

Tourisme à géométrie variable en terre indienne : l'exemple des Indiens mazatèques, Oaxaca, Mexique

Magali Demanget*

Introduction

Depuis les années 1980, des travaux parus notamment dans les *Annals of Tourism Research*¹, se sont employés à définir le phénomène du tourisme et la catégorie de touriste. Le tourisme est alors entendu comme une relation interethnique où se joue la confrontation entre des visiteurs et une population d'accueil qui se met en scène à leur attention. Alors que D. Mac Cannell [1986] fait état d'une ethnicité reconstruite à l'attention de spectateurs de l'ethnicité, des auteurs tels que E. Cohen [1979] se sont attachés à établir une classification des touristes selon leur comportement. Cependant, le nouveau tournant pris par l'anthropologie du tourisme depuis une vingtaine d'années², en focalisant son attention sur la diversité des pratiques touristiques, a contribué à remettre en cause les tentatives de typologie rigide des comportements touristiques. Par ailleurs, les analyses ont également démontré combien ce phénomène social ne saurait pour autant être réduit à un échange distancié et à sens unique. Dans cet article, on s'attachera au caractère multiforme du « tourisme ethnique » au Mexique, en nous appuyant sur l'exemple des Indiens mazatèques. Le tourisme ethnique est ici à entendre au sens large d'une rencontre entre des visiteurs et un groupe ethnique qui s'autodéfinit comme tel.

Partons tout d'abord de l'angle régional où, selon la perspective avancée par Mac Cannell [*op. cit.*, p. 385], se trouvent mises en jeu « des images ethniques qui sont à la fois artificielles et déterministes ». Parmi les attraits du Mexique montrés dans les guides touristiques, la richesse culturelle passée des vestiges archéologiques se conjugue à celle, vivante, des Indiens de villages pittoresques, porteurs contemporains de préhistoire. Au fondement de l'exotisme mexicain, les formes de vie indienne y sont souvent perçues comme le reflet inversé de celles des

* Ethnologue, Laboratoire d'anthropologie et de sociologie comparative, Université de Paris 10 Nanterre – magali.demanget@free.fr.

1. Notamment le volume 11 [1984] et le volume 15 [1988] dont on cite des auteurs dans cet article.

2. Concernant l'émergence d'un intérêt récemment affirmé de l'anthropologie et de la sociologie du tourisme, nous renvoyons ici à Picard et Michaux [2001].

sociétés occidentales. Encore immergés dans un univers magique séculaire, les Indiens, selon un sens commun répandu tant à l'échelle nationale qu'internationale, se situeraient plutôt du côté de la nature et de la tradition que de celui de la ville et de la modernité [Favre, 1994, p. 81-82 ; Schaffhauser, 2001, p. 152]. Ces projections sur l'identité des Indiens semblent prolonger les distinctions classiques entre voyageurs et autochtones, entre la modernité propre aux sociétés des uns face à la tradition des autres. Plus largement, une telle distinction renvoie à la démarcation – dérivée de réalités socio-économiques toutefois bien réelles – entre pays exportateurs de touristes et pays « exotiques » récepteurs, séparation qui a marqué des analyses du tourisme comme agent dévastateur des sociétés locales « exotiques » [Boutiller *et alii*, 1978 ; Rossel, 1988]. À l'échelle nationale mexicaine, ce clivage est aussi lisible dans les approches entre villes métisses et périphéries indiennes, où les Indiens sont souvent présentés comme les victimes d'étrangers consommateurs de traditions adultérées. Le phénomène touristique est alors appréhendé au travers du prisme de la « folklorisation » entendue comme « processus d'expropriation-appropriation-transformation » [Barabas et Bartholomé 1990, p. 36-37].

En terres indiennes cependant, un tel processus se trouve démenti par l'invention sociale à laquelle donne lieu le tourisme. Des hauts lieux de tradition sont visités par des populations nationales et internationales, l'apogée des visites culminant lors d'un événement à grande résonance identitaire, la fête des morts (*Fiesta de Todos Santos*). Les vieilles définitions se brouillent : les visiteurs ne sont plus seulement consommateurs, ils viennent voir, mais aussi vivre, partager, être ensemble. Les spectateurs deviennent aussi acteurs et la vie collective prend alors forme de spectacle. Comment délimiter ici le phénomène touristique, alors que la multiplicité des rôles sociaux fait exploser les limites du théâtre de la « folklorisation » ? Le tourisme apparaît en effet comme un échange qui est loin d'être unilatéral. Plus largement, comme le remarque J.-D. Urbain [2002, p. 18-19], l'image, trop simpliste, d'un monde coupé en deux entre les pays pourvoyeurs de « touristes-colons » et les « colonies touristiques » réceptrices, ne rend que partiellement compte de la réalité des échanges³. On peut alors s'interroger, à l'échelle nationale, sur la coupure entre Indiens « objets touristiques » et touristes non Indiens, coupure qui n'est pas sans rappeler celle existant entre colonisés et colonisateurs signalée à l'échelle du monde. Si cet aspect est aussi à prendre en compte, il ne peut constituer un principe explicatif d'un phénomène complexe, qui ne saurait être réduit à un échange duel et unilatéral. Dépasser un tel dualisme revient également à rappeler que la catégorie d'Indien est le résultat d'une construction sociale et politique qui s'est transformée au fil de l'histoire des relations entre minorités et gouvernants⁴.

3. L'auteur rappelle que la France, cinquième pays pourvoyeur de touristes au monde, en est aussi le premier pays récepteur. Sans nier pour autant les effets dévastateurs de certains types de tourisme, ce constat ne manque pas de briser la caricature d'un monde coupé en deux par l'industrie touristique [*ibid.*].

4. Au Mexique, comme dans l'ensemble des pays colonisés, les dynamiques identificatoires entre minorités et dominants ont tout d'abord impliqué une assignation asymétrique des catégories ethniques (Indiens vs « gens de raison »). Dans la perspective indigéniste, bien que le terme d'ethnie ait remplacé dès les années 1950 celui de race, les classifications de groupes indiens consistent en des attributions initiées selon une approche objectiviste qui repose sur un inventaire de traits culturels. À présent, dans un climat de revendications

À présent, les nouvelles politiques indigénistes, en encourageant la promotion des identités ethniques par les acteurs locaux, contribuent plus ou moins directement à la constitution de l'ethnicité. Une telle promotion a d'ailleurs pris un tour nouveau, alors que l'Institut National Indigéniste (INI) s'est trouvé remplacé depuis 2003 par la Commission Nationale pour le Développement des Peuples Indiens (CONADEPI) dont nombre de responsables ont été recrutés parmi des intellectuels indiens⁵. Et dans ce théâtre de la représentation ethnique, le tourisme, aux côtés des appareils officiels de promotion culturelle, forme une arène non négligeable de la construction ethnique.

