

CAHIERS DES AMÉRIQUES LATINES 65

2010 / 3

SOMMAIRE



CHRONIQUE

- **Les *Cahiers des Amériques latines* : bilan d'étape et perspectives** 7
par Olivier Compagnon

DOSSIER

TOURISME PATRIMONIAL ET SOCIÉTÉS LOCALES EN AMÉRIQUE LATINE

- **Étudier le tourisme : vers de nouveaux horizons** 19
par Magali Demanget et David Dumoulin Kervran
- **Patrimonialisation et politisation de la cérémonie
du Feu nouveau : du rituel au spectacle** 33
par Kristina Tiedje
- **« *Mucho han caminado las mascarás* » :** 51
l'artisanat boruca, les entrepreneurs culturels
et la construction d'un patrimoine centraméricain
par Julien Laverdure
- **El tesoro de Kuna Yala. Turismo,** 73
inversiones extranjeras y neocolonialismo en Panamá
par Mónica Martínez Mauri
- **Métissages et espaces transculturels :** 89
reflet d'image et mises en scène chez les Indiens Tapeba
par Martin Soares
- **Tourisme, patrimonialisation et politique.** 105
Un cas d'école : la « fête nationale de la Pachamama »
(Nord-Ouest argentin)
Maïté Boullosa-Joly

ÉTUDES

- **La science médicale entre la France et le Brésil :
stratégies d'échange scientifique dans l'entre-deux-guerres** 125
par Magali Romero Sá et Larissa Moreira Viana

- **La disminución de la pobreza en Venezuela entre 2001 y 2007 :
alcance y sostenibilidad** 145
par Claudia Giménez Mercado, Silverio González Téllez,
Emiro A. Molina Cuevas

- **Más allá del desastre.
Reproducción de la vulnerabilidad en el estado Vargas (Venezuela)** 165
par Rogelio Altez

- **Des Afro-descendants dans un pays « blanc ».
Vers l'effectivité de l'égalité raciale au Costa Rica** 189
par Sophie Simon

INFORMATION SCIENTIFIQUE

- **Lectures** 207

AUTEURS 221

CHRONIQUE

Olivier Compagnon*

Les *Cahiers des Amériques latines* : bilan d'étape et perspectives

En cette époque de rigueur budgétaire généralisée et de profonde révision des politiques publiques de la recherche, où la pratique des sciences humaines et sociales est volontiers présentée comme un gentil passe-temps dont la productivité et l'applicabilité seraient dérisoires, la vie d'une revue comme les *Cahiers des Amériques latines* n'a rien d'un long fleuve tranquille. Le travail rigoureux de construction des savoirs, d'animation du débat scientifique et de définition d'une ligne éditoriale constitue la partie émergée d'un iceberg dont le sens de la dérive dépend également de choix budgétaires de type technocratique et d'évaluations parfois sommaires menées par telle ou telle instance. À l'heure où le retard de parution qu'avait accumulé notre revue depuis de nombreuses années est enfin comblé avec la publication de ce troisième et dernier volume de l'année 2010¹, il ne semble donc pas inutile de dresser un bref bilan critique de nos activités à partir des 18 numéros parus depuis 2006 – du

* Historien, rédacteur en chef des *Cahiers des Amériques latines* depuis janvier 2006 (Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3/CREDA – UMR 7227/Institut universitaire de France). L'auteur remercie Georges Couffignal, Anaïs Fléchet, Antoine Lilti et Sébastien Velut pour leur lecture attentive et les commentaires qu'ils ont apportés.

1. Il convient de saluer l'important travail d'évaluation réalisé par le comité de rédaction de la revue, ainsi que par les lecteurs extérieurs régulièrement sollicités. Par ailleurs, jamais le retard de parution n'aurait été rattrapé sans le monumental travail éditorial mené, de jour comme de nuit, par Joëlle Chassin (assistée par Vanessa Capieu en 2006-2008 et par Isabelle Dechamps en 2009-2010). Enfin, Marie-Lorraine Bachelet joue depuis 2008 un rôle important dans la relation de la revue avec ses auteurs et avec les différents prestataires impliqués dans le processus de fabrication et de diffusion.

n° 48-49 (2005/1 et 2) au n° 65 (2010/3), soit six livraisons simples et six livraisons doubles correspondant à un ensemble de quelque 135 articles, 75 recensions et 2 700 pages – afin de mieux caractériser la politique éditoriale des *Cahiers des Amériques latines* et d'ouvrir ainsi de nouveaux horizons.

Une revue pluridisciplinaire (envers et contre tout)

Née dans le giron de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine (IHEAL, Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3) et du Centre de Recherche et de Documentation sur l'Amérique latine² en 1968, la revue a naturellement ancré son champ d'analyse dans la région latino-américaine et s'est d'emblée inscrite dans la perspective pluridisciplinaire de ses institutions de tutelle. Elle le demeure résolument aujourd'hui tandis que la notion d'« aires culturelles », dépouillée de ses connotations essentialistes et européocentrées, semble connaître un regain d'intérêt en France comme en témoigne, par exemple, un récent rapport produit par le Centre national de la recherche scientifique (CNRS) [Sabouret, 2010]. Héritée de l'anthropologie allemande de la fin du XIX^e siècle puis des sciences sociales nord-américaines du milieu du XX^e siècle – de l'école de Berkeley aux *areas studies* –, cette notion fut partiellement légitimée par la figure tutélaire de Fernand Braudel [Baille, Braudel et Philippe, 1963], mais n'échappa cependant pas aux critiques légitimes lui reprochant de ne refléter qu'une catégorisation occidentale du monde et de présupposer de fausses homogénéités³. De manière plus discutable, les « aires culturelles » furent également soupçonnées de conduire inéluctablement à une dissolution des méthodologies propres à chaque discipline [Ukaegbu, 1998] : comme si la confrontation de points de vue divers rimait naturellement avec renoncement, appauvrissement ou abâtardissement ; comme si l'historien observant l'anthropologue sur son terrain ne gagnait rien en termes de réflexivité sur son propre travail ; comme si politistes et sociologues n'avaient rien à se dire au moment d'analyser des résultats électoraux. En ce début de XXI^e siècle, toutefois,

« cette opposition simpliste n'est plus véritablement d'actualité [...]. Il paraît en effet difficile de déterminer le champ scientifique par une dichotomie entre deux

2. CREDAL, devenu CREDA (Centre de Recherche et de Documentation sur les Amériques, UMR 7227, CNRS/Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3) en 2010.

3. Pour un aperçu général sur le débat concernant la notion d'« aires culturelles », voir notamment Darbon [2003], Chevrier [2008] et Sabouret [2010]. Il n'est pas inutile de préciser ici que les aires culturelles se différencient des *area studies* en ce qu'elles reposent sur une approche de type géo-historique d'ensembles donnés, alors que les *area studies* construisent l'objet *a priori* selon des catégories pré-établies et parfois très éloignées du terrain.



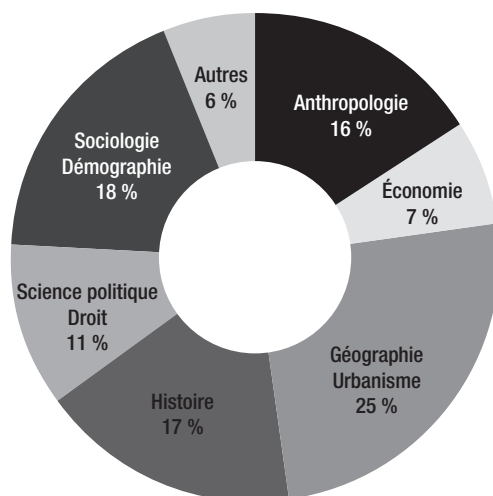
extrêmes : d'un côté, les disciplines universalistes et universalisantes, de l'autre un particularisme régional et relativiste.» [Sabouret, 2010, p. 21]

En ce sens, notre revue a pour vocation de perpétuer, à partir de terrains latino-américains toujours pensés dans leur relation complexe avec le reste du monde, une certaine idée de dialogue au sein des sciences humaines et sociales, souvent phagocytée par la structuration du champ universitaire français en sections disciplinaires très chatouilleuses sur leurs prérogatives – que ce soit au sein du Conseil national des Universités (CNU) ou du CNRS –, et pourrait faire sien le séduisant plaidoyer que publiait en 2005 la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* :

« C'est en effet un atout des revues (et plus largement des travaux) consacrées à une aire géographique ou culturelle que de pouvoir expérimenter la fécondité de la pluridisciplinarité, de la confrontation des problématiques, de la complémentarité des approches, sans être prisonnières des frontières d'une discipline. Pour être véritablement fructueuse, cette démarche doit néanmoins être méthodique et raisonnée, et maîtriser les conditions de sa mise en œuvre. Le choix de numéros thématiques est l'une des conditions qui devrait permettre de construire chaque fois une problématique pertinente en mobilisant les outils de disciplines proches et complémentaires autour d'un objet commun. [...] Pluridisciplinarité et spécialisation sur une aire culturelle ne doivent donc en aucun cas être synonymes d'une recherche de second ordre, en dehors ou à la marge des développements et des débats des sciences humaines et sociales. Notre pari est bien au contraire que de tels travaux doivent apporter des contributions éminentes à la progression de la réflexion dans les disciplines. Celles-ci prennent trop souvent pour argent comptant et pour référence à valeur universelle les modèles construits à partir du monde occidental, qui n'est après tout rien de plus qu'une aire culturelle parmi d'autres et dont les réalités doivent être également contextualisées et historicisées. » [Longuenesse et Siino, 2005]

Les dossiers thématiques que propose chaque numéro des *Cahiers des Amériques latines* sont le lieu par excellence de cette pluridisciplinarité : historiens, géographes, sociologues, anthropologues, politistes et juristes, économistes, plus marginalement philosophes et spécialistes de littérature, y échangent à propos d'une notion (celle de réseau dans le n° 51-52, 2006/1 et 2), d'un pays ou d'un ensemble de pays (le Venezuela, n° 53, 2006/3 ; l'Amérique centrale, n° 60-61, 2009/1 et 2) ou d'un thème donné (la question environnementale, n° 54-55, 2007/1 et 2 ; le tourisme patrimonial dans le présent numéro). La rubrique « Études », toutefois, n'en laisse pas moins la place à des recherches clairement inscrites dans un champ disciplinaire, le tout offrant au final une approche polyphonique, « scientifique mais vivante » selon la formule qu'utilisait Pierre Monbeig dans son éditorial du premier numéro de la revue.

FIGURE 1 – ARTICLES PARUS DANS LES *CAHIERS DES AMÉRIQUES LATINES*
(DU N° 48-49 AU N° 65) SELON L'INSCRIPTION DISCIPLINAIRE DES AUTEURS⁴



Ces éléments étant posés, on ne peut que regretter l'inadaptation des modalités d'évaluation – et non du principe de l'évaluation en lui-même – actuellement à l'œuvre en France puisque toute revue s'inscrivant sciemment dans cette dynamique pluridisciplinaire semble systématiquement jugée en des termes proches de ceux-ci :

« La commission d'actualisation des revues de sociologie référencées par l'AERES s'est réunie et a examiné votre demande. Elle a décidé de ne pas retenir les *Cahiers des Amériques latines* dans le classement des revues de sociologie [...] : le contenu de la revue et ses contributeurs ont paru aux membres de la commission très éloignés de la sociologie. [...] Votre revue est cependant référencée en anthropologie et, par conséquent, les sociologues qui y publient seront à ce titre comptés comme publiants⁵. »

Outre le fait qu'aucune demande formelle de classement des *Cahiers des Amériques latines* parmi les revues françaises de sociologie n'ait jamais été formulée, une telle appréciation relève à la fois d'une logique implacable et d'une relative absurdité : logique en ce que notre revue n'a jamais prétendu s'inscrire entièrement dans le champ de la sociologie au même titre que les *Actes de la recherche en sciences*

4. L'auteur de ce texte remercie Marie-Laure Guiland pour l'élaboration méticuleuse de ces statistiques.

5. Extrait d'un courriel reçu par l'auteur de ce texte de la part d'un membre de la commission d'actualisation des revues de sociologie référencées par l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES) le 25 juin 2010.



sociales ou de la *Revue française de sociologie*, bien qu'elle compte parmi ses auteurs des sociologues qualifiés comme tels par le CNU ou occupant en tant que tels des fonctions de premier plan dans le monde de la recherche; absurdité dans la mesure où la pluridisciplinarité n'entre manifestement pas dans les cases préconçues de l'évaluation et où les *Cahiers* ne sont pas davantage une revue d'anthropologie, bien qu'ils puissent accueillir des signatures aussi prestigieuses que celle de Stephen Hugh-Jones (n° 63-64, 2010/1). Nous ne sommes évidemment pas les premiers à dénoncer les errances de ces nouvelles procédures générant « le risque de discriminations injustifiées et de renforcement des dissymétries, l'accumulation de critères de sélection mal ajustés aux situations spécifiques. » [« Les revues de sciences sociales doivent-elles être classées ? », 2009]⁶. Sans entrer ici dans un débat politique sur « l'idéologie de l'évaluation », comme le fit la revue *Cités* dans l'une de ses récentes livraisons en dénonçant « un simple exercice de pouvoir » destiné à tyranniser le savoir [« L'idéologie de l'évaluation », 2009], faut-il dès lors plier l'échine au simple nom de la raison institutionnelle ? Évidemment non. Ce serait, d'une part, faire offense à l'histoire d'un latino-américanisme à la française dont Pierre Monbeig, Roger Bastide, Claude Lévi-Strauss et tant d'autres furent les bâtisseurs dans un esprit résolu d'ouverture intellectuelle⁷ et, d'autre part, renoncer à un projet intellectuel plus global qu'Yves Chevrier, spécialiste de la Chine contemporaine et ardent défenseur de l'approche pluridisciplinaire des aires culturelles, définissait en ces termes :

« réfléchir sur les cultures et l'étude des cultures, ce n'est plus réfléchir seulement sur des lieux autres [...], c'est réfléchir sur le monde. Un monde qui se présente, dans sa totalité, y compris dans son ancien centre euro-occidental, comme un assemblage d'aires culturelles et historiques. [...] La recherche sur les aires culturelles apparaît comme le lieu même à partir duquel se recomposent les enjeux les plus généraux des sciences humaines. » [Chevrier, 2003]

6. Voir aussi Saada [2010].

7. Sur la constitution du champ latino-américaniste en France, voir notamment Chonchol et Martinière [1985].

TABLEAU 1. ARTICLES PARUS DANS LES *CAHIERS DES AMÉRIQUES LATINES*
(DU N° 48-49 AU N° 65) PAR PAYS/RÉGIONS TRAITÉS

PAYS OU RÉGION	NOMBRE D'ARTICLES
Argentine	6
Bolivie	3
Brésil	30
Chili	3
Colombie	2
Costa Rica	3
Cuba	12
Équateur	1
Guatemala	1
Honduras	3
Mexique	14
Panama	1
Nicaragua	2
Pérou	4
Salvador	1
Uruguay	1
Venezuela	12
Amérique centrale	3
États-Unis/Canada	5
Amérique latine	24
Région andine	4

C'est donc dans la perspective d'une continuité éditoriale et méthodologique, revendiquant en toute conscience la pluridisciplinarité dans le respect des spécificités théoriques et méthodologiques de chacun, qu'ont été conçus les trois dossiers qui scanderont l'année 2011 : le premier intitulé « Mouvements sociaux et espaces locaux » (coordonné par Denis Merklen et Geoffrey Pleyers, à paraître en février); le deuxième traitant de « Religion et société : traces et destins d'une "orthodoxie coloniale" (xvi^e-xix^e siècles) » (coordonné par Aliocha Maldavsky et Juan Carlos Estenssoro Fuchs, à paraître en juin); et le dernier analysant « Le Chili "déconcerté" » des années Piñera (coordonné par Georges Couffignal et Sébastien Velut, à paraître en novembre).

