66.



Nouvel an chinois à Buenos Aires
(© D. Calderon, janvier 2005)



Fête bolivienne de la Vierge à Copacabana à Buenos Aires
(© D. Calderon, octobre 2005)