Afin d'élucider la place du tourisme en terre indienne, nous nous attacherons à un exemple observé dans l'État de Oaxaca, l'une des régions réputées les plus indiennes du Mexique. Huautla de Jimenez dans la *Sierra Madre Oriental*, est un important chef-lieu situé sur les hautes terres des Indiens mazatèques⁶. Cette ville indienne, devenue célèbre à partir des années 1960 à la suite d'un important événement médiatique et touristique, est connue comme le haut lieu de la magie et de la « chaman » María Sabina. Mais alors qu'aujourd'hui l'événement touristique est devenu un phénomène mineur loin de l'affluence des années 1970, les Mazatèques, et plus précisément certains leaders culturels, généralement instituteurs bilingues engagés dans la production de l'identité ethnique, intègrent cet événement dans les récentes opérations de valorisation patrimoniale [Demagnet, 2004a]. Selon toute vraisemblance, la question du tourisme implique de prendre en compte non seulement la relation interethnique nouée entre autochtones et allochtones, mais aussi les dynamiques intra-ethniques d'une communauté élargie, hétérogène et partiellement délocalisée par les migrations. Appelant plusieurs échelles d'observation, l'exemple observé ici nous semble illustrer un aspect du tourisme mexicain souvent ignoré : En effet, dans un pays où les populations indiennes avoisinent les 10 % de la population totale et où le nombre d'Indiens est l'un des plus importants d'Amérique Latine⁷, les séparations classiques entre Indiens visités et touristes non-Indiens méritent d'être interrogées. Le partage entre Indiens et touristes ne

(Suite de la note 4 page 22).

politiques et culturelles, les anthropologues indigénistes ne sont plus les seuls exégètes des Indiens : ces derniers se revendiquent comme tels dans leur dialogue avec les appareils officiels, et ils s'attachent à lester de contenu les classifications ethniques héritées de la Colonie. L'« essentialisation » des minorités indiennes, à laquelle participent les acteurs de ces minorités, a, entre autres, pour enjeu la reconnaissance de leurs droits politiques et territoriaux.

5. Concernant la traduction française de la *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* proposée ici, nous avons remplacé le terme *indígena* par celui d'Indien adopté dans le texte. En espagnol, le terme *Indio* est dépréciatif et c'est majoritairement celui d'*indígena* qui est employé, alors qu'en français « indigène » est péjorativement connoté.

6. Le territoire mazatèque occupe la partie septentrionale de l'État de Oaxaca et quelques localités du sud de l'État de Veracruz. Ce territoire se compose de deux régions qui se distinguent par des différences climatiques : l'une, en dessous de 800 mètres, a sollicité nombre de recherches d'une anthropologie appliquée et de sauvegarde, lors de la construction du barrage du Rio Papaloapan, pour lequel près de 22 000 Indiens ont été déplacés.

7. Une telle estimation s'avère en réalité relative, si l'on tient compte du fait que les critères de recensement varient selon la définition de la catégorie d'Indien, forme de classification elle-même soumise à des enjeux politiques qui se sont transformés au fil des orientations des politiques indigénistes [Lavaud et Lestage, 2005].

correspondrait-il pas à la persistance d'une approche substantielle des groupes indiens comme entités homogènes, approche héritée d'identifications coloniales et indigénistes post-coloniales ?

Notre propos consistera à contourner toute approche dualiste et unilatérale du phénomène touristique et à ne pas nous cantonner à la seule perspective locale. Nous commencerons dans un premier temps par les échanges interethniques observés à l'échelle régionale. De la scène du festival folklorique « la Guelaguetza » où les Mazatèques, aux côtés d'autres groupes indiens, affichent les éléments chamaniques, nous passerons aux coulisses du chef-lieu Huautla. Ainsi, dans un second temps, nous nous intéresserons aux dynamiques locales qui participent indirectement des mises en scène citadines, afin de dégager d'autres facettes des échanges touristiques.

Le spectacle régional des cultures

Une région indienne dans un pays pluriethnique

Dans les dépliants touristiques de l'État de Oaxaca, les Indiens sont largement représentés. On remarque l'omniprésence de l'idée de diversité : des lieux, des couleurs, des traditions, des produits artisanaux et... des ethnies. Les photos d'Indiens aux costumes bigarrés constituent la métaphore d'un Mexique riche en cultures, officiellement promulgué comme le pays de la pluralité culturelle⁸, image nationale que le gouvernement mexicain ne manque pas d'encourager. Il n'est d'ailleurs pas anodin que la ville de Oaxaca ait été choisie pour la « Journée mondiale de la diversité culturelle pour le dialogue et le développement »⁹ organisée par l'UNESCO en mai 2005. L'État de Oaxaca est en effet synonyme de pluralité ethnique. En tête des quatre états de la République Mexicaine qui regroupent le plus d'Indiens¹⁰, le territoire compte également, selon les classifications ethnolinguistiques communément admises, près de 16 groupes ethniques. Il est à juste titre fait état de « pluralité inégale » [Akzin, cité par Bartholomé et Barabas, *op. cit.*]. La région, avec plus de la moitié de sa population circonscrite dans des localités rurales (moins de 2500 habitants), figure en effet au triste palmarès des plus pauvres du Mexique. La renommée touristique de Oaxaca repose sur le pitto-

8. Dans le cadre du Mexique, les différences culturelles des populations indiennes, si elles ont longtemps été considérées comme des obstacles à la constitution d'un pays homogène, sont en effet aujourd'hui appelées à enrichir une nation officiellement promulguée comme plurielle depuis 1992, avec l'amendement de l'Article 4 de la Constitution mexicaine.

9. L'organisation de cette journée (le 21 mai 2005), en collaboration avec des institutions mexicaines dont le Conseil national pour la culture et les arts, l'Institut national d'anthropologie et d'histoire et l'Université nationale et avec les autorités mexicaines, fait suite à l'adoption de la Déclaration Universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle en novembre 2001.

10. Il compte selon les derniers recensements, 1 091 502 locuteurs de langue indienne, soit 35,3 %, devançant ainsi l'État du Yucatan (33,5 %) et le Chiapas (26,3 %) [*Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática* (INEGI) en ligne : « Comunicado núm. 106/06, 24 de mayo 2006, Oaxaca de Juárez, OAX. P. 3/6 » ; « Porcentaje de población hablante de lengua indígena de 5 y más años por entidad federativa, 2000 y 2005 »].

resque de ses sites et sur une grande richesse du patrimoine culturel, archéologique et colonial. Le terroir de diversité ethnique est avant tout associé aux images d'un Mexique haut en couleurs, que les lobbies du tourisme développent sur les friches des vestiges archéologiques et sur les représentations bigarrées d'Indiens contemporains, supposés être les témoins vivants des imposants vestiges, zapotèques (Monte Alban) et mixtèques (Mitla) pour les plus connus. Les Zapotèques et les Mixtèques font partie des illustres ancêtres préhispaniques aux côtés des Mexicas et des Mayas, ce que serait venu renforcer la découverte par Alfonso Caso du trésor de la tombe 7 de Monte Alban en 1932, et les explorations de la place centrale du site en 1935 [Barabas et Bartolomé, *op. cit.*, p. 37]. L'État de Oaxaca est donc représenté dans le panthéon des Indiens qui appartiennent à la « haute culture », aidant ainsi à la légitimation de l'État Nation par la profondeur de champ historique d'une culture indigène. Mais le prestige de ces groupes ethniques ne se fonde pas seulement sur leur faste d'antan. Il est aussi renforcé par des personnages qui ont participé à l'Histoire nationale, au travers de leur art (notamment la peinture qui s'inscrit dans une antique tradition du commerce de la couleur : cochenille et indigos) ou de leur percée politique, avec le Président de la République Benito Juarez (1806-1872), d'ascendance zapotèque.