Une revue internationale

Par ailleurs, l'économie intellectuelle globalisée de ce début de xxi^e siècle impose à toute publication académique ayant quelque ambition de reconnaissance et de légitimité de s'inscrire dans une logique internationale. Si, presque



naturellement, les *Cahiers des Amériques latines* se sont engagés dans cette voie depuis leur origine, en donnant à connaître à leurs lecteurs des travaux de tous horizons consacrés à l'ensemble des pays d'Amérique latine (tableau 1) et en bénéficiant d'une large diffusion en Europe et dans les Amériques, ils ont particulièrement mis l'accent sur cette dimension au cours des dernières années.

En premier lieu, les règles de fonctionnement de la revue répondent entièrement aux critères internationaux communément admis en vue de la production d'un savoir scientifique. Chaque article reçu par la rédaction est évalué anonymement par deux experts dont un, au moins, est membre du comité de rédaction et de la discipline dans laquelle s'inscrit l'article. À moins d'être refusé à ce premier stade de l'évaluation, tout texte fait ensuite l'objet d'un ou plusieurs allers-retours entre la rédaction et son auteur, puis d'un travail d'édition, avant publication définitive⁸. Récemment rénové, le comité de rédaction compte actuellement 16 membres – en dehors du rédacteur en chef – dont une moitié exerce ses fonctions au sein de l'IHEAL et du CREDA et l'autre moitié en dehors des instances tutélaires de la revue. Le comité scientifique est, quant à lui, composé de 29 membres reconnus de la communauté latino-américaniste dont neuf sont en poste à l'étranger (Angleterre, Allemagne, Argentine, Canada, Chili, Espagne, Mexique, Brésil)⁹. Par ailleurs, la diffusion de la revue – assurée par la Direction de l'information légale et administrative (DILA), anciennement Documentation française – atteste sa réception internationale puisque, en dehors des abonnements et des achats au numéro, près de 400 exemplaires de chaque livraison sont diffusés vers des pays du monde entier, dans le cadre d'échanges gérés par la bibliothèque Pierre Monbeig¹⁰.

Surtout, les *Cahiers des Amériques latines* apparaissent de manière évidente comme un espace de dialogue entre chercheurs européens et américains si l'on considère les auteurs publiés depuis 2006 selon la nationalité de leur affiliation institutionnelle. Les enseignants-chercheurs appartenant aux instances de tutelle de la revue représentent moins d'1/6^e des auteurs publiés, tandis que 48 % des auteurs relèvent d'institutions étrangères (figure n° 2).

8. Entre janvier 2008 et octobre 2010, 121 articles ont été évalués et 49 ont été validés pour publication – soit un taux d'acceptation de 40,5 %. La revue publie des articles en espagnol, en portugais et en anglais sous réserve que chaque livraison comprenne au moins deux tiers de textes en français. Sur la question des langues dans les sciences sociales latino-américanistes, voir Musset [2010].

9. La liste complète des membres du comité de rédaction et du comité scientifique peut être consultée en deuxième de couverture de la revue, ainsi que sur la page dédiée aux *Cahiers des Amériques latines* sur le site de l'IHEAL/CREDA : <http://www.iheal.univ-paris3.fr/spip.php?article7>

10. Les *Cahiers des Amériques latines* tirent actuellement à 900 exemplaires.

FIGURE 2 – ARTICLES PARUS DANS LES *CAHIERS DES AMÉRIQUES LATINES*
(DU N° 48-49 AU N° 65) SELON L'APPARTENANCE INSTITUTIONNELLE DES AUTEURS

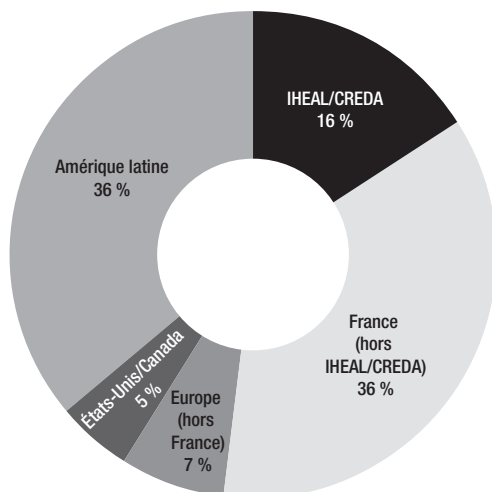
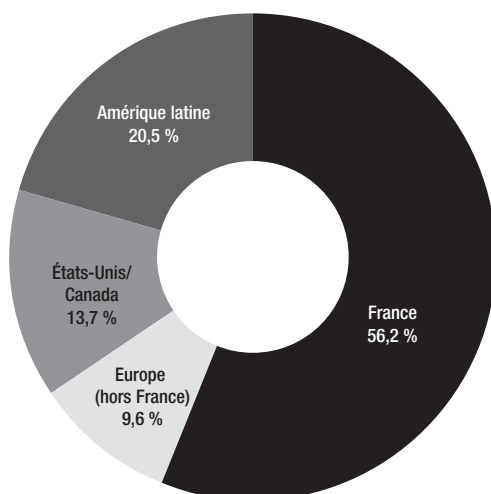


FIGURE 3 – RECENSIONS PARUES DANS LES *CAHIERS DES AMÉRIQUES LATINES*
(DU N° 48-49 AU N° 65) SELON LA NATIONALITÉ DES ÉDITEURS





Enfin, un examen des ouvrages recensés depuis le n° 48-49 démontre également la fonction de diffusion des recherches internationales qu'assume la revue puisque 43,8% des ouvrages ayant fait l'objet d'un compte rendu ont été édités hors de France (figure n° 3).

Ces données statistiques ont aussi le mérite de mettre en lumière un certain nombre de lacunes ou de travers qu'il reviendra à la rédaction de pallier dans les années à venir : ainsi la nette sous-représentation de l'économie en termes disciplinaires (figure n° 1), la tout aussi nette surreprésentation du Brésil en termes géographiques (figure n° 2) – bien que celle-ci puisse être comprise comme la conséquence immédiate de l'affirmation de ce pays sur la scène internationale durant la dernière décennie – ou encore la nécessité de donner une plus large part aux recherches nord-américaines dans l'ensemble de notre activité éditoriale (figures n° 2 et n° 3).

Le fait de retrouver une périodicité régulière à partir de 2011 offre enfin aux *Cahiers des Amériques latines* la possibilité de nouveaux développements. Bien que l'édition numérique connaisse une croissance spectaculaire et que de nombreuses revues scientifiques aient fait le choix – souvent dicté par des considérations financières – de sacrifier leur édition papier pour une publication intégrale en ligne, notre revue continuera à paraître sous sa forme traditionnelle puisque son existence matérielle permet notamment d'alimenter le fonds de la bibliothèque Pierre Monbeig sur la base des échanges avec d'autres institutions et, ainsi, de perpétuer la richesse de collections qui figurent parmi les premières au monde. Toutefois, la deuxième série de la revue – initiée en 1985 et déjà disponible sur le site de l'IHEAL jusqu'aux numéros de 2008¹¹ – fera l'objet dans les mois qui viennent d'une mise en ligne intégrale sur un portail français de sciences humaines et sociales afin d'en accroître la lisibilité et de participer un peu plus encore aux débats scientifiques. Par ailleurs, l'un des enjeux fondamentaux des années à venir réside aussi dans l'accession de la revue aux portails internationaux les plus consultés, par exemple aux États-Unis (Project Muse pour les numéros courants, JSTOR pour l'ensemble de collection) ou au Brésil (Portal de Periódicos da Capes). Bien qu'entrés dans l'âge mûr de la quarantaine, les *Cahiers des Amériques latines* n'ont donc rien perdu de leur ambition d'éclairer, bien au-delà des frontières françaises, les recherches des uns par les textes des autres.

11. Accessible à l'adresse suivante : <http://www.iheal.univ-paris3.fr/spip.php?rubrique358>

BIBLIOGRAPHIE

- « Les revues de sciences sociales doivent-elles être classées ? », *La vie des idées*, février 2009 (<http://www.laviedesidees.fr/+Les-revues-de-sciences-humaines+.html>, consulté le 18 décembre 2010).
- « L'idéologie de l'évaluation », *Cités. Philosophie, politique, histoire*, n° 37, 2009/1, p. 9-109 (<http://www.cairn.info/revue-cites-2009-1.htm>, consulté le 18 décembre 2010).
- BAILLE Suzanne, BRAUDEL Fernand, PHILIPPE Robert, *Le monde actuel. Histoire et civilisations*, Paris, Belin, 1963 (ouvrage dont la partie centrale fut reprise en 1987 sous le titre *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, coll. « Champs »).
- CHEVRIER Yves, « Les aires culturelles dans les sciences de l'homme et de la société : questions pour une prospective », in *Colloque de prospective scientifique en sciences humaines et sociales*, Gif-sur-Yvette, 24-25-26 septembre 2003. Cité par Élisabeth Longuenesse et François Siino, « Aires culturelles et pluridisciplinarités », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 105-106, janvier 2005 (consulté le 17 décembre 2010, <http://remmm.revues.org/index2337.html>).
- CHEVRIER Yves, « La traversée des sciences de l'homme : aires culturelles, humanités et sciences sociales », in Thierry SANJUAN (dir.), *Carnets de terrain. Pratiques géographiques et aires culturelles*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 43-94.
- CHONCHOL Jacques, MARTINIÈRE Guy, *L'Amérique latine et le latino-américanisme en France*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- DARBON Dominique, *Réflexions sur l'africanisme en France*, Paris, CNRS, décembre 2003 (http://www.etudes-africaines.cnrs.fr/pdf/rapport_africanisme.pdf, consulté le 17 décembre 2010).
- LONGUENESSE Élisabeth, SIINO François, « Aires culturelles et pluridisciplinarités », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 105-106, janvier 2005, p. 7-12 (consulté le 17 décembre 2010, <http://remmm.revues.org/index2337.html>).
- MUSSET Alain, « Les sciences sociales, Internet et les revues en ligne », *Nuevo Mundo – Mundos Nuevos*, mai 2010 (<http://nuevomundo.revues.org/59702>, consulté le 18 décembre 2010).
- SAADA Anne, « L'évaluation et le classement des revues de sciences humaines par l'Agence de l'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES) », *Connexions*, n° 93, 2010/1, p. 199-204.
- SABOURET Jean-François, *Place de la recherche sur les « aires culturelles » au CNRS : enjeux, bilan et perspectives*, Paris, CNRS, mars 2010 (<http://www.cnrs.fr/inshs/relations-internationales/docs/sabouret-aires-culturelles.pdf>, consulté le 18 décembre 2010).
- UKAEGBU Chikwendu C., « Commentary : Area Studies and the Disciplines », *Africa Today*, vol. 45, n° 3-4, 1998, p. 323-336.

DOSSIER

Tourisme patrimonial et sociétés locales en Amérique latine

Dossier coordonné
par Maïté Boullosa-Joly, Magali Demanget et David Dumoulin Kervran

Magali Demanget* et David Dumoulin Kervran**

Étudier le tourisme : vers de nouveaux horizons

Contrairement aux conséquences annoncées du phénomène de « mondialisation » supposé conduire à un appauvrissement de la diversité culturelle, on observe une prolifération des résurgences, des (re)découvertes et des créations culturelles. Or, dans le champ des sciences sociales, le tourisme, pourtant au cœur de ces processus, a longtemps été négligé ou tout au moins approché sous le seul angle de ses effets néfastes [Boutiller *et al.*, 1978 ; Rossel, 1998]. Certes, on ne saurait nier la réalité de ces effets dans un monde où les échanges socioéconomiques sont profondément déséquilibrés (tels ceux qui sont liés au sens dans lequel s'effectue le tourisme, du Nord « développé » vers les périphéries démunies du Sud). De telles approches n'en demeurent pas moins réductrices en ce qu'elles tendent finalement à revenir à l'idée tenace d'un grand partage entre Nous (développés, modernes, acteurs de notre histoire) et Eux (sous-développés, traditionnels, sans histoire ou du moins passifs et non acteurs). Aujourd'hui, de plus en plus de travaux portant sur le processus social du tourisme s'attachent moins à son impact corrupteur qu'au rôle actif des sociétés réceptrices, brisant ainsi les amalgames entre un tourisme univoque et uniformisant dit « de masse » et la multiplicité des phénomènes touristiques. Envisager le tourisme en évitant de le cantonner à son impact préjudiciable ne revient pas pour autant à gommer les relations asymétriques desquelles il participe, dès lors que l'on se trouve dans les situations post-coloniales de pays marqués par un lourd passé.

* Université Paul Valéry-Montpellier III/CERCE EA 3532.

** Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, IHEAL/CREDA-UMR 7227.

Dans les pays d'Amérique latine, les différences socioculturelles des groupes autochtones, quand ceux-ci n'ont pas été en grande partie « supprimés », ont tout d'abord été pensées sous l'angle de la religion – comment mieux contrôler les autochtones afin de les christianiser? –, puis à l'orée du XIX^e siècle, au moment des Indépendances, comme des obstacles à la construction d'une identité nationale homogène et métissée. Les métissages, alors sous-tendus par les idéologies indigénistes, ont aujourd'hui cédé le pas à la reconnaissance officielle des composantes multiculturelles des États nations¹. Loin d'être du seul fait des États nations et des coopérations transnationales, la nouvelle étape du multiculturalisme trouve aussi son prolongement sur la scène mondiale de l'UNESCO, avec l'adoption à l'unanimité, le 2 novembre 2001, de la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, suivie en 2005 de la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles². Si celle-ci a bien pour objectif la mise en œuvre du principe de patrimonialisation de la diversité culturelle, se profile ici le fait que cette diversité prend de plus en plus le caractère d'une norme [Savidan, 2009, p. 16]. Or le phénomène du tourisme, lesté de nombreux préjugés, ne fait pas bon ménage avec la norme. La stigmatisation du tourisme comme facteur de corruption culturelle a en effet la vie dure – comme en témoigne l'approche ambiguë de l'UNESCO à l'égard de ce phénomène³.

Il est vrai qu'il existe une *doxa* qui tend à opposer le patrimoine au tourisme [Équipe MIT, 2002]. Au patrimoine valorisé, immuable, représentant du passé et de la mémoire, répond le tourisme, envisagé sous l'angle d'un acte prédateur de « consommation ». L'idée souvent admise est que le tourisme peut mettre en péril le patrimoine. Les canons des patrimoines en lien avec cette diversité culturelle sont alors d'autant plus difficiles à déterminer dès lors qu'ils rentrent dans la catégorie problématique de « patrimoine culturel immatériel », liée à celle de « diversité culturelle⁴ ». Depuis 2003 en effet, la convention de l'UNESCO se donne notamment pour mission de protéger les patrimoines culturels immatériels des dangers de la mondialisation. Une telle mesure, si elle intervient sur un

1. Ainsi, les changements constitutionnels qui posent la reconnaissance officielle de la diversité culturelle débutent-ils au Nicaragua en 1987, pour traverser l'Amérique latine (1988 au Brésil, 1991 en Colombie, 1992 au Mexique, 1993 au Pérou, 1994 en Bolivie...).