Les Indiens ne sont par ailleurs pas seulement les objets aphones d'une identité nationale qui puise sa légitimité dans des vestiges archéologiques. Ils en sont les acteurs dans le contexte nouveau d'un État promoteur d'ethnicité, mais aussi plus largement dans un espace transnational. Avec le « réveil indien » qui traverse les pays d'Amérique Latine, se développent les mobilisations visant une reconnaissance des droits culturels, et l'on assiste à une politisation des identités [Gros, 2002, p. 57]. Dans ce climat de revendications à la fois politiques et culturelles, l'État de Oaxaca fut le premier à légiférer en 1986 sur la protection de la population indienne¹¹, annonçant les nouvelles dispositions du gouvernement mexicain à l'égard des minorités indiennes. Depuis 1995, la Constitution Fédérale reconnaît les procédures de désignation électorales selon les coutumes indiennes. La mise en œuvre de cette réforme, si elle conforte les nouvelles dispositions du gouvernement mexicain à l'égard des minorités indiennes, résulte du croisement complexe de différentes logiques d'acteurs, acteurs politiques de tous bords, intellectuels et organisations indiennes [Recondo, 2001, p. 48-54]. L'argument culturel étant appelé par différents acteurs pour légitimer des stratégies politiques souvent antagoniques, le tourisme participe ainsi indirectement du jeu politique. C'est ce que l'on peut observer lors de certains événements folkloriques où les « ethnies » se mettent en scène, apparaissant ainsi comme une expression ritualisée de la pluri-ethnicité, nouveau vecteur du discours national. En engageant les acteurs dans un spectacle où ils représentent ce qu'ils doivent être en fonction de ce que l'on attend d'eux, la scène folklorique appartient à ce que G. Balandier [1992, p. 22] identifie comme le « spectacle que le pouvoir donne de la nation en action et de lui-même ». Ces événements où les Indiens sont sollicités pour produire leur « culture » peuvent

11. Avec la promulgation en 1986 de la Loi Organique de la Défense Indigène – *Ley Orgánica de Procuraduría para la Defensa del Indígena*.

être vus comme des scènes politiques de la société mexicaine, sorte de théâtre de la société « officielle ».

La Guelaguetza, spectacle des cultures

Dans la ville de Oaxaca, ville coloniale capitale de son État, la célèbre fête de la Guelaguetza ou *Lunes del Cerro* constitue l'événement exemplaire d'une des régions les plus touristiques du pays. Le terme zapotèque « Guelaguetza » rappelle la filiation avec l'Indien mort de l'antiquité précolombienne, terme emprunté aux Zapotèques, figurants de la haute culture aux côtés des Aztèques. La fête s'est en effet développée au début du XX^e siècle, en relation avec la construction patriotique nationale. Cette édification trouve ses racines dans l'époque coloniale, alors que les Créoles (Espagnols d'Amérique) cherchent des symboles pour se distinguer et rejeter le statut colonial, avant l'Indépendance de 1810 [Revueltas, 2000, p. 80]. Illustrant les représentations d'un Mexique haut en couleurs face à des publics nationaux et internationaux, le festival de danses folkloriques déroule un panaché de costumes chatoyants censés rendre compte de la diversité ethnique de la région. Le rassemblement est aussi l'occasion d'exalter le patriotisme national au travers de la mise en scène ritualisée de l'union entre les « ethnies » et la patrie, union qui s'exprime autour de la présence répétée, sur l'ensemble de l'État fédéral, de la statue du Président indien Benito Juarez [Bataillon, 1982, p. 134]. Si la contribution des groupes indigènes dans cet espace touristique sert les définitions de l'État mexicain, on peut s'interroger sur son rôle dans les procès d'auto-attributions ethniques. Dans le cadre du festival, certaines danses sont inventées à l'attention des spectateurs, et elles s'avèrent en totale disjonction avec les localités dont elles seraient issues. C'est le cas de la Danse de l'Ananas présentée par les Chinantèques (voisins des Mazatèques), que les créateurs n'ont jamais dansée auparavant, cette danse se trouvant en décalage total avec la terre supposée d'origine où n'est pas cultivé l'ananas [Barabas et Bartholomé, *op. cit.*, p. 37]. Sous cet angle, les touristes « spectateurs de l'ethnicité », favoriseraient « une re-création fictive de l'ethnicité » [Mac Cannell, 1986, p. 170]. D'autres participants, en revanche, affichent des attributs ethniques fortement investis localement. Ainsi, en contre exemple de prestations de fiction coupées de leurs racines locales, les danseurs mazatèques présentent une danse qui est érigée sur l'ensemble de leur territoire comme représentative du groupe : *naxo loxa* (fleur d'oranger). La chanson est localement enseignée dans les écoles comme une sorte d'hymne ethnique, conjointement à l'hymne national mexicain traduit en langue vernaculaire. Mais surtout elle est unanimement considérée comme relevant de la coutume pour être systématiquement associée aux célébrations d'alliances telles le mariage et le baptême. Cette ritournelle dansée n'en est pas moins récente. Son introduction date vraisemblablement du début du siècle dernier, lors du développement de la culture du café dans la Sierra Mazatèque. Dans tous les cas, on voit combien, bien au-delà de la résurgence d'une « culture traditionnelle » atemporelle animée uniquement par des logiques culturelles propres¹², l'« invention de la

12. D'après mes observations de terrain en terre mazatèque, de telles logiques existent cependant [Demanget, 2004a et Demanget, 2007] dès lors qu'il est question de maladie et de guérison par exemple. Elles ne sauraient cependant être hâtivement confondues avec des stratégies politiques.

différence » [Bayart, 1996, p. 48 et 60] par les communautés locales sert ici l'inscription stratégique dans un espace régional.

Dans cette perspective, distinguer une ethnicité de fiction à laquelle s'opposerait une ethnicité plus vraie ne reviendrait-il pas à renforcer des clivages souvent peu opératoires entre authenticité/inauthenticité ; bon/mauvais tourisme ? Au-delà des décalages existant entre l'exhibition et une prétendue homogénéité ethnique, l'ethnicité, au même titre que les racines culturelles desquelles elle tire sa légitimité, ne consiste-t-elle pas avant tout en une construction fluctuante des appartenances, dont la labilité ressort d'un jeu complexe d'interactions sociales, politiques et économiques ? On peut en effet questionner le découpage culturel de la Guelagueta à partir d'une mosaïque ethnique héritée de la colonie qui ne correspond pas aux classifications locales. Dès les années 1965, Julio de la Fuente [1990] a d'ailleurs souligné la relativité d'une identité ethnique en observant l'importance de l'appartenance villageoise chez les Zapotèques. En réalité, l'image de la diversité ici offerte est avant tout la résultante de jeux politiques entre différentes localités, sièges de pouvoir à l'échelle régionale.

Légitimité culturelle d'un chef-lieu et représentation ethnique

Ainsi ce ne sont pas des « ethnies » qui participent à la Guelagueta, mais des chefs-lieux de *municipios*¹³. Tout en se trouvant consacrés comme des hauts lieux de représentativité ethnique, ces centres ont une certaine emprise politique dans des territoires indiens hiérarchisés. Une telle emprise découle des liens entretenus avec la société mexicaine et ses institutions, regroupant ainsi un certain nombre de symboles de pouvoir, comme ceux du progrès (transports, infrastructure), des appareils officiels (les instituteurs et autres fonctionnaires, la hiérarchie ecclésiastique, les sections électorales et les autorités agraires) [Dehouve, 2003]. C'est le cas de Huautla, chef-lieu politique où siège la municipalité (*ayuntamiento*) et le président municipal. Mais aussi haut lieu régional, où a été implanté, dès la création de l'INI (Institut National Indigéniste) en 1948, un sous-centre coordinateur chargé de la mise en application des politiques indigénistes. En plus d'être le pivot depuis lequel sont répartis les programmes agraires et d'éducation, Huautla est la base où s'effectue une partie de la formation des instituteurs bilingues chargés de l'enseignement de l'espagnol à l'intérieur des terres. Fief aussi des transactions commerciales liées au café. Important centre religieux enfin, pour être chef-lieu de diocèse, et le lieu d'une fête religieuse de renom (la *mayordomía* du Seigneur des trois chutes) qui draine des pèlerins de l'ensemble de la région.

Plus largement, la question de la continuité ou de la discontinuité existant entre la mise en scène et la supposée authenticité des cultures semble relever avant tout de la reconnaissance de certains groupes – aux ancêtres prestigieux, tels les Zapotèques

13. Le *municipio* est la plus petite unité administrative au Mexique. Il diffère de notre commune car il peut être composé de plusieurs villages qui dépendent d'un chef-lieu, tel le cas du *municipio* de Huautla. Huautla de Jimenez se compose d'un chef lieu de 8801 habitants, et de 13 villages accessibles par piste. La totalité du *municipio* comprend 27206 habitants (selon le recensement de 1995) : [Cuadernos Estadísticos Municipal, Huautla de Jiménez, Estado de Oaxaca, edición 1997, INEGI].

ou les Mixtèques –, par rapport à d'autres dont l'identité n'est pas légitimée par la pesanteur des vestiges archéologiques, les institutions du souvenir que sont les musées, ou encore par des productions artisanales exemplaires. D'où les « fictions ethniques », en réalité emprunts d'attributs à des « ethnies » voisines qui font autorité, afin de répondre à la « discrimination positive » apparue ces dernières décennies. Concernant la prestation des danseurs mazatèques, celle-ci est présentée par une institution culturelle implantée localement, la Maison de la Culture « María Sabina ». Cette femme mazatèque, décédée en 1985, est une *chon chine* (littéralement « femme de savoir » ou, pour les étrangers, « chaman »), devenue mondialement célèbre dans les années 1970. Fondée en 1991, la Maison de la Culture est gérée par la municipalité du chef-lieu Huautla, et constitue ainsi un instrument de représentation ethnique. À l'échelle régionale, les Mazatèques, contrairement aux deux grandes civilisations préhispaniques reconnues nationalement, ont une place bien particulière – et surtout récente – dans le temple de la haute culture. Alors qu'ils ne sont pas représentés dans les musées régionaux, les Mazatèques exhibent ici des éléments culturels qui ne correspondent pas à un patrimoine matériel.

Les danseurs mazatèques, en plus des grains de café lancés à la volée au public, affichent en effet un accessoire devenu emblématique du groupe : une touffe de champignons stylisée dans un panier brandi au-dessus du mouvement chaloupé de la danse. L'emblème est dupliqué sur les broderies, artisanat local également distribué au public, où l'on observe des entrelacs de fleurs et des grappes de champignons. Alors que le café renvoie à l'introduction d'une économie de marché dans la Sierra, cet accessoire reflète des pratiques chamaniques séculaires. Toutefois, voir dans l'exhibition d'un symbole magico-religieux la rémanence d'un lointain héritage serait tomber dans les travers de l'approche substantielle que l'on interroge ici. À la suite d'E. Hobsbawm [1996], nombre d'auteurs ont souligné combien la référence au passé est elle-même un acte de création effectué selon une perspective bien contemporaine. Si l'usage d'hallucinogènes est invoqué par les Mazatèques pour signifier une certaine conception du monde, son ostentation est quant à elle, bien nouvelle. Elle implique une autre utilisation d'un symbole qui est appelé, au-delà de sa destination religieuse, à être support de distinction, et plus précisément emblème culturel érigé comme « frontière symbolique » du groupe mazatèque [Barth, 1976]. Dans ce contexte, l'emploi de cette « frontière symbolique » correspond à l'usage politique – via la municipalité de Huautla – d'une reconnaissance tout d'abord impulsée par un événement touristique international qui a marqué la localité. Huautla, en centralisant les institutions de promotion culturelle à l'échelle du territoire ethnique, se trouve être le lieu à partir duquel les acteurs locaux exportent les éléments qu'ils considèrent comme emblématiques de leur culture. L'agglomération se trouve alors instaurée comme le siège d'une représentation ethnique qui conduit à représenter le groupe comme un ensemble homogène, au détriment des parties qui le constituent. Ainsi, tout Mazatèque, dès lors qu'il se trouve hors du territoire ethnique, se déclare de Huautla pour signifier son appartenance ethnique, quand bien même il n'est pas originaire du chef-lieu. Les modes d'appartenance, dès lors que l'on prend en compte la diversité des situations d'interaction, n'en sont pas moins multiples. De même, les emblèmes empruntés au

chamanisme montrés sur les scènes folkloriques mettent en jeu la diversité du social, à savoir les interprétations divergentes de ces symboles selon les usages [Demanget, *op. cit.*, 2004a]. L'invention de la différence serait-elle ici assimilable à une seule « ethnicité de fiction » ? Répondre par l'affirmative reviendrait à négliger les dynamiques de réappropriation locale. Quittons les estrades folkloriques régionales, pour nous pencher sur cette autre forme de tourisme *in situ*, où les relations touristiques se trouvent instruites dans l'intimité communautaire.

Mises en scène touristiques locales

Huautla, lieu de modernité dans la Sierra

Dans les coulisses du spectacle de la capitale, au-delà des clivages qui ponctuent la relation distanciée entre les danseurs indiens et les vastes publics d'un tourisme dit « de masse », la bourgade est l'objet d'excursions plus marginales, en retrait des hauts lieux touristiques. Ces explorations des temps modernes prolongent celles des premiers « voyageurs » hippies venus près de 40 ans plus tôt. La période révolue de l'affluence des années 1970 a laissé place à des visites qui s'échelonnent au long de la période estivale, saison des pluies et des « champignons rituels ». Les visiteurs n'échappent pas à la curiosité des Huautlecos. Ces visiteurs, qu'ils soient des Méfis mexicains ou des Occidentaux, sont dans tous les cas considérés comme étrangers, en étant tour à tour désignés comme « touriste » (*turista*), « gens instruits » (*gente preparada*), ou encore « gens clairs » (*güero* ou *chjota chikon*), qualificatifs qui ont en commun de souligner une séparation tout autant culturelle que sociale. Leur présence permettra d'alimenter les rumeurs locales mais aussi le halo de célébrité censé toujours flotter au-dessus de la bourgade indienne. Lorsque les Mazatèques vantent la renommée de Huautla, ils n'insistent pas tant sur le nombre que sur la variété des origines : « Ici, nous sommes dans un site international ». La diversité que soulignent les autochtones renvoie à l'hétérogénéité bien réelle des populations touristiques. À l'éclectisme des origines des visiteurs répond en effet la variété des motifs qui conduisent à la bourgade montagnaise : pratiques curatives essentiellement nationales, « expériences chamaniques » nationales et internationales, pèlerinage sur ce haut lieu des années 1970, visite d'un lieu indien pittoresque, mais aussi randonnée, spéléologie, et enfin anthropologie. Ces disparités contribuent à brouiller les tentatives de classification des « touristes », d'autant que les motifs énoncés ici se croisent et se recoupent, et ne sont pas exclusifs les uns des autres. Mais d'un point de vue général, Huautla figure aujourd'hui parmi les hauts lieux des « chamans du Mexique »¹⁴, un lieu supposé protégé des avatars de la mondialisation, source d'inspiration mystique et ésotérique pour de nombreux ouvrages. Comme le suggère le *Guide du*

14. Titre d'un ouvrage de Jacobo Grinberg-Zylberbaum [*Rencontre avec des Chamans du Mexique*, 1994] dans lequel un chapitre est dédié à Maria Sabina. Ce type d'ouvrage (au même titre que ceux de C. Castañeda) contribue à alimenter le tourisme mystique qui visite les hauts lieux mexicains du « chamanisme ».

Routard [« Huautla de Jimenez », p. 202-203], on ne roule pas jusqu'à Huautla, mais on s'y hisse, au prix de plusieurs heures « de cahots, de boue, de ruisseaux passés à gué », longeant « des ravins vertigineux », traversant « des hameaux misérables », pour enfin parvenir à la bourgade accrochée à flanc de coteau. Enchantement d'un passage qui marque une frontière entre deux mondes. Et pourtant... Huautla est aussi ville de modernité. Ville ouverte sur la société nationale, insérée dans les filets de l'économie internationale via les productions caféières, ou encore, projetée sur la toile de la culture mondialisée via le tourisme chamanique.