2. <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919f.pdf>

3. Voir à ce sujet le Document Nara sur l'authenticité (adopté en 1994) et sa révision pour le PCI dans la déclaration de Yamato sur les approches intégrées de la sauvegarde du patrimoine culturel matériel et immatériel (adoptée en 2004) où les parties prenantes s'engagent à « promouvoir des activités liées au patrimoine qui soient économiquement avantageuses, *sans compromettre l'intégrité des communautés et la viabilité de leur patrimoine* » (Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Heritage). C'est nous qui soulignons. (Documents en ligne sur le site de l'UNESCO, (<http://www.unesco.org/culture>))

4. On peut en effet lire sur le site de l'UNESCO : « Bien que fragile, le patrimoine culturel immatériel est un facteur important du maintien de la diversité culturelle face à la mondialisation croissante », (<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=fr&pg=00002>, pris en ligne le 08/07/2010).



terrain international, semble aussi faire écho aux nombreuses initiatives locales qui mettent en spectacle des éléments culturels face à des populations touristiques hétérogènes, nationales et internationales. On peut alors s'interroger sur la part active des populations visitées dans cette rencontre touristique. Une telle approche s'accorde à souligner comment, dans le cadre d'échanges parfois conflictuels et le plus souvent antagoniques, les membres des sociétés locales mobilisent la culture comme une ressource identitaire et politique, avant même d'être économique. Ainsi la « culture⁵ » se trouve-t-elle synonyme de patrimoine culturel, si on l'appréhende sous l'angle d'un processus de fabrication et comme l'objet d'appropriations multiples. Autour de cette « entité » récemment inventée et revendiquée comme issue d'une longue histoire par les sociétés détentrices, se nouent des enjeux chaque fois différents.

Les processus patrimoniaux émergent alors au croisement de plusieurs échelles (locale, régionale, nationale et transnationale) lors d'interactions entre des participants diversifiés (acteurs locaux et institutions nationales et internationales, populations touristiques, voire diasporas). Ainsi c'est à partir des premiers acteurs de la mise en scène de la culture, de ceux qui se disent en être les dépositaires, face à des visiteurs de passage, que nous formulons le propos de ce dossier. Qui sont les participants, quelles logiques les poussent à se rencontrer, quelle sorte de rencontre est engagée dans des relations touristiques aux facettes multiples ? Quels sont les motifs à l'origine des choix de la patrimonialisation de certains éléments culturels alors que d'autres sont laissés dans l'ombre ? En quoi ces choix participent-ils de la construction de nouvelles identités qui se donnent à voir pour des revendications tout autant culturelles que politiques ?

C'est en partant de ces questions que nous avons organisé une table ronde qui a donné lieu à ce dossier. Cette rencontre avait pour objectif de réfléchir sur « Le tourisme patrimonial, la culture comme ressource sur un marché mondial⁶ » et d'explorer des questions encore peu parcourues, du moins de façon systématique, dans ce vaste territoire des Amériques latines. Mais avant d'aborder plus dans le détail la présentation des contributions réunies ici, revenons rapidement sur les études du tourisme. Ce bref détour nous permettra de mieux souligner l'originalité de cet ensemble d'articles au sein d'une littérature étonnamment mince pour l'étude socio-anthropologique du tourisme en Amérique latine.

5. Pour une discussion sur le concept revisité de « culture », voir Poirier [2004].

6. Organisée par Maïté Boullosa-Joly, Magali Demanget, David Dumoulin Kervran avec l'IHEAL et le CREDAL, le 21 juin 2008.

Trois étapes pour les études sur le tourisme

Les études sur le tourisme diffèrent suivant les perspectives de chaque discipline : économistes et géographes les ont tout d'abord investies. Psychologues, historiens, anthropologues et sociologues ont suivi. Elles connaissent aussi des particularités selon les pays. Ainsi remarque-t-on que les études anglo-saxonnes sont nettement plus précoces, plus nombreuses et plus institutionnalisées⁷ que les études françaises⁸. Par-delà ces différences, il est important de noter que le type de regard que posent les sciences sociales sur l'objet tourisme est largement déterminé par la période, les auteurs étant eux-mêmes influencés à chaque époque par les perceptions d'une large configuration d'acteurs intéressés par le tourisme. La manière d'analyser le rôle assigné à la « culture » dans la mise en tourisme a, de fait, beaucoup changé.

Entre 1950 et le milieu des années 1970, on observe en effet un mouvement synchrone entre, d'une part, le développement des sociétés du loisir et du tourisme de masse dans les pays du Nord, le développement d'un nombre en fait réduit de destinations, la promotion du tourisme comme stratégie de développement secondaire par les États et les OIG (et l'émergence des multinationales du secteur hébergement et transport) et, d'autre part, les études universitaires qui se focalisent alors sur la formalisation de modèles touristiques et les avantages comparés de chacun.

Depuis 1975, une nouvelle époque se dessine où s'affirment progressivement de nouvelles dynamiques : les premiers développements du « tourisme alternatif » et du tourisme culturel (ethnotourisme en particulier) conduisent à une diversification des destinations dans les pays du Sud. Du côté de l'analyse, si la première époque a été dominée par les géographes et les économistes, ceux-ci commencent à partager leur champ d'étude durant la seconde période avec les anthropologues, les sociologues, les psychologues et les historiens. Les études sociologiques et anthropologiques se différencient d'ailleurs peu dans leurs approches et leurs questions, même si les premières s'intéressent davantage aux touristes et aux rapports sociaux des professionnels du tourisme, alors que les secondes sont centrées sur les sociétés réceptrices. Dans ces deux disciplines, les mêmes obstacles se sont dressés pour la reconnaissance de l'objet tourisme : soit il est

7. La discipline est en effet particulièrement reconnue dans le monde anglo-saxon avec des revues telles que *Annals of Tourism Research* à partir de 1974 ou *Tourist Studies* née en 2001, puis des collections éditoriales de livres et différents collectifs de recherche sur le tourisme international avec des colloques internationaux extrêmement courus (par exemple au sein du RC50 « Research Committee on International Tourism » de l'International Sociological Association (ISA)).

8. Au niveau institutionnel, on notera au début de la décennie 1990, la collection *Tourismes et Sociétés* publiée à l'Harmattan et lancée par le géographe Georges Cazes, la revue *Espaces* fondée au début des années 1970 à l'interface du secteur de l'économie du tourisme, la revue *Teoros* fondée au Québec en 1982 et l'équipe MIT (Mobilités, Itinéraires, Territoires) de l'Université Paris 7.



traité comme un objet négligeable, voire douteux, soit comme une simple extension des rapports marchands. Les années 1970 constituent en effet un changement au sens où les études sur les conséquences du tourisme tendent à donner une place émergente aux impacts culturels, tout en restant cependant plutôt dans la perspective d'une évaluation coûts/bénéfices. Auparavant le développement des approches critiques du tourisme visait régulièrement le mauvais tourisme « qui affectait, voire qui infectait » [Doquet et Le Menestrel, 2006a].

Progressivement et depuis la fin des années 1980, le monde du tourisme est marqué par la promotion de la « diversité culturelle » et du patrimoine mondial, à travers le rôle de l'UNESCO que l'on a évoqué. Cette tendance a été rapidement suivie par nombre d'ONG et d'instances de coopération internationales qui se sont converties à la stratégie du « micro-projet » et qui se sont adaptées à la diversité des contextes locaux de développement. Les études de socio-anthropologie délaissent alors ces études focalisées sur les effets nocifs du tourisme sur les « cultures locales » pour proposer de nouvelles synthèses [Butler et Pearce, 1994; Nash, 1996; Apostopulos, Lewadi, Yiannakis, 1996; Burns, 1999] et de nouvelles pistes, donnant un rôle croissant à la « culture » et à ses transformations dans les interactions touristiques [Graburn, 1983; Jardel, 1994]. L'intérêt porte alors sur la problématique de l'ethnicité et des relations dialogiques entre visiteurs et visités [Van den Berghe et Keyes, 1984; MacCannel, 1973, 1984 et 1986]. Les approches se diversifient : études du touriste et de son imaginaire, du sens de l'expérience touristique, étude ethnographique des interactions entre visiteur et visité, analyse des perceptions et des stratégies des « populations locales », rôles des guides et des « entrepreneurs culturels », place des « politiques culturelles » de diverses entités nationales et internationales.

Depuis une dizaine d'années, si l'on fait référence tant à la réalité du tourisme dans le monde qu'aux orientations des études de sciences sociales, une troisième grande période se dessine. La pratique du tourisme s'est à la fois généralisée (avec une plus vaste distribution dans le temps et dans l'espace et notamment l'émergence du tourisme issu des pays du sud, notamment en Asie) et elle a connu une extrême diversification de ses destinations et de ses modalités. L'Amérique latine est un bon exemple de cette grande variété des modalités de l'expérience touristique et de la multiplication des petites localités qui participent à cette mise en tourisme : *backpackers* et tourisme d'aventure, tourisme communautaire ou ethnique, tourisme rural ou urbain, « dark tourism » et narco-tourisme, tourisme sexuel et tourisme spirituel, croisières et tourisme d'affaires, ou encore écotourisme, etc.

Les études sur le tourisme se sont également transformées depuis dix ans, à travers un développement intense et « décomplexé » des recherches en socio-anthropologie et un dialogue entre disciplines. L'objet tourisme est passé de la périphérie au centre de la réflexion sur nos sociétés contemporaines et beaucoup

insistent sur la dédifférenciation de la sphère touristique dans la vie des habitants des pays du Nord. L'expérience touristique, pour tous ceux qui y participent devient ainsi un laboratoire pour des développements théoriques et méthodologiques. Citons par exemple le «paradigme des mobilités», qui place la mobilité au centre de notre condition sociale contemporaine, et qui est en même temps souvent critiqué pour son occultation idéaliste des inégalités et des obstacles au déplacement [Doquet et Évrard, 2008a; Doquet et Le Menestrel, 2006b]. Ce cadre d'analyse a cependant stimulé l'ensemble des recherches sur le tourisme pour les placer au cœur des recherches sur la globalisation. Ces études anglo-saxonnes en socio-anthropologie se sont développées jusqu'à se constituer en une sous-discipline particulièrement dynamique, capable d'organiser des colloques très suivis où le rôle de la «culture» dans l'expérience touristique est étudié selon une multiplicité de perspectives très diverses⁹.

Nouvelles questions sur la patrimonialisation touristique

De nombreuses pistes intéressantes sont donc ouvertes pour analyser le phénomène qui nous intéresse ici, à savoir la manière dont les populations patrimonialisent leur culture pour avoir accès au marché touristique. Aujourd'hui, le «tourisme culturel» est le plus souvent perçu comme une panacée, avec d'ailleurs un dépassement de la consommation purement visuelle grâce à une «intellectualisation du voyage» où la culture est perçue comme une information à posséder par le touriste (et donc un bien que l'on peut aussi «perdre» en tant qu'hôte), et aussi comme une pratique qui se veut avant tout «participative» sur les lieux mêmes. Des chercheurs de plus en plus nombreux refusent la dichotomie culture pour soi/culture pour le touriste qui accompagnait la réflexion sur «l'authenticité» et montrent combien cette frontière devient superficielle lorsque l'activité culturelle prend de l'importance au sein d'une localité ou d'une région. Michel Picard a ainsi introduit et développé la notion de «culture touristique» [Picard, 1992] afin de rendre compte de l'ancienneté et de la dynamique interactive des transformations apportées par le tourisme à l'intérieur de la culture balinaise, le tourisme devenant le miroir indispensable de leur identité. Avec l'intensité de la «touristification des sociétés» [Lanfant, 1994], la «culture» comme objet et mise en scène de soi devient donc un enjeu central. Des études suggestives se développent autour de ces nouvelles stratégies culturelles, celles qui visent à occulter la réalité marchande de l'interaction touristique et à préserver l'enchantement de la rencontre [Réau et Poupeau, 2007], celle des guides et autres inter-

9. Association of Social Anthropologists Annual Conference, Thinking through tourism, London Metropolitan University, 10-13 avril 2007 (<http://www.theasa.org>). Voir aussi Williams [2004], Smith et Brent [2001].



médiaires locaux qui jouent les traducteurs [Liard, 2010] ou celle des touristes qui voudraient connaître de véritables « conversions culturelles » [Chabloz et Raout, 2009]. Reprenant l'analyse de Grignon et Passeron sur le double écueil « du misérabilisme et du populisme » dans les études sur la culture populaire [Grignon et Passeron, 1970]¹⁰, soulignons que les études contemporaines sur le tourisme et les populations locales peuvent alors courir le risque de passer de l'archétype du tout passivité menant à la destruction culturelle, au tout résistance et tout stratégie, négligeant alors les contraintes structurelles inégalitaires.

Des études dispersées sur le phénomène en Amérique latine

Les études françaises sur le tourisme ont longtemps été plus dispersées et moins reconnues en sociologie et en anthropologie. À partir de 2003-2004, de jeunes chercheur(e)s et doctorant(e)s se réunissent dans un séminaire (Tourismes : recherches, institutions, pratiques, EHESS¹¹) et vont publier plusieurs numéros de revue qui marquent une réelle inflexion dans les études sur le tourisme publiées en France : *Civilisations* (Belgique), *Anthropologie et Sociétés* (Québec), *Actes de Recherches en Sciences Sociales*, *Autrepart*, *Cahiers d'Études Africaines* [Réau et Poupeau, 2007 ; Doquet et Le Menestrel, 2006b ; Doquet et Évrard, 2008a ; Chabloz et Raout, 2009], un numéro spécial « french » de *Tourist Studies* [Doquet et Évrard, 2008b]. Signe de cette reconnaissance, un livre est édité en 2009 dans la collection Repères : *Sociologie du Tourisme* [Cousin et Réau, 2009] et une nouvelle revue est fondée en 2010 : *Mondes du tourisme*. Le renouvellement de ces études de socio-anthropologie du tourisme concerne généralement des situations Nord-Sud et sont riches d'inspiration pour d'éventuels chercheurs latino-américanistes, permettant de poser de nouvelles questions sur cette mise en tourisme généralisée et pour l'analyse détaillée des nouvelles dynamiques culturelles ainsi produites. Mais force est de constater qu'étrangement aucune de ces dernières publications n'inclut d'article traitant de l'Amérique latine¹²...