À la périphérie des grands axes touristiques, l'agglomération est accrochée aux flancs de la Sierra Madre Oriental, dominant du haut de ses 1 600 mètres un ample paysage karstique. Le chef-lieu administratif et politique depuis l'époque coloniale a aujourd'hui sous sa tutelle treize « agences municipales », petits villages majoritairement accessibles par la piste. Les profondes dissensions politiques, analysées comme résultant de l'introduction de l'économie capitaliste venant rompre l'équilibre d'une économie de subsistance [Boege, 1988 ; Neiburg, 1988], ont conduit à l'éclatement de l'ancien système basé sur les *us et coutumes*. Alors que les luttes d'intérêts secouent la scène politique locale, Huautla a opté pour le système de partis¹⁵. Plus que jamais, il est difficile de projeter sur les Mazatèques l'idée émanant de l'Institut National Indigéniste à ses débuts définissant la « communauté » comme fermée, autosuffisante et homogène.

La croissance de la bourgade depuis 1950 a connu un développement exponentiel¹⁶. Si le rapport entre le nombre d'Indiens monolingues (langue vernaculaire) et bilingues (mazatèque/espagnol) s'inverse entre 1960 et 1990¹⁷, on remarquera une relation similaire non plus dans le temps mais dans l'espace, entre le chef-lieu et les villages. À l'échelle du *municipio* coexistent différents temps sociaux repérables dans l'espace. Les localités adjacentes et les zones intermédiaires où l'on observe un habitat semi-dispersé sont majoritairement peuplées de petits producteurs. En plus du toponyme vernaculaire (*Te jao* : « les douze »), Huautla est aussi surnommé le « centre » (*ni yá*), et ses habitants les « gens du centre » (*chjota ni yá*). Espace d'intense activité commerciale (*ni yá* signifie également « place du marché »), le centre est aussi le lieu de confluence entre les petits producteurs, majoritairement de l'intérieur des terres, les commerçants, les négociants de café, les instituteurs, mais aussi les migrants et les touristes. L'agglomération s'impose alors à l'échelle de la Sierra Mazatèque comme une contrée d'échanges interculturels.

15. En 1998, 412 *municipios* sur 570 optèrent pour le système des *us et coutumes*, et en 2001, six nouveaux *municipios* ont rejoint le système des *us et coutumes*.

16. En 1950, on compte 18 211 habitants, puis 27 206 en 1995. Selon les recensements de l'INEGI effectués tous les 10 ans : voir *Población Indígena de Oaxaca 1895-1990*, Consejo Estatal de Población, Oaxaca (1994) ; *Cuadernos Estadístico Municipal, Huautla de Jiménez. Estado de Oaxaca, Edición 1997*, Gobierno de Oaxaca, INEGI, Ayuntamiento Constitucional Huautla de Jiménez (1998).

17. Plus de 14 610 monolingues en 1960 contre 3583 bilingues, et seulement 7 224 monolingues contre 13 094 bilingues en 1990. La rapide hispanisation des populations indiennes est le résultat des politiques en matière d'éducation, objectif privilégié du gouvernement dès le développement des politiques indigénistes qui suivent la création de l'Institut National Indigéniste en 1948, dont un sous-centre coordinateur est installé à Huautla en 1951.

Emblèmes identitaires : du local au « global »

Parmi les attributs culturels exposés dans la vitrine folklorique de la Guelaguetza, ceux qui relèvent du chamanisme sont aussi représentés dans la ville mazatèque. On y remarque différentes figures identitaires qui traduisent l'articulation de la localité avec la région et la nation. Des emblèmes politiques tout d'abord. Sur la place du marché siège la statue de Ricardo Flores Magon, natif du *municipio* mazatèque San Antonio Elosoxitlan, et anarchiste à la tête des revendications sociales de la classe prolétarienne et artisanale lors de la Révolution mexicaine entre 1910 et 1917. Personnage historique associé aux mouvements politiques contestataires locaux en lien avec les mouvements néozapatistes, cette statue se multiplie sur les places des villages de la sierra. Elle y côtoie l'effigie du Président indien Benito Juárez (1806-1872), symbole identitaire régional comme on l'a vu. En plus de ces emblèmes politiques, qui expriment un double mouvement de distinction et d'union, des objets d'un autre ordre affichent une nette hétérodoxie. Les restaurants, les boutiques de souvenirs ou les hôtels arborent divers accessoires à l'effigie des champignons montrés à la Guelaguetza. On observe aussi l'exhibition du nom de la « chaman » María Sabina. En plus des nombreux écrits locaux¹⁸ et du festival annuel dédié à sa mémoire, le visiteur peut savourer le menu « María Sabina », aller à la Maison de la Culture « María Sabina » ou encore prendre un taxi « María Sabina ».

Ces nouveaux symboles sont-ils à la base d'une « ethnicité stratégique » sollicitée dans des buts exclusivement « touristiques » [Mac Cannell, 1973] ? En partie oui, si l'on considère qu'ils sont devenus les accessoires désenchantés des commerçants du centre¹⁹. Dans un même temps, les intellectuels locaux s'attachent à lester de contenu ces ustensiles commerciaux dépouillés de fondements culturels. Ces mêmes symboles sont alors invoqués afin de faire valoir un savoir jusqu'alors déprécié ou ignoré, attribut distinctif de la culture autochtone. On peut s'interroger sur l'idée du tourisme comme étant à l'origine d'une « ethnicité construite » à la seule attention des visiteurs. On a de la sorte montré que la réappropriation par les Mazatèques de symboles culturels tout d'abord révélés par la presse nationale et internationale, appartient avant tout à un contexte historique local et national, contexte au sein duquel se pose la problématique des rapports entre l'État mexicain et les populations indiennes, et plus précisément de la transformation des politiques indigénistes. María Sabina se trouve mobilisée comme un symbole subversif, au centre d'un processus d'ethnogenèse dont les Mazatèques sont les acteurs [Demanget, 2004a]. Aujourd'hui cependant, alors que l'indigénisme de participation institue les Indiens comme les propres auteurs de leur développement, la figure de María Sabina, sollicitée pour représenter un glorieux passé préhispanique, fait partie de valeurs largement partagées dans l'ensemble de la société mexicaine.

18. Les écrits mazatèques surgissent à la suite du livre de Estrada [1977]. On compte ainsi ceux de García Carrera [1987], Estrada [1996], García Carrera *et alii* [1997].

19. Le commerce du chamanisme ne saurait cependant être cantonné aux commerces du centre : il engage des échanges subreptices entre les plus nantis du chef-lieu et les « gens humbles » des périphéries, détenteurs du savoir chamanique [Demanget 2000 et 2001].

Des secteurs de plus en plus vastes de la société mexicaine combinent ces approches, où le « néo-indianisme » se révèle à la fois porteur de spécificité et créateur d'« universaux » [Galinier et Molinié, 2006]. Huautla figure alors dans un parcours où chaque visiteur se construit sa mythologie personnelle, combine le temazcal, l'acupuncture et le chamanisme. Le champignon est « teonanacatl », terme aztèque désignant la chair des Dieux. Il appartient à un culte qui aurait miraculeusement survécu à l'éradication par les Espagnols des pratiques idolâtres. L'antiquité de l'« objet » garantit l'émotion de l'expérience. Les autochtones l'ont bien compris : La chaman María Sabina, conçue comme la gardienne d'un au-delà de l'histoire, affiliée au prestige de la civilisation aztèque, se trouve systématiquement invoquée dans le commerce de la tradition et dans les échanges entre autochtones et touristes [Demanget, 2001, 2004a]. Au cœur de la relation entre touristes et autochtones, cette figure se trouve alors en tension entre l'inscription locale et différentes sphères de reconnaissance, nationales ou internationales, générant à la fois spécificité et universalité.

Une fête pour les touristes ? Le festival María Sabina

L'appropriation locale de la célèbre chaman montre ici combien la fabrication de la « culture », en étant relationnelle, relève de contacts établis aux franges de la société mazatèque. Ainsi, durant la période estivale, temps du tourisme, de la saison des pluies et des champignons hallucinogènes, les Mazatèques organisent le festival « María Sabina » avec l'appui d'institutions locales, régionales et nationales. Les visiteurs allochtones alors présents sont avant tout des « gens à tête blanche » (*chjota nga chikon* ou *güeros*), terme sollicité pour désigner tout autant des Métis mexicains que des Occidentaux. Le public du festival, au grand dam de certains organisateurs locaux, est moins Huautleco qu'étranger, avec la participation de jeunes mexicains de la capitale, de délégués institutionnels appartenant à l'INI (à présent CONADEPI) et de l'IMSS (Institut Mexicain de Sécurité Sociale), de membres d'associations de « médecine traditionnelle » du Oaxaca, mais aussi de groupes de la nouvelle mexicanité conjuguant nativisme et New Age (tels le MAIS : *Mancomunidad de la America India Solar*). On imagine l'éclectisme d'un tel événement, où cohabitent les thérapeutes locaux (*chjota chjine* : « gens de savoir » le plus souvent petits producteurs monolingues), les partenaires institutionnels, la population locale, les groupes « néo-indiens » et les touristes. Cet événement, tout localisé qu'il soit, se trouve engagé dans les relations instruites à la périphérie communautaire, avec les institutions nationales, des organisations régionales, et les instruments de représentativité culturels locaux (municipalité, maison de la culture). L'instauration de María Sabina comme « frontière ethnique » se trouve alors essentiellement portée par des acteurs locaux se situant à l'intersection de deux « cultures » – les instituteurs bilingues, souvent aussi acteurs politiques, et les migrants.

Au-delà du tourisme : la fête des morts

Certes le festival María Sabina illustre une fabrication de soi (de sa « culture ») avec de l'Autre. Mais les artisans d'une telle fabrication sont d'habiles bricoleurs,

et leur inspiration est loin de s'abreuver des seuls regards allochtones. La mise en scène de la culture que l'on observe aujourd'hui à Huautla et dans les autres *municipios* mazatèques dépasse largement le cadre de traditions inventées sous l'impulsion de l'événement touristique. À l'effervescence de la saison des pluies, qui est l'occasion du festival María Sabina, de la promotion et du commerce de la tradition, répond un autre événement : celui de la Fête des morts, célébrée dans toutes les communautés indiennes du Mexique. À Huautla, des milliers de migrants, résidant dans les grands centres urbains reviennent à la Sierra. Certains, qui n'y sont pas en situation illégale, font le voyage depuis les États-Unis. C'est l'occasion pour ceux qui sont partis depuis plusieurs années, de renouer avec leur terre d'origine. Comme l'écrit H. Nutini [1988, p. 57], *Todos Santos* est « temps de retour au foyer, de souvenir et de célébration de la mort », « la campagne et la ville se trouvent ensemble, la petite communauté devient le centre cosmologique de l'existence ». Une rencontre entre ville et campagne aussi à l'origine de mises en scène culturelles et d'un autre genre de tourisme. Les premiers acheteurs des objets touristiques représentant des éléments du chamanisme sont en effet les migrants, Mazatèques délocalisés qui reviennent régulièrement pour les célébrations d'alliances. En témoignent les chemises brodées de champignons, portées lors de cette occasion par de nombreux Mazatèques, alors que bien souvent les étrangers dédaignent ce folklore loin de leur quête d'émotions « authentiques ». Cet événement, en relation avec une célébration coutumière, peut alors être envisagé dans la perspective d'un « tourisme aux sources » ou « tourisme aux racines » [Bernardi, 1993] sur le mode festif et participatif.

Durant les sept jours des morts, on assiste à une renaissance d'un théâtre rituel, celui du retour des « âmes » des défunts (*Ndí Nima*). Les morts sont représentés par des jeunes déguisés, « Gens du nombril » (*Cha xo'o*), et ils errent durant les sept nuits de la fête de *Todos Santos*. Les *Cha xo'o*, sont aussi dénommés *Cha jma* (« Gens obscurs » ou « gens masqués »). Passant de foyer en foyer, en échange de leur danse et de leurs chants en langue vernaculaire, ils reçoivent les offrandes dédiées aux morts sur les autels domestiques : fruits et eau de vie. Leur comportement débridé, au départ joué, est vite transporté par les effets de l'alcool. Ces manifestations spontanées, où l'intempérance des « gens masqués » relève de la norme coutumière, sont par ailleurs l'objet d'une théâtralisation qui connaît depuis les années 1980 une nouvelle vitalité. Pendant que les danses se poursuivent dans la nuit, on assiste à une multiplication des concours de « Gens masqués » et à l'apparition d'un véritable théâtre de la tradition. Dans divers *municipios* de la Sierra, l'Église, les municipalités, les écoles, avec l'appui conjoint de l'INI, mais aussi certaines associations culturelles privées, organisent des concours sur les places publiques [Demanget, 2004b]. À Huautla, siège des plus importantes représentations, c'est à nouveau la Maison de la Culture « María Sabina » qui prend en charge une partie des événements culturels.

Alors que diverses communautés indiennes sont visitées par les Mexicains des villes métisses les plus proches, peu d'étrangers sont présents lors des sept jours des morts. Hors de la saison des champignons, la cité de la magie perd de son attrait.

Mais cet événement, en étroite relation avec cet autre agent d'altérité que sont les migrants, rejoint une forme de tourisme observée par ailleurs : M.-O. Géraud [2002] décrit ainsi chez les Hmong de Guyane Française le retour des migrants citadins, de métropole et d'ailleurs, sur le mode d'un retour aux sources de la tradition. Ainsi les protagonistes de la relation touristique, ne sauraient ici être identifiés sous le seul versant d'un échange entre « étrangers » non-Mazatèques et Mazatèques. L'étrangeté à l'origine d'une production de singularité culturelle n'est plus celle des Autres considérés comme étrangers.

Le quotidien des migrants se situe hors de la communauté. Au même titre que les Mexicains métis qui affluent dans les « villages typiques » lors de cette fête, ils reviennent assister et participer au « spectacle » de la tradition du chef-lieu. Toutefois, la patrimonialisation ne vise pas ici des étrangers : elle conduit à rassembler les Mazatèques des « centres » et les « gens humbles » (*chjotā yomā*) des périphéries dans une fête en partie recomposée. Fête où toutefois une observation fine permet de déceler les pratiques différenciées de chacun. L'intérieur des terres résonne des tambours des *Chā xo'o* errants, alors que la ville contient sur une scène théâtrale le jeu des acteurs de la nuit. Fête où certains groupes, pour avoir gagné plusieurs concours ou enregistré leur disque, ont la reconnaissance du public. Où d'autres, plus spontanés, poursuivent leur errance nocturne et anonyme.