La littérature anglo-saxonne sociologique et anthropologique sur le continent américain est plus fournie. Elle reste cependant faible si on la compare aux études sur l'Europe, l'Australie et l'Océanie ou l'Asie. Elle est d'ailleurs singulièrement concentrée sur les principaux bassins de tourisme nord-américain : les Caraïbes (avec une prédilection pour les imaginaires paradisiaques, l'exploitation,

10. Ce parallèle est repris par Géraud [2002].

11. <http://www.ehess.fr/fr/enseignement/enseignements/2010/ue/645/>

12. Seule exception, l'article de Monica Lacarrieu dans Doquet et Le Menestrel [2006b]. Une inflexion émerge toutefois comme le montrent les deux récents dossiers de revue électronique : « Les territoires du voyage », *RITA*, n° 3, mars 2010 et « Le tourisme en Amérique latine : enjeux et perspectives de développement », *Études caribéennes*, n° 13-14, décembre 2009.

les croisières et le tourisme sexuel), le Mexique (surtout sur Acapulco et Cancún), et plus récemment les enclaves ayant fortement développé l'écotourisme : le Costa Rica et le Belize (articles plutôt techniques pour mesurer et améliorer les prestations). Les autres pays demeurent l'objet de très peu d'études universitaires en socio-anthropologie. Si l'on peut compter quelques ouvrages et si les publications latino-américaines de chercheurs se développent, elles restent cependant très clairsemées¹³. Quant aux études françaises ou latino-américaines, elles restent le plus souvent produites par des géographes culturels. Ainsi Nathalie Raymond explore les enjeux politiques et culturels du tourisme au Pérou et au Costa Rica [Raymond, 2001 et 2007], Christophe Grenier analyse finement les risques de la mise en tourisme des îles Galápagos ou des Aires protégées [Grenier, 2000], Aurélie Volle étudie le développement de l'écotourisme et de ses impacts sur les Mapuche au Chili [Vole, 2005]¹⁴, les enjeux de développement touristique dans les Caraïbes sont décrits en détail par Olivier Dehorne ou Christian Girault [Dehorne, Saffache et Tatar, 2008; Dehorne et Transler, 2007]. Plus proches des perspectives développées ici, il faut souligner en anthropologie les travaux de Anath Ariel de Vidas sur la production d'artisanat au Pérou, ceux de Magali Demanget sur le tourisme spirituel et les opérations de mise en scène chez les Indiens mazatèques, au Mexique [Demanget, 2007], et ceux d'Élisabeth Cunin et de Christian Rinaudo sur Carthagène qui ouvrent de stimulantes perspectives sur la consommation des signes culturels et ethniques ainsi que sur le marketing territorial [Cunin et Rinaudo, 2009; Dumoulin Kervran et Gros, 2010].

Le dossier

Ce dossier des *Cahiers des Amériques latines* vient donc alimenter une réflexion collective qui reste encore fragmentaire, tout au moins en ce qui concerne les Amériques latines. En dépit de la prise en compte des sociétés locales réceptrices comme des actrices à part entière du phénomène du tourisme, des voies restent encore à creuser. Par exemple, ce qui interpelle l'anthropologue, comme le souligne Jean Michaud [Michaud, 2001], c'est que le visité et sa société sont rarement considérés comme des acteurs liés à un contexte, mais plutôt comme des «ré-acteurs» en face du visiteur. D'ailleurs notre réflexion initiale, la culture comme ressource sur un marché mondial, s'est trouvée déplacée vers la scène locale comme point focal d'analyse. On remarque en effet une ligne commune qui traverse les articles réunis ici, celle d'articulations à un contexte qui, avant

13. À noter tout de même quelques études plus proches de notre sujet comme Cordero, Hiernaux, Van Duynen et Montijn [2002], Castellanos et Machuca [2008], Hiernaux [1989] et Van Den Berghe [1994].

14. Voir aussi Velut, Ménanteau et Negrete [2007].



d'être mondial, est local, régional et national. Ainsi les acteurs locaux tendent à mobiliser les reconnaissances mondiales comme la scène de l'Unesco, celle de la Banque mondiale et aussi celle du tourisme dans les conflits locaux (Maïté Boullosa-Joly, en Argentine), dans leur lutte pour garder le contrôle de leur territoire (Mónica Martínez Mauri à Panama) et dans un espace national (Kristina Tiedje au Mexique, Martin Soares au Brésil) ou régional (Julien Laverdure). Loin des études focalisées sur l'aspect néocolonialiste du tourisme Nord-Sud, le phénomène touristique est donc ramené à des stratégies locales et nationales plutôt que réellement internationales, et l'origine des touristes la plus souvent mentionnée est plutôt régionale (Tiedje, Boullosa-Joly).

Les études présentées ici s'inscrivent donc dans l'approche qui souligne le rôle actif des populations visitées, leurs stratégies culturelles de mise en scène d'elles-mêmes et de leur « culture » avec la prise en compte d'interactions extérieures au tourisme proprement dit. Les études de ce dossier convergent vers une conception très dynamique des identités culturelles qui, en se transformant, rendent bien tenue la frontière entre la culture pour soi et la culture pour les visiteurs. Tous les auteurs se retrouvent sur l'analyse de stratégies d'affirmation identitaire non frontales, tâtonnantes parfois, et de processus de patrimonialisation qui créent de nouveaux patrimoines à partir de quelques motifs évanescents. Ils insistent aussi sur le lien entre l'inscription concrète de l'identité revendiquée dans un lieu, et la stratégie plus large de (re)conquête foncière et politique (Mónica Martínez Mauri), ou bien sur l'articulation entre la recherche de visibilité locale et le projet de reconnaissance par les institutions gouvernementales (Kristina Tiedje, Martin Soares). Les enjeux de valorisation économique ne sont pas toujours au cœur de l'analyse, mais restent évoqués comme horizons possibles de ces processus de mise en scène culturelle (Boullosa-Joly, Laverdure).

Au fil des articles, on retrouvera également les concurrences entre *leaders* locaux autour de cette nouvelle valeur créée par le processus de patrimonialisation et le récit des réappropriations parfois conflictuelles de ce processus de transformation culturelle dans les sociétés locales. Ces *leaders* locaux sont aussi les interlocuteurs privilégiés des différents partenaires régionaux, nationaux, voire internationaux, mobilisés dans le processus de patrimonialisation. Au croisement de la localité et de ses relations avec l'extérieur, ils sont à ce titre des « passeurs culturels » [Bénat-Tachot et Gruzinski, 2001]. On découvre en effet le rôle majeur de différents intermédiaires dans ces opérations de mises en scène. Folkloristes, historiens et intellectuels locaux s'opposent de la sorte sur la question de l'authenticité et sur l'aspect « traditionnel » de la célébration de la Pachamama dans le cas argentin traité par Maïté Boullosa-Joly. L'exemple de la mise en spectacle de la cérémonie du feu, dans la Huastèque potosine analysé par Kristina Tiedje montre l'importance du rôle des prêtres et de la Pastorale indigène, mais aussi de *leaders* spirituels locaux – des guérisseurs – ou encore de *leaders* politiques appartenant

aux Conseils des Aînés, autant d'intermédiaires qui participent à la création d'un espace de rencontre. De même, ceux que Julien Laverdure désigne comme « entrepreneurs culturels » participent à la création d'un patrimoine historique pour la région Centramérique en puisant leurs ressources symboliques dans les créations des artisans du village de Boruca, au Costa Rica. Ces « passeurs culturels », en se plaçant à la frontière entre plusieurs mondes, créent finalement de l'altérité. Les cérémonies jouent également ce rôle de couture et d'articulation entre un ordre social local et un ordre à l'échelle supérieure, national ou même international comme le souligne Martin Soares.

Malgré la diversité des perspectives et des pays, ces articles sur le « tourisme patrimonial » ont donc de nombreux points communs. Ils traitent de cas où les identités indiennes se donnent à voir en jouant de leur différence comme d'une plus-value, alors qu'elles avaient longtemps été vécues comme un stigmate. Les analyses s'appuient sur des observations longues et portent sur la transformation de sociétés locales au sein desquelles le tourisme constitue un facteur parmi d'autres, caractéristiques que l'on retrouve d'ailleurs dans nombre d'études anthropologiques sur le tourisme. C'est donc l'entrée par les sociétés réceptrices qui est privilégiée, plutôt que par les touristes, les situations d'interaction, ou encore les acteurs transnationaux de la mondialisation. Notons tout de même sur ce point que Mónica Martínez Mauri, lorsqu'elle présente le cas des Kuna, insiste sur la pression internationale et les transformations induites dans les regards sur le paysage et que le cas du village de Boruca au Costa Rica que décrit Julien Laverdure est mis en relation avec des tendances globales et avec le processus de régionalisation en Amérique centrale. Globalisation de l'autochtonie et *labelisation* « patrimoine mondial » sont deux processus qui font également partie du contexte de chacune des études de cas. L'usage d'une identité générique « indienne » marquée de primitivisme est soulignée dans le cas du Brésil aussi bien que dans celui du Costa Rica et du cas argentin pour les usages de la notion de *Pachamama*. La catégorie de patrimoine mondial de l'UNESCO reste souvent un référent, en particulier pour ce qui concerne la catégorie de « patrimoine immatériel », mais les usages évoqués ici sont très différents : Kristina Tiedje insiste sur la faible application de la notion de patrimoine immatériel aux cultures indigènes mexicaines et sur l'importance des enjeux autour du patrimoine national matériel ; Maïté Boullosa-Joly montre, elle, clairement, comment la catégorie a transformé les enjeux locaux en termes à la fois culturels, économiques et politiques...

L'ordre des articles présentés ici a été dicté par le sens des flux touristiques, du nord au sud. Ce dossier débute au Mexique, avec l'article de Kristina Tiedje qui traite de la mise en spectacle, par les Indiens teenek, d'éléments culturels « immatériels », en particulier le rituel de la « cérémonie du feu ». Cette « patrimonialisation indienne » se fait à l'encontre d'une patrimonialisation par le haut, dans laquelle les Indiens seraient enfermés dans les vestiges du passé. En rendant



publique cette cérémonie, les Teenek s'opposent à une patrimonialisation officielle essentiellement fondée sur les Indiens archéologiques du passé pré-national. L'auteur décrit la construction d'un nouveau contexte pour la réalisation de cette performance, un rituel devenu spectacle. Elle insiste sur le rôle des publics touristiques et des médias, tout en soulignant l'importance du moment cérémoniel (ici porté par la pastorale catholique indigène) pour illustrer un récit identitaire. Le choix de la place publique et la présence de journalistes et de touristes constituent alors des pièces essentielles de cette « tradition ». En effet cette opération de mise en scène est tout entière tournée vers un projet d'avenir : montrer la capacité des Teenek à définir eux-mêmes leur place dans la société mexicaine, leur capacité à imposer une voie indienne de patrimonialisation et de nouveaux « patrimoines indiens mexicains ».

Les acteurs de la valorisation d'un patrimoine indigène ne sont pas systématiquement des autochtones, surtout dès lors que ce patrimoine est « matériel ». Ainsi, Julien Laverdure, à partir de l'étude du renouveau de l'artisanat des masques dans le village de Boruca au Costa Rica et des circulations et expositions dans les musées dont font l'objet ces pièces, insiste sur le fait que les motifs et peintures ont été apportés par des agents externes, et que c'est bien cet apport et le renouvellement des motifs qui sont valorisés par les acheteurs d'artisanat traditionnel. L'auteur montre également comment de nombreux acteurs utilisent cette « nouvelle patrimonialisation » pour construire une identité centraméricaine aux racines indiennes et immémoriales. L'auteur part ainsi d'une perspective locale – celle des Boruca qui attachent des valeurs économiques à leur nouvelle production artisanale – pour ensuite se placer à l'échelle régionale puis nationale, voire globale. Sur ces scènes extra-locales, les entrepreneurs culturels s'appuient sur les caractéristiques fantasmées des populations autochtones, comme celles de pureté culturelle, d'héritage ancestral, de lien privilégié avec la nature.

C'est cette même nature originelle que les touristes recherchent dans une région côtière de Panama, Kuna Yala, territoire indien autonome des Kuna. Dans ce cas aussi, comme le montre Mónica Martínez Mauri, le patrimoine kuna – un territoire prisé par un tourisme international comme une terre vierge, sauvage et en même temps primitive – s'est tout d'abord trouvé construit par les pressions externes. Mais c'est dans des objectifs de défense de leur territoire – ici bien culturel –, afin de garder l'exclusivité de son contrôle, que les Kuna ont organisé leurs luttes face aux investisseurs étrangers. L'article retrace deux moments de l'histoire du tourisme en terre Kuna au cours desquels les autochtones ont réussi à exercer leur contrôle politique face aux pressions étrangères. Il met notamment en parallèle le contrôle politique par les autochtones de l'éthnotourisme et leur résistance face aux investisseurs étrangers et à une forme de tourisme prédateur proche d'un nouvel impérialisme. Finalement, les Kuna sont parvenus par une lutte intense à devenir les propres acteurs de la patrimonialisation de leur terri-

toire, répondant alors aux attentes des touristes tout en restant vigilants : ils préfèrent ainsi un tourisme à leur mesure, en choisissant d'investir modérément et de recevoir des touristes qui respectent les normes de leur communauté.

Les Kuna ont su jouer de la prédilection des populations touristiques pour l'originel (la nature du territoire kuna) et le primitif (la culture kuna). Dans un tout autre contexte, Martin Soares s'attache à la scène muséale *Centro de produção cultural* des Tapeba dans le Nordeste du Brésil, situé sur le territoire communal de Caucaia, dans la périphérie de Fortaleza, où la communauté Tapeba se trouve imaginée comme habitants originels d'avant la colonisation. Les Tapeba n'en sont pas moins nés au XVIII^e siècle de la fusion de quatre ethnies indiennes et d'esclaves fugitifs africains. Dans le récent contexte national en faveur du multiculturalisme qui succède à l'apologie du métissage, se joue un processus de ré-ethnisation également « accélérateur d'invention culturelle » dans lequel les scènes muséales se trouvent largement mobilisées. Or pour les Tapeba comme pour d'autres Indiens mêlés jusqu'alors éclipsés par le métissage idéologique de la construction nationale, il existe un véritable enjeu politique de la reconnaissance, qui conduit à devenir un sujet d'action politique. L'auteur montre ainsi que les Tapeba investissent la scène muséale comme l'atelier d'une ethnogenèse qui s'élabore avec les spectateurs, avec l'invention sans cesse négociée de son histoire et de son quotidien. Il cite notamment comme exemple la cérémonie du *tore* (le cercle sacré) au cours de laquelle les spectateurs autant que les Indiens participent « à la reconstruction d'une généalogie culturelle en déployant un imaginaire commun ». Ici les éléments culturels proposés en « patrimoine » s'inventent véritablement au fur et à mesure qu'ils se donnent à voir, alors que la mémoire lacunaire est profondément métissée.

Terminons ce périple à Amaicha del Valle, au Nord de Tucuman, en Argentine, où là encore, le regard de l'autre est fortement impliqué dans l'invention de soi et de son indianité. Maïté Boullosa-Joly analyse le processus de reconstruction de la fête annuelle de la Pachamama et l'opération de mise en scène d'une croyance dénigrée par le passé à présent consacrée « fête nationale de la Pachamama » dans un contexte national de valorisation et d'exotisation des coutumes natives. La fête est à présent institutionnalisée, commercialisée et financée par les institutions indigénistes nationales, tout en étant incluse comme pierre de touche de l'identité locale face à la société régionale et nationale. L'auteur se penche en particulier sur les conflits internes à la société locale que suscite ce processus de patrimonialisation : affrontement sur la tradition, sur la légitimité de ses porte-parole, sur l'émergence possible de nouvelles élites. La patrimonialisation de la fête a en effet revêtu une dimension politique, notamment depuis son instrumentalisation par les élites locales pour asseoir leur légitimité. L'auteur montre alors combien les luttes autour du contrôle de la tradition conduisent non seulement à la reconnaissance de l'autorité politique sur la scène locale, mais aussi et surtout vis-à-vis



des institutions nationales et internationales pourvoyeuses de fonds – notamment l'Institut National des Affaires Indiennes (INAI) et la Banque mondiale – dans les projets de développement où l'autochtonie est convoquée. Comme le conclut l'auteur, le tourisme, dans ce contexte, représente une ressource économique mais aussi et avant tout une ressource politique de premier ordre.

BIBLIOGRAPHIE

- APOSTOLOPULOS Yiorgos et LEWADI Stella et YIANNAKIS Andrew (dir.), *The Sociology of Tourism. Theoretical and Empirical Investigations*, New York, Routledge, 1996.
- BÉNAT-TACHOT Louise et GRUZINSKI Serge (dir.), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Paris, Presses universitaires de Marne-la-Vallée/Éditions de la MSH, 2001.
- BOUTILLER Jean-Louis et al., *Le tourisme en Afrique de l'Ouest, panacée ou nouvelle traite ?*, Paris, Maspero, 1978.
- BURNS Peter M., *An Introduction to Tourism and Anthropology*, Londres, Routledge, 1999.
- BUTLER Richard et PEARCE Douglas (éd.), *Change in Tourism : People, Place, Processes*, Londres, Routledge, 1994.
- CASTELLANOS GUERRERO Alicia et MACHUCA Jesús Antonio (éd.), *Turismo, identidades y exclusion*, Mexico, UAM, 2008.
- CHABLOZ Nadège et RAOUT Julien, « Corps et âmes. Conversions touristiques à l'africanité », *Cahiers d'Études africaines*, dossier « Tourismes. La quête de soi par la pratique des autres », n° 193-194, 2009, p. 7-26.
- CORDERO Allen, HIERNAX Daniel, VAN DUYNEN Luisa et MONTIJN Duynen, *Imaginaris Sociales y turismo sostenible*, San José, FLACSO, 2002.
- COUSIN Saskia et RÉAU Bertrand, *Sociologie du tourisme*, Paris, La Découverte, coll. « Repère », 2009.
- CUNIN Elisabeth et RINAUDO Christian, « Visites guidées et marketing de la différence à Cartagena de las Indias (Colombie) », *Espaces et Sociétés*, n° 135, 2009, p. 137-156.
- DEHOORNE Olivier et TRANSER Anne-Laure, « Autour du paradigme d'écotourisme », *Études caribéennes*, n° 6, 2007 (<http://etudescaribeennes.revues.org/document414.html>, consulté le 25 février 2010).
- DEHOORNE Olivier, SAFFACHE Pascal et TATAR Corina, « Le tourisme international dans le monde : logiques des flux et confins de la touristicité », *Études caribéennes*, n° 9-10, 2008 (<http://etudescaribeennes.revues.org/document882.html>, consulté le 25 février 2010).
- DEMANGET Magali, « Tourisme à géométrie variable en terre indienne : l'exemple des Indiens mazatèques, Oaxaca, Mexique », *Autrepart*, n° 42, 2007, p. 21-38.
- DOQUET Anne et ÉVRARD Olivier (éd.), dossier « Tourisme, mobilités et altérités contemporaines », *Civilisations*, vol. 57, n° 1-2, 2008a.
- DOQUET Anne et ÉVRARD Olivier (coord.), dossier « French Studies on Tourism », *Tourist Studies*, vol. 8, n° 2, 2008b, p. 143-286.
- DOQUET Anne et LE MENESTREL Sara, « Introduction », in Anne DOQUET et Sara LE MENESTREL (éd.), dossier « Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales », *Autrepart*, n° 40, 2006a.
- DOQUET Anne et LE MENESTREL Sara (éd.), dossier « Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales », *Autrepart*, n° 40, 2006b.
- DUMOULIN KERVAN David et GROS Christian, « Conflictos de inversiones en territorios indígenas : el turismo

- en la Comarca Kuna Yala de Panamá», in **Christian Gros et Jean Foyer** (dir.), *¿Desarrollo con identidad? Gobernancia económica en Pueblos indígenas: siete estudios de caso*, Quito, IFEA-FLACSO-CEMCA, 2010, p. 235-270.
- **ÉQUIPE MIT**, *Tourisme 1, lieux communs*, Paris, Belin, coll. Mappemonde, 2002.
 - **GÉRAUD Marie-Odile**, «Esthétiques de l'authenticité. Tourisme et touristes chez les Hmong de Guyane française», *Ethnologie Française*, t. XXXVII, n° 2, 2002, p. 447-459.
 - **GRABURN Nelson** (éd.), dossier «The anthropology of tourism», *Annals of Tourism Research*, 10 /1, 1983.
 - **GRENIER Christophe**, *Conservation contre nature : les îles Galápagos*, Paris, Éditions de l'IRD, 2000.
 - **GRIGNON Claude et PASSERON Jean-Claude**, *Le savant et le populaire : misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard/Seuil, 1970.
 - **HIERNAUX Daniel**, *Teoría y praxis del espacio turístico*, Xochimilco, UAM, 1989.
 - **JARDEL Jean-Pierre** (dir.), *Le Tourisme international entre tradition et modernité*, Nice, URESTI-CNRS, 1994.
 - **LANFANT Marie-Françoise**, «Identités, mémoire, patrimoine et 'touristification' de nos sociétés», *Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n° 46, 1994, p. 433-439.
 - **LIARD Julie**, *Les guides mayas de Bonampak. S'affirmer Lacandon – Devenir patrimoine*, Paris, Éditions de l'IHEAL, coll. «Chrysalides», 2010.
 - **MACCANNEL Dean**, «Reconstructed Ethnicity. Tourism and Cultural Identity in third World Communities», *Annals of Tourism Research*, vol. 11, 1984, p. 375-391.
 - **MACCANNEL Dean**, «Staged Authenticity : Arrangements of Social Space in Tourist Settings», *American Journal of Sociology*, novembre 1973, p. 589-603.
 - **MACCANNEL Dean**, «Tourisme et identité culturelle», *Communications*, n° 43, 1986, p. 169-186.
 - **MÉNANTEAU Loïc, NEGRETE Jorge et VELUT Sébastien**, «Protection du patrimoine naturel et gestion territoriale : la région de Valparaíso», *Cahiers des Amériques latines*, n° 54-55, 2007/1 et 2, p. 105-120.
 - **MICHAUD Jean**, «Anthropologie, tourisme et sociétés locales au fil des textes», *Anthropologie et Sociétés*, 25/2, 2001, p. 15-33.
 - **NASH Dennison**, *Anthropology of Tourism*, Oxford/New York, Pergamon, 1996.
 - **PICARD Michel**, *Bali. Tourisme culturel et culture touristique*, Paris, L'Harmattan, 1992.
 - **POIRIER Sylvie**, «La (dé)politisation de la culture ? Réflexions sur un concept pluriel», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28, n° 1, 2004, p. 7-21.
 - **RAYMOND Nathalie**, *Le tourisme au Pérou. De Machu Picchu à Fujimori : aléas et paradoxes*, Paris, L'Harmattan, coll. «Tourismes et sociétés», 2001.
 - **RAYMOND Nathalie**, «Costa Rica : du petit pays 'démocratique, sain et pacifique' au leader de l'écotourisme et de la protection de l'environnement», *Études caribéennes*, n° 6, 2007 (<http://etudescaribeennes.revues.org/document432.html>, consulté le 12 juillet 2010).
 - **RÉAU Bertrand et POUPEAU Franck**, «L'enchantement du monde touristique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 170, 2007, p. 4-14.
 - **ROSSEL Pierre**, «El turismo y las minorías culturales : Doble marginalización y estrategias de supervivencia», in **Pierre Rosset** (éd.), *Turismo : la producción de lo Exótico*, Copenhague, IWGIA, 1988, p. 1-23.
 - **SAVIDAN Patrick**, *Le Multiculturalisme*, Paris, PUF, 2009.
 - **SMITH Valene L. et BRENT Maryann** (éd.), *Hosts and Guests Revisited. Tourism Issues of the 21st Century*, New York, Cognizant Communication Corporation, 2001.
 - **VAN DEN BERGHE Pierre L. et KEYES Charles F.** (coord.), dossier «Tourism and Ethnicity», *Annals of Tourism Research*, vol. 11, 1984.

- **VAN DEN BERGHE Pierre L.**, *The Quest for the Other. Ethnic Tourism in San Cristobal, Mexico*, Seattle, University of Washington Press, Seattle, 1994.
- **Volle Aurélie**, *Quand les Mapuche optent pour le tourisme*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- **Williams Stephen**, *New directions and alternative tourism*, New York, Routledge, 2004.

Kristina Tiedje*

Patrimonialisation et politisation de la cérémonie du Feu nouveau : du rituel au spectacle

La croissance du tourisme dans les zones habitées par les Indiens du Mexique nous invite à nous interroger sur les processus de patrimonialisation dans un monde changeant. Dans cet article, il s'agit d'analyser la patrimonialisation dans le sens d'une stratégie identitaire et politique culturelle de *place-making* (faire sa place) des Indiens nahuas et teenek de la Huastèque au Mexique, avec la mise en scène de la cérémonie du Feu nouveau sur la place publique d'un chef-lieu (*cabecera*). L'exemple ethnographique de la cérémonie du feu montre comment une culture locale peut devenir une ressource sur un marché mondial, mais se trouve aussi et avant tout mobilisée dans une perspective nationale.

Depuis 2003, la Convention sur le Patrimoine Culturel Immatériel (*Intangible Cultural Heritage*, ICH) de l'Organisation Éducative, Scientifique, et Culturelle des Nations unies (*United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization*, UNESCO) se donne pour mission de protéger les patrimoines culturels *immatériels* des dangers de la mondialisation¹. En raison de la forte présence de Peuples autochtones sur le territoire national au Mexique,

* Université Lumière Lyon 2.

1. La Convention sur le patrimoine immatériel est le premier instrument multilatéral qui oblige à protéger le patrimoine immatériel culturel (<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00006>, accédé le 28 mai 2008). Elle joint une série d'accords internationaux, des recommandations, et des résolutions concernant le patrimoine naturel et culturel [Rössler 2006].

on pourrait supposer que la reconnaissance du patrimoine culturel immatériel ait un certain impact, notamment dans les zones indiennes où des espaces naturels ont souvent une importance particulière, notamment religieuse et culturelle. Or il n'y a pas de législation nationale qui vise à protéger le patrimoine culturel immatériel des Peuples autochtones (*pueblos indígenas*). Jusqu'à présent, le Mexique ne fait pas partie des pays qui ont mis en place des mesures législatives au niveau national². En revanche, les sites déclarés patrimoine culturel du Mexique sont réduits au patrimoine *matériel*, comme des sites archéologiques et des monuments historiques, considérés comme indispensables pour développer le tourisme national et international³. Par conséquent, les débats actuels sur le patrimoine national restent largement en dehors des débats du patrimoine culturel des Peuples autochtones. D'autre part, malgré des initiatives locales pour s'insérer dans un tourisme « responsable » (qui aiderait à protéger les droits et les terres des populations visitées), un grand nombre de Peuples autochtones sont contre le développement touristique sur leurs terres [Johnston, 2006, p. 74]. Néanmoins, le succès de l'industrie spécialisée en écotourisme et en tourisme culturel touche les populations locales dans le monde entier [Blangy, 2005-2006 ; Chambers, 1997 ; Honey, 1999 ; Johnston, 2006]. Toutefois au Mexique les Peuples autochtones ne sont pas vraiment les premiers gagnants sur le marché touristique⁴.

Cette observation nous invite à nous interroger sur les processus de patrimonialisation au Mexique par rapport à l'utilisation stratégique des manifestations culturelles indiennes et au tourisme au sens large. Nous partons du constat que toute patrimonialisation vise à renforcer le lien entre un groupe et un espace.

Or le sujet de la patrimonialisation pose un problème singulier au Mexique contemporain. Il renvoie d'abord à un phénomène de patrimonialisation *nationale*, du fait que les politiques gouvernementales de patrimonialisation tendent à incorporer la richesse culturelle du Mexique, les sites archéologiques par exemple, pour « préserver » l'histoire afin de la rendre visible et accessible, entre autres, aux touristes. Au même instant, la patrimonialisation des biens matériels tend à créer

2. Jusqu'à présent, les États qui ont pris des mesures législatives au niveau national sont les suivants : l'Albanie, l'Algérie, l'Arménie, le Belgique, le Bhoutan, la Bolivie, le Brésil, la Bulgarie, la République Africaine Centrale, la Chine, la Croatie, la Hongrie, le Japon, la Lettonie, la Lituanie, Madagascar, l'Île Maurice, la Mongolie, le Pérou, la République de Corée, la République de Moldavie, la Roumanie, les Seychelles, la Slovaquie, l'ancienne République de la Macédoine, la Turquie, le Vietnam, et la Zambie (<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=EN&pg=00034>, consulté le 28 mai 2008).
3. Voir par exemple <http://www.oei.es/cultura2/mexico/c7.htm>, consulté le 28 mai 2008.
4. En 2004, le United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues (UNPFII) s'est prononcé contre la « folklorisation » de leur culture : « Beaucoup d'expressions culturelles sont d'abord spirituelles et donc sacrées... Ainsi, ce ne sont pas des produits sur le marché touristique que les gouvernements peuvent utiliser pour promouvoir leurs attractions sans le consentement des Peuples... » (Déclaration of the Indigenous Peoples Caucus of Latin America, UNPFII, 2004, traduction).



un imaginaire national bâti sur la gloire d'un passé précolombien. Selon cet imaginaire officiel qui prend ses racines dans le Mexique du ^{xix}^e siècle, les civilisations indiennes du passé seraient à la source du Mexique contemporain qui consisterait en une nation métisse [Florescano, 1999; Gruzinski, 1993, 1999]. Cette représentation du Mexique contemporain est souvent critiquée car elle semble privilégier le passé indien sans valoriser le présent. Néanmoins, elle continue à persister dans l'imaginaire officiel et dans les brochures touristiques. Correspondant à ce discours qui continue à se manifester au Mexique, est déclaré patrimoine national culturel ce qui témoigne d'un passé mythique, en particulier les sites archéologiques accessibles aux touristes. Il va sans dire que cette glorification de l'Indien mythique est placée en juxtaposition étroite avec la situation des Indiens contemporains qui se trouvent souvent au-dessous du seuil de pauvreté, vivant dans un Mexique périphérique [Bonfil Batalla, 1987; Lomnitz, 2001]. Or, les mouvements des Indiens et des Peuples autochtones ont contribué à la création des nouveaux espaces politiques et culturels [Van Cott, 1994; Yashar, 1999, 2005].

Notre propos est de comprendre les processus d'une « autre » patrimonialisation, à savoir celle, « indienne », des Nahuas et Teenek. Ceux-ci, par la mise en spectacle de leurs éléments culturels immatériels, semblent en effet contester les politiques nationales de patrimonialisation des biens matériels pour se faire leur place au sein de la nation. Nous prenons appui sur notre effort antérieur de reformuler la question d'André Micoud [1995] « à qui sont les patrimoines ? » en « qui construit les patrimoines ? » [Tiedje, 2006]. Notre hypothèse consiste à affirmer que la patrimonialisation est un processus de construction symbolique de nouveaux patrimoines immatériels mexicains. Nous postulons que les Indiens de la Huastèque potosine vont au-delà du processus identitaire contestataire que nous avons décrit ailleurs [Tiedje, 2005, 2007a, 2007b, 2009]. Dans ce contexte, nous observons une construction religieuse du territoire qui prend des tournures politiques et identitaires [voir aussi Vincent, Dory et Verdier, 1995]. Ici, l'exemple de la cérémonie du feu montre que la culture locale peut, en effet, devenir une ressource dans une perspective nationale et sur le marché mondial.