Tourisme interne ou tourisme aux sources, l'affluence semble intervenir comme un prolongement de l'« autre tourisme » dans ce temps où l'usage rituel du « Sang du Christ » (champignons) est interdit²⁰ et où les étrangers se font rares. Alors que le festival « María Sabina » reste localisé dans le chef-lieu, la houle des tambours des morts traverse l'ensemble du territoire. Toutefois, ces deux fêtes aux publics différents ne sont pas en tout étrangères. Les conceptions néo-indiennes que l'on a évoquées imprègnent les nouvelles exégèses produites lors des concours de *Chā xo'o* organisés dans les écoles. Les interprétations des élèves et des instituteurs combinent conceptions vernaculaires et interprétations néo-indiennes à consonance aztèque. Par ailleurs, si l'on a mis en avant le caractère cosmopolite du festival María Sabina, la Fête des morts apparaît, elle aussi, à une autre échelle et pour des raisons différentes, comme un rassemblement profondément composite. À la diversité des populations qui se mêlent durant ce temps dédié aux morts, s'ajoutent les différentes pratiques des *Chā xo'o* entre théâtre et errance titubante. Les déguisements d'Halloween côtoient des *Chā xo'o* masqués de bois selon la tradition, mais aussi de plastique, travestis des visages du sous-commandant Marcos ou de Ben Laden.

Conclusion

Les catégories de « touriste » et d'« indien » ont en commun d'être les héritières des nombreux préjugés issus des sociétés occidentales qui leur ont donné naissance.

20. Il n'est pas fortuit que le même terme (*Ndí santo*) soit utilisé pour désigner tour à tour les champignons et les âmes des défunts : les champignons aussi « Sang du Christ » (*Njile Kristo*) conduisent l'« âme » du vivant (*sen* : son apparence ou enveloppe) vers les images des Saints (*Santo*) et des morts (*Ndí nīma*, *Ndí santo*). L'usage du Sang du Christ est interdit car les morts sont parmi les vivants [Demanget, *op. cit.*, 2004b].

Parmi ces préjugés, les identifications sociales et culturelles « externes » ont conduit à poser des frontières qui ne correspondaient pas toujours aux pratiques et aux représentations des acteurs. C'est le cas par exemple des étiquettes ethniques que le colonialisme et l'anthropologie ont contribué à figer. Mais aussi des clivages classiques entre les voyageurs et les sociétés réceptrices, alors que par ailleurs on observe un fractionnement des anciennes frontières (tant sociales que conceptuelles) des « communautés » indiennes [Dehouve, 2003].

Le tourisme, envisagé du point de vue des relations intra-ethniques d'un groupe symboliquement défini hors de déterminations strictement territoriales, apporte un nouvel éclairage à la question de l'ethnicité. L'exemple de Huautla permet de mettre en lumière des pratiques qui, au Mexique tout au moins, ont rarement été envisagées sous cet angle : si l'on y observe un mouvement entre centres urbains et bourgades indiennes pittoresques, les « Indiens » urbains participent de ce déplacement, contribuant de la sorte aux récentes constructions ethniques. Les pratiques touristiques de chacun se différencient toutefois par leurs motifs. Parmi les populations hétérogènes venues goûter l'expérience de l'altérité, pour les nationaux il s'agit d'un vécu de l'origine qui s'alimente des conceptions néo-indiennes, entre enracinement dans un sol originel et projection planétaire sur fond de conceptions New Age [Galnier, Molinié, *op. cit.*]. Quant aux migrants, mus par des motivations identitaires, leur retour s'apparenterait à un « tourisme aux sources », contribuant à réinventer leurs origines en puisant dans les conceptions locales et/ou néo-indiennes. Ces observations conduisent à brouiller les cadres figés des typologies et à faire exploser toute vision monolithique du touriste [Le Menestrel, 2002].

Selon cette perspective, comment conclure à l'absence de tourisme dans des localités indiennes qui n'ont pas été « élues » comme lieu de visite touristique ? Plus ou moins directement, comme en témoigne la fête de la Guelaguetza, les Indiens sont appelés à participer à la représentation touristique d'une région. Et plus largement à alimenter l'image politique d'un État qui se définit comme pluriculturel. Le tourisme, ainsi que le remarque M.-F. Lanfant [1994, p. 434], n'est pas seulement là où il y a des touristes. En témoigne par exemple le rôle des institutions gouvernementales dans les procès de fabrication artisanale, où l'on observe une tendance à la dissociation entre les artisans indiens et les acheteurs, avec une centralisation des produits sur les marchés artisanaux [Pietry-Levy, 1991, p. 187]. Dans des lieux où règnent la déréliction sociale et l'absence de travaux anthropologiques, l'agent d'altérité qui participe de la patrimonialisation est alors constitué par les politiques indigénistes [Ariel de Vidas, 1993, 1994]. Dans d'autres localités, où la création artisanale surgit suite à l'invention d'un personnage marginal – telle celle des diables d'Ocumicho, dans le Michoacan –, la production se développe au travers d'une interaction entre les artistes locaux et les institutions indigénistes gouvernementales [Gouy-Gilbert, 1987].

L'analyse du jeu des différents acteurs et agents d'altérité permet ici d'interroger les nouvelles constructions ethniques, en les confrontant aux dynamiques de territoires hiérarchisés, aux types de relations existant entre les localités et l'État, aux enjeux politiques locaux, régionaux et nationaux. L'observation du chef-lieu

de Huautla illustre le rôle du tourisme dans les nouvelles élaborations ethniques positives et dans les productions culturelles locales. Impliquant divers protagonistes (touristes internationaux, nationaux et « intra-ethniques », institutions d'État, acteurs locaux), le phénomène touristique à l'origine de l'émergence de l'emblème « María Sabina » se situe à la confluence de problématiques très diverses. Celle des relations établies entre les groupes ethniques et les appareils officiels. Celle d'acteurs locaux qui construisent une nouvelle appartenance, de nouvelles limites pour baliser les contours de plus en plus flous d'une communauté hétérogène. Celle aussi de la plurivocité de ces emblèmes identitaires au sein de cette communauté locale. Celle enfin d'une facette de l'identité nationale qui se construit autour d'une origine qui n'est plus uniquement muséale. Dans ces confrontations à l'interface du local, du national et du global, les discours et les pratiques se croisent autour de projections de l'être Indien qui servent des motifs tant identitaires que politiques situés à différents niveaux de la société mexicaine.

BIBLIOGRAPHIE

- ARIEL DE VIDAS A. [1993], « Definitely not a tourist attraction ou la gestion du patrimoine culturel en l'absence du tourisme au Nord-Est du Mexique », in *Le Tourisme International entre Tradition et Modernité*, Actes du colloque International Nice, 19-21, novembre 1992, Paris, URESTI-CNRS et l'Association Internationale de Sociologie, Institut de Prospective du Tourisme, p. 177-192.
- ARIEL DE VIDAS [1994], « Identité de l'Autre, identité pour l'Autre : la gestion du patrimoine culturel indien dans le Nord-Est du Mexique », *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 30, n° 3, p. 373-389.
- BALANDIER G. [1992], *Le Pouvoir sur Scène*, Paris, Balland, 172 p.
- BARABAS A. et BARTHOLOMÉ M. [1990], « La pluralidad desigual en Oaxaca », in *Ethnicidad y Pluralismo Cultural : la dinámica étnica en Oaxaca*, Mexico, CNCA, p. 13-96.
- BARTH F. (coord.) [1976, 1^{re} éd. 1969], « Introducción », in *Los Grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 9-49.
- BATAILLON C. [1982], « Nota sobre el indigenismo », in *Indianidad, Etnocidio e Indigenismo en América Latina*, Mexico, CEMCA, p. 129-140.
- BAYART J.-F. [1996], *L'Illusion Identitaire*, Paris, Fayard, 308 p.
- BENITEZ F. [1964], *Los Hongos Alucinantes*, Mexico, Serie Popular Era, 125 p.
- BERNARDI U. [1993], « Le tourisme ethnique : la mémoire des racines », in *Le Tourisme International entre Tradition et Modernité*, Actes du colloque International Nice, 19-21, novembre 1992, Paris, URESTI-CNRS et l'Association Internationale de Sociologie, Institut de Prospective du Tourisme, p. 301-307.
- BOEGE E. [1988], *Los Mazatecos ante la Nación. Contradicciones de la identidad étnica en la México actual*, México, Siglo Veintiuno, 365 p.
- BOUTILLIER J.-L., FIELOUX M. et ORMIÈRE J.-L. [1978], *Le Tourisme en Afrique de l'Ouest. Panacée ou nouvelle traite ?*, Paris, François Maspero, 133 p.
- COHEN E. [1988], « Authenticity and Commodization in Tourism », *Annals of Tourism Research*, vol. 15, n° 3, p. 371-386.