Ces pages sont le fruit d'un long terrain dans plusieurs municipalités de la Huastèque avec les Nahuas et des Teenek engagés dans le courant progressiste de l'Église catholique : la Pastorale Indienne (*Pastoral Indígena*) qui vise à promouvoir le patrimoine indien, et plus précisément les coutumes et les pratiques cérémonielles indiennes pour les intégrer dans une liturgie catholique indienne dans les zones rurales où la population indienne est particulièrement présente. Pour comprendre les processus de la patrimonialisation indienne, nous nous intéresserons à la re-contextualisation et au réagencement de la cérémonie du Feu nouveau des Teenek et Nahuas huastèques pour des touristes, les spectateurs métis et étrangers présents à la cérémonie, ainsi que les téléspectateurs mexicains.

Le lieu

La Huastèque est une région du Mexique qui s'étend de la Sierra Madre Orientale vers le Golfe du Mexique, entre les fleuves Panuco au nord et Cazonas au sud. Généralement, le terme «la Huastèque» se réfère à une région géographique et à une aire culturelle qui s'étendent sur trois États mexicains (équivalent de départements en France): Veracruz, San Luis Potosi et Hidalgo. On entend aussi évoquer les «trois Huastèques» (veracruzaine, potosine et hidalguense). La Huastèque potosine est une région qui héberge des populations diverses. De nombreux paysans qui vivent dans la région montagneuse de la Sierra Madre Orientale parlent une langue indienne en plus de la langue espagnole. Les Nahuas vivent dans les zones montagneuses du sud, les Huastèques ou Teenek dans des chefs-lieux situés sur les collines des terres basses et les Xi'Oï (Pame) habitent la campagne dans le nord. Si les chefs-lieux restent principalement des lieux métis, les Indiens habitent dans des villages. Néanmoins, l'échange entre les chefs-lieux et les villages se produit de façon continue. Généralement, une *cabecera* représente le centre politique, économique et religieux de la municipalité. Ainsi, les paysans et les Indiens viennent régulièrement au chef-lieu pour faire leurs achats, vendre leurs produits, participer aux manifestations religieuses et politiques, et recevoir des allocations du gouvernement. En revanche, les métis habitent principalement la *cabecera* et se déplacent rarement pour aller dans les villages à majorité indienne.

Depuis 2002, la cérémonie du Feu nouveau a été célébrée à plusieurs reprises sur la place publique du chef-lieu de Tancanhuitz de Santos⁵. Tancanhuitz s'étale sur les montagnes basses de la Sierra et les plaines côtières avec un chef-lieu et environ 60 zones de populations rurales situées à distance de la *cabecera* accessible par route rurale. En 2005, la municipalité de Tancanhuitz comptait 20 495 habitants selon les statistiques mexicaines [INEGI, 2005]. Le climat est semi-tropical, avec une longue saison de pluie entre juin et septembre et des précipitations pendant presque toute l'année. Grâce à ce climat, les cultures de subsistance n'ont guère changé depuis des siècles. Les Indiens continuent à travailler la terre pour planter leur *milpa* (champ de maïs) comme culture de subsistance ainsi que du maïs, des haricots, des piments forts, et des citrouilles. D'autres cultures sont destinées à la vente comme le café dans les zones plus élevées, la canne à sucre, les lichis et les oranges dans les terres basses.

La population de Tancanhuitz est très hétérogène. Parmi les Indiens vivant dans les localités rurales, on compte une majorité de personnes qui parlent la langue teenek. Pourtant, il y a également un nombre de familles de langue nahuatl dans les localités rurales où les noms indiens de plusieurs localités témoignent de cette co-habitation. Le chef-lieu est en majorité métis, quoique la présence

5. Pour cet article, nous nous appuyons sur les témoignages recueillis lors de la première cérémonie du Feu nouveau célébrée sur la place municipale de Tancanhuitz en 2002.



des Indiens demeure forte pendant la journée quand ils viennent vendre leurs produits agricoles et artisanaux.

Il est difficile de déterminer le pourcentage de la population indienne dans la Huastèque car les statistiques de population considèrent la langue comme le principal marqueur ethnique. Or l'identification comme Indien, métis ou Noir est fluide et dépend du contexte. À Tancanhuitz, on rencontre des personnes qui revendiquent une identité mexicaine marquée par leurs origines européennes (espagnole, italienne, etc.). On y trouve aussi des métis qui s'identifient avec un Mexique métissé sans trop vouloir retracer leurs origines. En revanche, dans les villages ruraux plus lointains, les métis ruraux se revendiquent tantôt de racines européennes, tantôt de racines indiennes. Ceux qui s'identifient comme «Mexicains» ou «Huastèques», «Nahuas» ou «Teenek» habitent principalement dans les localités rurales qui se trouvent plus loin de la ville municipale. Dans d'autres municipalités voisines telle que Xilitla, c'est à la suite de pratiques de marginalisation économique que les paysans indiens ont commencé à rendre public et à revendiquer leur statut d'Indien [Tiedje, 2002, 2007c].

Le Feu nouveau sur la place municipale de Tancanhuitz

Pendant la Semaine Sainte, juste avant Pâques, le jour du Samedi Saint, la place municipale de Tancanhuitz se transforme en lieu de cérémonie religieuse pour les hommes Teenek et Nahuas qui viennent de différents endroits de la Huastèque pour rendre hommage à leurs dieux et célébrer le Feu nouveau qui doit assurer une bonne récolte. Déjà durant l'année la place publique sert de lieu de rencontre pendant le marché dominical, les événements politiques et la fête municipale. Mais, en 2002, le Samedi Saint à Tancanhuitz s'annonce différent. Cette année-là, les Indiens ont dominé la scène. Fruit d'une préparation de plusieurs jours, les hommes teenek et nahuas ont érigé un long tronc d'arbre, libéré de toutes, ses branches et de sa cime, dans un coin de la place, supporté par de nombreux morceaux de bois intercalés pour assurer sa stabilité. Selon les leaders spirituels teenek et nahuas, cet arbre symbolise le soleil, le centre de l'univers, et le phallus du dieu masculin du cosmos indien qui pénétrera la terre pour la fertiliser. C'est un arbre sacré qui se trouve dans les zones arides de la Huastèque entre les montagnes fertiles de la Sierra Madre Orientale et les plaines côtières du Golfe du Mexique. Tout en haut, on aperçoit une construction de planches de bois disposées en carré et des cordages soigneusement rangés autour du tronc juste au-dessous du carré. En début d'après-midi, la place commence à se peupler petit à petit. Quand le soleil quitte le zénith mais que la chaleur reste encore forte, des gens arrivent à pied et en bus de leurs communautés rurales. On remarque plusieurs groupes en habits de fête. La plupart des hommes portent un pantalon, une chemise de coton blanc et un mouchoir rouge autour du cou. À l'épaule, ils ont un sac en fibre naturelle (*ixtle*). Les femmes sont vêtues selon leur tradition nahua ou teenek. Comme d'habitude, les femmes

teenek ont décoré leurs cheveux avec des couleurs vives et sont vêtues d'une jupe noire et d'une blouse colorée. Plusieurs d'entre elles ont aussi une cape blanche courte brodée de motifs teenek. Elles gardent leurs affaires dans un petit sac blanc brodé. Les femmes nahuas, quant à elles, ont décoré leurs tresses avec des rubans multicolores. Beaucoup d'entre elles portent une jupe blanche longue et une blouse blanche ou de couleurs. Tout comme les femmes teneek, les femmes nahuas ont rangé leurs affaires personnelles dans leur petit sac à main de coton blanc brodé. Quelques-unes se couvrent d'une cape courte en coton brodé (le *quichquemetl*) aux motifs nahuas.

Un journaliste de la chaîne télévisée mexicaine nationale *Televisa*, arrive sur scène. Accompagné d'un jeune guérisseur métis d'origine nahua, Juan Carlos, qui est d'ailleurs très réputé pour son don de guérison dans toute la région [Tiedje, 2006], le journaliste reste d'abord en arrière-plan quand Juan Carlos va saluer le conseil des aînés groupés autour de l'arbre sacré. Ce sont eux qui prennent en charge la cérémonie avec quelques hommes et femmes plus jeunes. Juan Carlos prend du temps pour saluer à la manière traditionnelle. Seulement après, il discute avec Benito, le Teenek qui fait partie des proches du prêtre et qui est regardé comme l'un des leaders dans la communauté teenek et comme un médiateur culturel. Benito demande alors aux aînés leur accord pour que la cérémonie du Feu nouveau soit filmée par la télévision mexicaine. Ils donnent leur accord sans hésitation. Vraisemblablement soulagé, le journaliste s'approche alors quand Juan Carlos l'invite à saluer les aînés, visiblement peu intéressés par la présence du journaliste. Juan Carlos m'explique plus tard que, d'habitude, cette cérémonie est célébrée dans les villages mêmes. C'est la première fois, en 2002, que les aînés ont pris la décision de célébrer la cérémonie du Feu nouveau sur la place municipale en même temps que la veillée pascalle. Il souligne également que la décision a été prise lors du conseil des aînés à la suite de la proposition d'hommes plus jeunes, comme Benito qui fait office de médiateur entre l'église catholique et le Conseil des Aînés.

Les spécialistes du rituel retournent aussitôt à leur tâche. Le journaliste se retire rapidement pour donner quelques indications à son équipe qui commence à filmer les derniers préparatifs de l'événement. Dès que les Indiens se placent autour de l'arbre sacré, une foule se forme autour d'eux. Habitants de la ville municipale, en majorité métisse, et touristes avec lunettes, chapeaux de soleil, bouteilles d'eau et appareils photo sont venus pour suivre cet événement mais les seconds restent à distance pour ne pas déranger la cérémonie. Nombre d'entre eux s'assoient sous les arbres autour de la place pour s'abriter du soleil et de la chaleur. Arrive le prêtre catholique avec ses assistants tous vêtus de blanc pour la festivité. Quelques catéchistes portent des cartons remplis de bougies blanches pour la veillée pascalle. Le prêtre va vite saluer le maître de cérémonie teenek et se retire pour rester à l'ombre pendant que la cérémonie indienne est annoncée à l'antenne de la radio indienne de la Huastèque.



Sans se laisser impressionner par la foule, les caméras ou la radio, les spécialistes teenek commencent leur cérémonie. Ils ont fait un tas de bûches pour alimenter un feu installé au pied de l'arbre sacré. En alternance les hommes teenek jeunes et âgés commencent à tourner un petit bout de bois sec sur l'une des grandes bûches qui se trouvent au centre. À côté de l'arbre sacré, un tapis de paille (*petate*) est préparé pour présenter les offrandes aux dieux indiens. Pendant que les jeunes s'efforcent d'allumer le feu selon la méthode ancienne, les spécialistes plus âgés du rituel placent les offrandes au centre du tapis sur deux petites nappes rectangulaires brodées de fleurs, placées l'une sur l'autre. Les offrandes se composent d'eau bénite dans un bol rouge décoré de fleurs, d'encens dans un encensoir, et d'alcool dans une bouteille.

Le jeune guérisseur Juan Carlos explique au journaliste que le tapis de paille et les deux nappes symbolisent les trois niveaux de l'univers selon la cosmologie huastèque et sert de « table » pour les offrandes pendant la cérémonie. La table des offrandes est placée près de l'arbre sacré car l'arbre symbolise le centre de l'univers, dieu le Père, le soleil, et son phallus. Il précise que l'importance de la cérémonie du Feu nouveau célébré le Samedi Saint réside dans la fonction de régénération du monde et de fertilisation de la terre (synonyme de la déesse Mère ancestrale *Miimlaab*) par le dieu Père ancestral (*Maamlaab*) pour introduire le cycle des semailles et assurer une bonne récolte. Ainsi, le Feu nouveau ouvre le nouveau cycle agricole et représente la revitalisation perpétuelle du cosmos faisant partie du cycle éternel de la vie et de la mort.

La foule s'approche pour voir de près comment le feu indien s'allume. Les spécialistes rituels prononcent quelques mots de prière. Pour appeler les dieux, les aînés offrent de l'alcool aux quatre coins de l'univers (représenté par le tapis en paille). Ils ne cessent d'appeler le soleil et le père du feu et les invitent à les rejoindre pour cet événement important. On ne peut pas les entendre à moins d'être très près mais leurs gestes parlent d'eux-mêmes. Dans leur langue (teenek) les aînés invoquent le dieu Père ancestral (*Maamlaab*) et la déesse Mère ancestrale (*Miimlaab*) ainsi que le père du feu et le soleil (*Maamlaab k'amal*) qui sont les protagonistes de cet événement.

Après plusieurs heures, la grande bûche commence à fumer. Quand la radio annonce que le feu commence à prendre, la foule s'approche et forme un cercle autour de l'arbre sacré pour ne pas manquer cet instant. Les journalistes de la télévision s'approchent pour voir de près comment le Feu nouveau s'allume. Pendant tout ce temps, les musiciens indiens restent presque inaperçus. Placés à l'un des coins de la place publique, ils accompagnent la cérémonie du feu avec la musique traditionnelle.

La nuit tombe. Les hommes plus jeunes finissent leur travail d'allumage et laissent la scène aux aînés. Se servant de petits morceaux de bois, le spécialiste du rituel le plus important allume d'abord l'encens pour faire les offrandes, symbole

de remerciements puis le feu, l'eau, et l'alcool. Pour l'offrande du feu, il prend une bûche du Feu nouveau et la soulève vers les quatre coins et les trois niveaux de l'univers. Puis, l'un après l'autre, les spécialistes du rituel vont à leur tour faire les offrandes aux ancêtres qui résident aux quatre coins de l'univers et aux trois niveaux (l'encens, le feu, l'eau, et l'alcool). Les femmes teenek et nahuas restent autour de la place sans participer à l'allumage du Feu nouveau. Elles veillent sur la nourriture pour le festin qui clôt la cérémonie du Feu nouveau pendant la nuit.

Quand les aînés teenek achèvent leurs offrandes et leurs prières en langue teenek, un des hommes vêtus de blanc ayant participé à l'allumage va chercher le prêtre catholique. Le prêtre, d'origine nahua, prend le relais et célèbre la veillée pascalle et la bénédiction du Feu nouveau sur la place publique en se servant d'un microphone pour que les gens puissent participer. Suivant la liturgie catholique, le prêtre procède tout d'abord à la bénédiction du Feu nouveau, allume le cierge pascal sous l'arbre sacré indien. La foule s'approche pour allumer les bougies et partir en procession solennelle vers l'église sur la colline pour participer à la messe de la veillée pascalle. Pour les Indiens la cérémonie n'est pas finie. Elle continue toute la nuit. Les spécialistes des rituels indiens restent sur la place pour veiller sur le Feu nouveau et terminent la cérémonie par des danses et un festin.

Différence culturelle et dialogue : la Pastorale Indienne

Pour mieux comprendre les enjeux identitaires et patrimoniaux de cet événement, il importe de s'attarder un moment sur le contexte. La célébration d'un rituel indien lors d'une fête catholique n'est pas un événement singulier au Mexique. Le courant progressiste contemporain de l'église catholique, la Pastorale Indienne a pour but de promouvoir le dialogue entre deux univers culturels et religieux : l'univers indien et l'univers catholique. Rappelons que le mouvement progressiste de l'Église catholique en Amérique latine trouve ses racines dans deux conférences majeures de l'église catholique : le Conseil II du Vatican (1962-1965) et Medellín (1968). Ces dernières ont traité des thèmes de pauvreté et du rôle de l'Église catholique en Amérique latine et ont donné lieu par la suite à la théologie de la libération⁶. Suivant les oppositions officielles à la théologie de la libération dans les

6. Ces réunions et leurs répercussions au Mexique (par exemple faire entendre les « voix » des personnes restées en marge de la société) ont influencé les religieux de la Huastèque depuis les années 1970. Pendant cette période, ces idées sont associées à la théologie de la libération. Puis, l'Église catholique en Amérique latine a commencé à influencer le changement social. Au Mexique, l'Église catholique a lancé un programme « pour l'évangélisation traditionnelle catholique des réalités indiennes dans l'esprit de la théologie de la libération » jusqu'en 1972, sous l'égide de l'archevêque Samuel Ruíz au Chiapas (quand Ruíz fut renvoyé de son poste de président de la conférence des archevêques d'Amérique latine).



années 1970 et 1980, le courant progressiste catholique s'est ensuite transformé et est connu, de nos jours, sous le nom de « Pastorale Indienne ».

La Pastorale Indienne est associée aux principes de la « théologie indienne », une théologie qui célèbre le pluralisme culturel et religieux des Peuples indiens du Mexique et d'Amérique latine. Elle est aussi identifiée par les mouvements de revendications identitaires des Indiens du Mexique, promouvant la réflexion, la prise de conscience et le dialogue des voix multiples des Peuples autochtones en Amérique latine. Un des principaux défenseurs de la théologie indienne du ^{xx}^e siècle, le prêtre Eleazar López Hernández, de Oaxaca, d'origine zapotèque, écrit dans les brochures de la Pastorale Indienne publiées par le Centre de Conseil aux Missions Indiennes (CENAMI), que la théologie indienne s'engage dans un dialogue interculturel et interreligieux [López Hernández, 1999, p. 2-3]. Il précise également que la Pastorale Indienne a pour but de rendre visible la différence culturelle et religieuse et de sortir de la résistance passive.

« De nos jours, même les mouvements indiens connaissent des changements importants. La résistance passive, sous le voile du secret et de la mascarade de l'ère passée, est arrivée à sa fin. Nous, la prochaine génération des Peuples indiens, souhaitons mettre au grand jour ce que nos ancêtres ont caché. Nous ne voulons plus vivre dans une situation schizophrène, en portant des masques qui cachent notre véritable identité. Nous voulons être de vrais Indiens, avec notre propre figure et nous voulons que l'on nous écoute à l'église et dans la société. C'est pourquoi nous avons laissé derrière nous l'angoisse, la peur et la méfiance, des sentiments qui nous ont emprisonnés pendant si longtemps, afin de nous unir aux autres. Nous voulons faire valoir notre expérience pour tous et nous espérons apprendre en écoutant les autres » [López Hernández, 2002, p. 3, ma traduction].

Dans la Huastèque potosine, la Pastorale Indienne connaît le succès depuis les années 1990, à la suite des messages du Pape Jean-Paul II en faveur du pluriculturalisme et des droits de l'homme. En 1996, la Pastorale Indigène s'est formée dans la Huastèque à la suite d'une invitation formelle du Diocèse de Valles. Depuis, différents prêtres ont commencé à travailler en équipe pour « indianiser » l'église catholique et promouvoir le dialogue interculturel et interreligieux. Plusieurs rituels indiens ont été accompagnés d'une messe catholique, notamment pour encourager ce dialogue. Jusqu'à présent, la cérémonie du Feu nouveau sur la place de Tancahuitz représente un des événements de la théologie indienne les plus médiatisés.

Du rituel indien au spectacle public

Le phénomène de l'agencement de la cérémonie du Feu nouveau et de la veillée pascalle sur la place publique et à la télévision invite à penser l'articulation symbo-

lique de plusieurs univers culturels et religieux donnant lieu à quelque chose de nouveau : la superposition de ces deux univers, la cosmologie indienne (teenek et nahua) représentée par la cérémonie du feu et les protagonistes de cet événement et de la religion catholique représentée par la veillée pascalle et le public (touristes et habitants métis de la ville) qui se dit « non indien ». La cérémonie du Feu nouveau représente, selon la cosmologie teenek et nahuatl, un rituel d'importance fondamentale qui se célèbre pour fêter l'arrivée du premier soleil et du Feu nouveau au début de l'année agricole. Rappelons que selon la cosmologie mésoaméricaine, le temps et l'espace sont intimement liés. Le feu est d'une signification particulière pour les Teenek et les Nahuas. Il est vu en relation étroite avec le soleil. Le soleil symbolise le centre de l'univers et le début du temps. Le soleil est aussi imaginé comme la déité ancestrale qui incarne le couple primordial (le dieu-père et la déesse-mère), à l'origine du panthéon indien. Le soleil assure la régénération du monde et la fertilité des hommes et de la terre et ordonne l'espace et le temps [Limón Olivera, 2001a, 2001b]. Quant à la nuit de la lumière de l'Église catholique, la veillée pascalle représente le sommet de l'initiation chrétienne avec la liturgie de la lumière, où, au cœur de la nuit, est allumé puis béni un feu d'où sera prise la flamme qui brillera sur le cierge pascal, lui-même signe du Christ lumière, suivi par une récitation de l'histoire du Christ, les baptêmes et l'eucharistie.

Alors que, habituellement, la veillée pascalle est célébrée à l'intérieur d'une église et la cérémonie du feu dans l'ombre d'une communauté indienne, l'articulation de ces deux rituels sur la place publique d'un chef-lieu ajoute une nouvelle dimension. Cette dernière se présente plus particulièrement par la mise en scène d'éléments symboliques et culturels face à une population hétérogène : indienne, métisse, de touristes mexicains et étrangers. La superposition de ces deux cérémonies, célébrées l'une après l'autre, en étroite liaison, et avec des acteurs « mixtes », crée un nouvel espace de rencontre. En effet, la cérémonie est célébrée par les hommes et les femmes teenek et nahuas face à un public métis, des téléspectateurs (virtuels), et des touristes nationaux, voire internationaux. Par ailleurs, la veillée pascalle est célébrée par un prêtre catholique d'origine nahua et des catéchistes teenek face à un public indien, métis, ainsi que pour des téléspectateurs et des touristes.

En quoi la cérémonie du Feu nouveau, célébrée sur la place publique conjointement à une fête religieuse catholique et filmée par un programme de télévision mexicain, diffère-t-elle alors de la cérémonie du Feu nouveau célébrée au sein du village teenek ? Quels sont les effets de la présence de spectateurs (touristes) lors de la cérémonie ? Le rituel devient-il un spectacle vidé de sens ? En réponse à ces questions, les leaders spirituels indiens ont répondu de manière univoque à quelques nuances près. Juan Carlos, le jeune guérisseur métis nahua qui fait le lien avec l'équipe de *Televisa*, souligne l'importance religieuse et culturelle de cet événement, digne de se montrer aux « non-Indiens » :



«La cérémonie du Feu nouveau fait partie des rituels pour compléter le cycle agricole. Elle est très importante pour répondre aux besoins de la terre et répondre à nos devoirs envers elle. Cette cérémonie fait partie des coutumes de nos ancêtres. Les histoires des ancêtres nous en disent l'importance pour assurer la vie et la fertilité de la terre. La célébrer ici à Canuitz [abréviation] est bien car on peut montrer aux métis la richesse culturelle des cultures indiennes.»

Ruben (pseudonyme), un des principaux spécialistes des rituels du Conseil des Aînés des Indiens de la Huastèque, souligne l'importance spirituelle de cette cérémonie tout en mettant en avant certains aspects identitaires :

«Cette cérémonie du Feu nouveau, elle est très importante pour nous. Elle parle aux ancêtres, *Maamlaab* et *Miimlaab*. Le fait de la célébrer ici sur la place, c'est nouveau pour nous. Mais les ancêtres sont d'accord avec ça. Ils viennent si on les appelle selon la tradition. On a tout préparé pour bien faire et la ville nous donne la permission de le faire ici. L'important, c'est de la célébrer en leur montrant le respect. Le *Maamlaab* est ici [il tourne sa tête vers les quatre coins de la place] et là-bas [le village]. C'est le plus important. Après si on l'a fait ici cette année, c'est bien aussi, car plus de gens peuvent voir ce qui est important pour nous et le valoriser.»

Ici, la cérémonie est interprétée comme le début d'un dialogue entre les univers religieux et culturels et entre les sociétés. Ruben souligne que les préparatifs de la cérémonie comprenaient des négociations avec les autorités de la ville et de l'Église catholique. D'autres participants vont plus loin et font directement écho aux revendications des Peuples autochtones, aux droits collectifs et à la Loi Indigène. Benito (pseudonyme), médiateur culturel teenek, qui porte aussi une charge religieuse au sein de l'Église catholique comme catéchiste et agent de la Pastorale Indienne, souligne l'importance de la visibilité des coutumes indiennes. Son commentaire s'inscrit dans l'esprit de la théologie indienne :

«C'est la première fois que notre Conseil des Aînés a décidé de célébrer cette cérémonie ici sur la place du chef-lieu et en présence du prêtre catholique et des habitants de la ville. On a négocié comment faire au mieux et c'est le résultat de beaucoup de temps de préparation. Les aînés l'ont décidé pour que les gens puissent participer et valoriser notre culture et nos coutumes. Et quand la télévision est venue nous filmer, eh bien, pour eux il n'y a pas une grande différence entre cette place et la télévision. «Pourquoi pas?» ils ont dit. «Maintenant qu'on la fait ici, elle peut aussi être montrée à la télé.» En fait, je pense qu'on est tous contents que ce soit aussi filmé. Nous aussi on a notre caméra car on veut avoir une trace pour nous et si on peut laisser une trace plus grande, c'est encore mieux. Pendant longtemps nous n'avons pas pu célébrer nos coutumes comme ça, avec l'Église et ouvertement. Mais maintenant nous pouvons montrer que c'est ce que nous faisons, ce que nous sommes. Il faut montrer que nous sommes là aussi avec notre dignité et notre culture. On veut que l'on nous regarde comme des

personnes dignes de respect avec le droit de célébrer nos coutumes et de parler nos langues. Et avec la Pastorale Indienne, on a commencé à le faire.»

La culture locale comme ressource dans une perspective nationale

Ces visions indiennes soulignent d'abord l'importance culturelle de la cérémonie du Feu nouveau. Alors que la cérémonie est transformée dans la *forme* et dans l'*apparence* – célébrée sur la place municipale avec des spectateurs étrangers aux pratiques rituelles teenek et nahuas et liée à la veillée pascalle des catholiques – elle reste intacte au niveau du sens. En effet, selon les protagonistes indiens de cet événement, ce nouveau contexte crée bel et bien un bricolage culturel et religieux sans toutefois changer la *substance* du rituel («les ancêtres sont toujours présents»). Il ne s'agit pas ici d'évaluer en détail le caractère hétérogène de ce rituel composé de plusieurs univers culturels et religieux. L'objectif est de comprendre d'abord en quoi la performance de la cérémonie du Feu nouveau sur la place municipale est *ou non* une mobilisation de la culture locale dans une perspective nationale ; soit une «patrimonialisation indienne», et puis quels sont les motifs à l'origine du choix des éléments culturels représentés dans ce spectacle public et télévisé alors que d'autres restent dans l'ombre.

Par le biais du spectacle public d'une cérémonie qui reste au fondement de leur vision du monde, les protagonistes indiens contestent leur place marginale au sein de la nation et au sein de l'Église catholique. Le nouveau contexte, dans lequel la cérémonie du Feu nouveau prend place à Tancanhuitz, ajoute avant tout un aspect identitaire à cette cérémonie. Dans un premier temps, la représentation indienne du rituel comme un spectacle public crée une nouvelle présence des Indiens au chef-lieu et valorise leurs coutumes et leurs traditions devant un public non-indien. Par conséquent, la performance de la cérémonie du Feu nouveau sur la place municipale (et en liaison avec l'Église catholique) produit un renouveau indien et favorise une patrimonialisation indienne des univers culturels et religieux divers agencés pour la première fois de cette manière lors de ce spectacle. Dans un deuxième temps donc le «rituel devenu spectacle» donne lieu à de nouvelles constructions identitaires où ses protagonistes revendiquent leurs différences culturelles et religieuses avec les «non-Indiens», qui, dans l'imaginaire national, constituent toujours l'essence contemporaine de la nation. Dans ce même imaginaire, les Indiens, en revanche, sont associés avec une essence mexicaine de jadis, du *passé*, ce qui est critiqué par les protagonistes indiens et par les défenseurs de la Pastorale Indienne. Cette juxtaposition entre un passé et un présent mexicains, culturels et religieux, est notamment remise en question par le dialogue interculturel et interreligieux qui a lieu lors de la cérémonie du



Feu nouveau à Tancanhuitz. Dans un troisième temps, ce dialogue produit de nouvelles rencontres qui se manifestent lors du spectacle du Feu nouveau et de ses préparatifs entre les Nahuas et les Teenek qui participent au rituel, touristes, médiateurs, représentants de l'Église catholique, téléspectateurs, journalistes et représentants politique de la ville. Enfin, ces rencontres donnent lieu à une nouvelle forme de patrimonialisation que j'ai nommée ici la patrimonialisation « indienne ». Cette dernière s'oppose d'abord aux formes « officielles » de patrimonialisation au Mexique en profitant de la présence des touristes « non-indiens » qui semble légitimer les pratiques culturelles et religieuses indiennes. Ainsi, l'événement de la cérémonie du Feu nouveau donne lieu à une patrimonialisation indienne des biens culturels mexicains car elle sert à transformer des espaces traditionnellement perçus comme des espaces « non-indiens » (l'Église catholique et les chefs-lieux) en espaces « indianisés ».

Conclusion

Nous avons interrogé dans ces pages la notion de patrimoine au Mexique, lié aux manifestations culturelles indiennes sur une place municipale et, plus particulièrement en présence des « non Indiens » dont des touristes. La grande question consistait à interroger la patrimonialisation comme un processus de construction symbolique qui peut prendre différentes formes selon le contexte. Au Mexique, le concept de patrimonialisation a souvent été associé à des politiques nationales de patrimonialisation de certains lieux géographiques ou de biens matériels. Cependant, l'exemple ethnographique de la cérémonie du Feu nouveau de Tancanhuitz réfute cette définition univoque d'une patrimonialisation « par le haut » des biens matériels. L'exemple de la célébration de la cérémonie du Feu nouveau sur la place municipale de Tancanhuitz renvoie notamment à la question de l'agentivité (*agency*) et des politiques culturelles dans la construction patrimoniale. Les témoignages des protagonistes indiens montrent que la mise en scène publique de cette cérémonie indienne sacrée sert de politique culturelle pour contester les discours officiels qui semblent vouloir représenter les cultures et coutumes indiennes comme vestiges du passé. Dans ce contexte, nous avons observé l'importance de la présence de touristes et de la télévision. C'est en partie par le biais de cette nouvelle présence que le fait culturel des biens culturels indiens immatériels est ainsi mis en scène et devient spectacle tout en gardant son caractère de rituel pour les protagonistes. Dans un premier temps, la mise en scène du rituel et le dialogue avec les autorités religieuses et politiques « officielles » montrent comment les Indiens de la Huastèque se sont engagés pour souligner la contemporanéité des Indiens et des Mexicains afin de prouver que les modèles dominants sont erronés. Dans un deuxième temps, ils ont mobilisé leurs biens immatériels pour s'engager dans un processus de patrimonialisation en

transformant un espace « métis » en un espace « indianisé ». Ici, la création volontaire d'un patrimoine culturel indianisé par les protagonistes de l'événement est renforcée par la présence d'un public hétérogène qui sert d'« interlocuteur » dans ce dialogue et de « partenaire » dans cette nouvelle rencontre, validant en quelque sorte les revendications identitaires et patrimoniales indiennes. C'est d'ailleurs ainsi qu'une culture locale devient une ressource et acquiert le statut de protagoniste sur la scène nationale et mondiale. Enfin, les revendications patrimoniales des Teenek et des Nahuas ont brisé la séparation officielle entre patrimoine de « biens immatériels » et patrimoine de « biens matériels », en agençant différentes conceptions de la nature et de la culture dans l'arène publique de la place municipale pour souligner que la séparation entre bien naturels et culturels n'a pas de sens dans la cosmologie indienne (« les dieux viennent quand on les appelle avec respect »). Nous avons signalé dans ce contexte les nouvelles configurations d'identités locales pour défendre les droits des Peuples autochtones à la libre expression de leurs traditions et coutumes.