- DEHOUE D. [2003], *La Géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*, Paris, CNRS Éditions, 238 p.
- DE LA FUENTE J. [1990, 1^{re} éd. 1965], *Relaciones Interétnicas*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, 249 p.
- DEMANGET M. [2007], « Chamanisme et politique de santé à Huautla de Jimenez, Sierra Mazatèque, Mexique », in A. Ariel de Vidas (coord.), *Les limites de l'interculturalité en Amérique latine aujourd'hui, Les Cahiers ALHIM*, université Paris VIII, n° 13, p. 79-122.
- DEMANGET M. [2004a], « María Sabina, une femme de savoir mazatèque ou la chaman des étrangers ? Les coulisses de l'ethnicité : au-delà d'un emblème culturel (Pays mazatèque, Mexique) », in J.P. Santiago (coord.), *Relations Interethniques et Identité, Cahiers des Amérique Latines*, n° 44, p. 41-60.
- DEMANGET M. [2004b], « La nouvelle vie des morts. La fête de *Todos Santos* et la mise en scène des âmes-images à Huautla. (Sierra Mazatèque, Mexique) », in *Aux Sources de l'Expression : possession, chant, paroles, théâtre*, Actes du colloque transdisciplinaire « mythe et pratiques sociales », vol. 1, Paris, Anthropos-economica/CNRS, p. 143-179.
- DEMANGET M. [2001], « Reconstruction of the shamanic space and mystical tourism in the Mazatec region (Mexico) », in H.P. Francfort and R.N. Hamayon (éd.), *The Concept of Shamanism : Uses and Abuses*, Budapest, Akadémiai Kiadó, p. 305-330.
- DEMANGET M. [2000], « El precio de la Tradición. En torno a los intercambios entre las riquezas económica y espiritual en la comunidad mazateca Huautla de Jiménez », *Cuadernos de Trabajo de la Universidad Veracruzana*, n° 7, Xalapa, 50 p.
- ESTRADA A. (propos recueillir par) [1977], *Vida de María Sabina, la Sabia de los Hongos*, México, Siglo XXI, 135 p. ; trad. fr. 1979, *Autobiographie de María Sabina, La Sage aux Champignon Sacrés*, Paris, Seuil, 135 p.
- ESTRADA A. [1996], *Huautla en Tiempo de Hippies*, Mexico, Grijalbo, 147 p.
- FAVRE H. [1996], *L'Indigénisme*, Paris, PUF, 127 p.
- GALINIER J. et MOLINIÉ A. [2006], *Les Néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*, Paris, Odile Jacob, 329 p.
- GARCÍA CARRERA J. [1987], *La Otra Vida de María Sabina*, Mexico, à compte d'auteur, 188 p.
- GARCÍA CARRERA J. (textes), MIRANDA J. (photographie) et BENITEZ F. (prologue) [1997], *Curanderos y Chamanes de la Sierra Mazateca*, Mexico, Gatuperio Editores, 61 p.
- GÉRAUD M.-O. [2002/3], « Esthétiques de l'authenticité : tourismes et touristes chez les Hmong de Guyane Française », in *Touriste, Autochtone : qui est l'étranger ?*, *Ethnologie Française*, Paris, PUF, t. XXXII, juillet-septembre, p. 447-460.
- GOUY-GILBERT C. [1987], *Ocumicho y Patamban, dos maneras de ser artesano*, Mexico, CEMCA, coll. Études Mésoaméricaines, 63 p.
- GROS C. [2002], « Ethnicité et citoyenneté : questions en suspens », in G. Couffignal (dir.), *Amérique Latine 2002*, Paris, IHEAL-La Documentation française, p. 55-70.
- HOBBSBAM E. [1995], « Inventing Traditions », *Enquête*, n° 2, p. 171-189, 1^{re} éd. 1983.
- LANFANT M.-F. [1994], « Identités, mémoire, patrimoine et "touristification" de nos sociétés », *Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n° 46, p. 433-439.
- LAVAUD J.-P. et LESTAGE F. [2005], « Compter les Indiens (Bolivie, Mexique, États-Unis) », *L'Année Sociologique*, vol. 55, n° 2, p. 487-520.
- LE MENESTREL S. [2002/3], « L'expérience louisianaise : figure touristique et faux semblants », *Touriste, Autochtone : qui est l'étranger ?*, *Ethnologie Française*, Paris, PUF, t. XXXII, juillet-septembre, p. 541-573.
- MAC CANNELL D. [1973], « Staged Authenticity : Arrangements of Social Space in Tourist Settings », *American Journal of Sociology*, novembre, p. 589-603.

- MAC CANNELL D. [1984], « Reconstructed Ethnicity. Tourism and Cultural Identity in third World Communities », *Annals of Tourism Research*, n° 11, p. 375-391.
- MAC CANNELL D. [1986], « Tourisme et identité culturelle », *Communications*, n° 43, p. 169-186.
- NEIBURG F. [1988], *Identidad y Conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, Mexico, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 292 p.
- NUTINI H.G. [1988], « Pre-hispanic component of the syncretic cult of the dead in Mesoamerica », *Ethnology*, vol. XXVII, n° 1, January.
- MICHAUD J. et PICARD M. [2001], « Présentation : tourisme et sociétés locales », *Tourisme et Sociétés Locales en Asie Orientale, Anthropologie et Sociétés*, vol. 25, n° 2, p. 5-13.
- PIETRI-LÉVY A.-L. [1991], *L'Objet Dénaturé. Art Populaire, fonction sociale et orientation commerciale*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 462 p.
- RECONDO D. [2001], « Mexique : multiculturalisme et démocratisation dans l'Oaxaca », *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 41, avril-juin, p. 45-70.
- REVUELTAS A. [2000], « Nation et identité au Mexique. Rappel historique et défis actuels », in *Recomposition Religieuses Politiques et Sociales en Amérique Latine*, Grenoble, Publications MSHA, p. 80-81.
- ROSSEL P. [1988], « El turismo y las minorías culturales : Doble marginalización y estrategias de supervivencia » in *Turismo : La producción de lo Exótico*, Copenhague, Rossel (éd.), p. 1-23.
- SALAMA P. et VALIER J. [1997], « De la pauvreté et des moyens de s'accroître », in G. Couffignal (dir.), *Amérique Latine Tournant de Siècle*, Paris, La Découverte et Syros, p. 69-86.
- SCHAFFHAUSER P. [2001], « Remarques sur l'exotisme en direction du Mexique », in R. Amirou (dir.) *Imaginaire, Tourisme et Exotisme, Cahiers de l'IRSA*, n° 5, Montpellier, p. 149-156.
- URBAIN J.-D. [1991] [2002], *L'Idiot du Voyage. Histoires de Touristes*, Paris, Bibliothèque Payot, 354 p.
- TIBON G. [1984], *La ciudad de los Hongos Alucinantes*, Mexico, Panorama Editorial, 174 p.