Pour finir, il importe de noter que l'on peut définir les politiques des patrimoines comme ce qui peut faire exister une collectivité, en la rendant visible métaphoriquement par l'exposition publique de ce qui est considéré comme un bien commun [Micoud, 1995, p. 37]. La cérémonie du Feu nouveau devient un bien public par sa mise en scène. Ainsi, nous pouvons avancer que les Indiens de la Huastèque s'engagent dans une politique patrimoniale culturelle en créant une nouvelle collectivité (entre touristes, Indiens, autorités publiques et religieuses) et en transformant la cérémonie du Feu nouveau en bien public. Dans ce contexte se produit une autre patrimonialisation qui va au-delà d'une patrimonialisation « indienne » à proprement parler. Le « rituel devenu spectacle » joue un rôle important dans la redéfinition (publique) des patrimoines culturels mexicains associés, entre autres, à la religion catholique, à la nation mexicaine et à ses villes et monuments. Les Indiens revendiquent un nouveau patrimoine indianisé qui n'est donc pas uniquement « indien » à proprement parler, mais qui serait alors « indien mexicain », c'est-à-dire faisant partie de leur patrimoine culturel indien mais également du patrimoine mexicain ; ainsi des cérémonies interreligieuses et interculturelles et le chef-lieu comme un lieu où tous les Mexicains sont bienvenus pour enrichir culturellement ce pays. Ce sont ces *patrimoines indiens-mexicains* qui ne se définissent que l'un par l'autre. Ainsi, la patrimonialisation culturelle indienne produit une politisation des patrimoines au niveau national, s'inscrivant dans les revendications culturelles des Peuples autochtones qui vont au-delà des mouvements contestataires pour rendre publics les biens culturels indiens et les faire accepter comme biens publics culturels indiens mexicains. On peut conclure que cette « autre » patrimonialisation implique de repenser la notion même de patrimoine pour inclure les diverses formes des biens immatériels et matériels qui sont intimement liés.



BIBLIOGRAPHIE

- **BATALLA Guillermo Bonfil**, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1987.
- **BLANGY Sylvie**, *Indigenous Destination Guidebook*, Indigène Éditions, France, www.indigène-editions.fr, consulté en 2010.
- **CHAMBERS Erve** (ed.), *Tourism and Culture. An Applied Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1997.
- **FLORESCANO Enrique**, *Memoria Indígena*, México, Taurus, 1999.
- **GRUZINSKI Serge**, *The Conquest of Mexico*, Newcastle/Cambridge, Polity Press, 1993.
- **GRUZINSKI Serge**, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.
- **HONEY Martha**, *Ecotourism and Sustainable Development. Who Owns Paradise ?*, Washington D.C., Island Press, 1999.
- **INEGI**, *Censo general de población y vivienda*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2005.
- **JOHNSTON Alison M.**, *Is the Sacred For Sale ? Tourism and Indigenous Peoples*, London, Earthscan, 2006.
- **LIMÓN Olivera Simon O.**, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, INAH/UNAM, 2001a.
- **LIMÓN Olivera Simon O.**, «El dios del fuego y la regeneración del mundo», *Estudios de Cultura Nahuatl* n° 32, 2001b, p. 51-68.
- **LOMNITZ Claudio**, *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*, London and Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.
- **LÓPEZ HERNÁNDEZ Eleazar**, «Teologías indias de hoy», *Relato* n° 153, México, CENAMI, 1999, p. 1-8.
- **LÓPEZ HERNÁNDEZ Eleazar**, «Teologías indias en la iglesia», *Métodos y propuestas*, México, CENAMI, avril 2002.
- **MICOUÏ André**, «Du "patrimoine naturel de l'humanité" considéré comme un symptôme», *Droit et Société* n° 30-31, 1995, p. 103-111.
- **RÖSSLER Mechthild**, «World Heritage Sites : Toward Linking the Intangible and the Intangible», in **David HARMON, Allen D. PUTNEY** (eds.), *The Full Value of Parks. From Economics to the Intangible*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2003, p. 197-210.
- **TIEDJE Kristina**, «Gender and Ethnic Identity in Rural Grassroots Development : An Outlook from the Huasteca», *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, n° 31(3-4), 2002, p. 261-316.
- **TIEDJE Kristina**, «People, place, and politics in the Huasteca, Mexico», *Anthropology Today*, n° 21(4), 2005, p. 13-17.
- **TIEDJE Kristina**, «Espaces ethnicisés : enjeux identitaires d'une patrimonialisation territoriale indienne», Communication pour le colloque ECOS-Nord. Regards croisés Mexique-France, organisé par Claudia Pirelli et Jacques Cloarec, juin 2006 à l'EHESS, 2006.
- **TIEDJE Kristina**, «Des politiques culturelles de la nature : le cas des grottes du vent et de la fertilité», *Journal des Américanistes*, n° 93 (1), 2007a, p. 201-221.
- **TIEDJE Kristina**, «The Politics of Eco-Social Wellbeing in Nahua Society : Negotiating Lifeworlds through Indigenous Rights Claims», *Curare. Journal of Medical Anthropology and Transcultural Psychiatry*, n° 30 (2+3), 2007b, p. 121-130.
- **TIEDJE Kristina**, «The Promise of the Sacred for Conservation (and Its Limits)», *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, n° 1 (3), 2007c, p. 124-138.
- **TIEDJE Kristina**, «Que sucede con PROCEDE ? Indigenous Responses to the End Of Land Restitution in Mexico», in **DERICK FAY, DEBORAH JAMES** (eds.), *The Rights and Wrongs of Land Restitution : "Restoring What Was Ours"*, London, Routledge, 2009, p. 209-233.

- VAN COTT Donna L., *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York, St. Martin's Press, 1994.
- VINCENT Jeanne-Françoise, DORY Daniel, VERDIER Raymond (éd.), *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- YASHAR Deborah J., « Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America », *World Politics*, n° 52 (I), 1999, p. 76-104.
- YASHAR Deborah J., *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Cet article interroge la « patrimonialisation indienne » à travers la performance d'un rituel indien sur la place publique d'un chef-lieu de la Huastèque potosine au Mexique. La cérémonie du Feu nouveau, habituellement célébrée par les communautés indiennes au sein de leurs villages, est célébrée depuis 2002 sur la place municipale de Tancanhuitz en présence de touristes. C'est au travers de la mise en scène de cette cérémonie indienne dans la ville municipale et à la télévision que les participants, protagonistes et spectateurs construisent de nouveaux patrimoines indiens dans des espaces traditionnellement associés aux métis. Les protagonistes mobilisent la culture locale comme une ressource identitaire sur le marché mondial et dans une perspective nationale.

Este artículo analiza el proceso de una "patrimonialización indígena" a través de la celebración de un ritual indígena en la cabecera de un municipio de la Huasteca potosina en México. La ceremonia del fuego que habitualmente se celebra dentro de las comunidades indígenas, se hizo desde el 2002 en la plaza municipal de Tancanhuitz en presencia de gente non

indígena, incluso turistas y un programa de televisión. Es así que los protagonistas de esta ceremonia indígena, los pueblos teenek y nahuatl de la Huasteca, creen nuevos patrimonios indígenas en espacios mestizos. Dentro de su contexto nacional, los líderes teenek y nahuatl llegan a mobilizar las culturas locales como recursos identitarios en el mercado mundial.

This article examines indigenous cultural politics through the performance of the New Fire Ceremony on the main plaza of the county-seat Tancanhuitz in the Mexican Huasteca. Since 2002, Nahua and Teenek elders have staged the New Fire Ceremony on the town plaza for tourists and in the presence of a national television program. This "mise en scène" raises the question whether the ceremony acquires new meanings. Here, we argue that the protagonists and the spectators work together to construct a new legacy through the creation of an indigenous patrimony in a space that has traditionally been associated with Mestizos. In this context, the local indigenous ceremony becomes a vehicle to transform a local religious and cultural event into a resource for identity politics at a national and international level.

MOTS CLÉS

- patrimonialisation
- droits des peuples autochtones
- catholicisme populaire
- théologie de la libération
- Feu nouveau
- Mexique
- Teenek
- Nahuas

PALABRAS CLAVES

- patrimonialización
- derechos de los pueblos indígenas
- catolicismo popular
- teología de la liberación
- ritual del Fuego Nuevo
- México,
- Teenek
- Nahuas

KEYWORDS

- making cultural patrimony
- indigenous peoples' rights
- popular Catholicism
- liberation theology
- New Fire Ceremony
- Mexico
- Teenek
- Nahuas

Julien Laverdure*

« *Mucho han caminado las mascararas* » : l'artisanat boruca, les entrepreneurs culturels et la construction d'un patrimoine centraméricain

Est-ce du passé?

Est-ce de l'avenir?

*Le lecteur jugera si ce tas de pierres provient d'un monument en ruine
ou d'un édifice en construction.*

Victor Hugo, *Le Tas de pierre*, 1830.

Le tourisme est l'un de ces processus majeurs de l'actuelle globalisation, qui participe aux recompositions identitaires contemporaines, de manière concomitante et en interdépendance avec d'autres phénomènes sociaux et politiques. Il conduit ainsi les sciences sociales à se poser de nouvelles questions. Dans le cas du tourisme patrimonial, l'étude des acteurs et de leurs pratiques révèle des enjeux plus larges que la seule mise en place d'un marché de la culture.

Cet article souhaite ainsi étudier la construction et les usages circonstanciés du patrimoine culturel, à partir d'un cas de mise en tourisme local. La production d'artisanat « traditionnel » par une petite communauté autochtone du Costa Rica

* Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, IHEAL/CREDA-UMR 7227/LAIOS (EHESS).

se révèle être un moyen de développement économique local. C'est aussi, pour des intermédiaires externes, une opportunité professionnelle, par la mise en représentation de ce patrimoine à des fins politiques ou touristiques. Ces acteurs, que je nomme entrepreneurs culturels, participent à la définition des formes actuelles de l'artisanat local, pour en faire un objet touristique et pour construire un symbole patrimonial. Les valeurs qu'attache ensuite la société blanche à ces pièces : authenticité, autochtonie (dans le sens d'un rapport privilégié à un territoire), archaïsme, servent des stratégies identitaires. C'est le cas pour la construction d'une nouvelle entité politique qu'est la région centramérique. Ces valeurs servent aussi à la constitution de l'image de marque de la région sur le marché international du tourisme.

« À ne pas manquer ». C'est ce que dit le dépliant de la boutique d'art « Folklorique, Autochtone et Pré-Hispanique » *Namu*, du centre de San José. Là, les clients sont reçus par la propriétaire, une expatriée européenne ayant ouvert sa galerie depuis une dizaine d'années, qui leur inculque la symbolique de résistance culturelle indienne attachée aux masques de la « tribu Brunka » qu'elle leur vend, neufs ou « déjà utilisés ».

Les masques borucas viennent du jeu traditionnel des diablos, un carnaval durant lequel les jeunes hommes de la communauté testent leur force et leur endurance. À l'occasion du jeu, chaque homme fabriquait le sien¹, mais la taille est devenue une activité journalière pour de nombreux Borucas depuis une petite décennie. L'artisan, à l'origine de ce mouvement, fut le premier maître d'école indigène du village. Il a toujours travaillé les masques, par plaisir, jusqu'au jour où il eut l'occasion de partager son savoir avec d'autres et d'apprendre de nouvelles techniques. Il y a quinze ans, une association culturelle, portée par un chorégraphe italien, lui fit suivre, ainsi qu'à un groupe d'enfants du village, une formation : peinture, motifs naturalistes et création de nouveaux modèles de masques, avec l'aide de *designers* spécialisés dans l'artisanat.

À la suite du succès des masques, les tissages traditionnels, réalisés par les femmes de Boruca ont aussi fait leur apparition sur le marché de l'artisanat touristique. Une série d'entretiens réalisés avec des artisanes influentes du village a permis de souligner quelques traits de l'économie locale qui s'adapte au contexte touristique. Ces femmes apportent aussi leur perspective sur l'artisanat dans le contexte de la culture locale, montrant une certaine distance avec le phénomène commercial.

Au-delà de la perspective culturelle interne à la communauté, les artisans font de nombreuses références à leurs contacts commerciaux, principalement des Occidentaux expatriés, qui construisent les marchés, mais aussi la reconnaissance de

1. L'anthropologue D. Z Stone, dans ses relevés de terrain de la fin des années 1940, rapporte que les masques utilisés lors de la « *fiesta de los diablitos* » n'ont pas de thème précis ou sont même plats, mis à part le masque du taureau et celui du « *matador* », composé de deux visages sur une même face.



la production. Cette reconnaissance passe par la valorisation de l'artisanat comme « indigène », c'est-à-dire archaïque, ancestral, authentique, toute une symbolique qui semble encore attachée aux peuples autochtones dans le sens commun. Afin de suivre le parcours de l'un des entrepreneurs culturels occidentaux, on reviendra sur le récit du renouveau des masques et sur l'importante participation de son association de développement culturel dans leur redéfinition et leur valorisation, avant de présenter les enjeux qui semblent guider sa pratique professionnelle et sa mise en représentation des masques borucas comme patrimoine.

Dans une deuxième partie, on s'attachera à la région centramérique, soit le regroupement économique et politique de huit pays de l'isthme (plus la République Dominicaine) porté par le Système d'Intégration Centraméricain (SICA). Dans le cadre d'une politique de construction patrimoniale, il semble que l'entrepreneur culturel et son association souhaitent répondre, avec les masques borucas, aux besoins d'images légitimantes de l'institution, pour sa cohésion culturelle interne (identitaire) comme pour sa représentation internationale (touristique).

En étudiant les pratiques professionnelles de l'entrepreneur, j'appuierai l'hypothèse selon laquelle sa pratique professionnelle consiste essentiellement dans la construction et l'échange sur des marchés de signes, de valeurs symboliques, comme l'authenticité et l'autochtonie, servant à forger des images légitimantes.

Je présenterai d'abord la mise en place d'une exposition regroupant des masques « traditionnels » de diverses communautés de l'isthme et sa présentation au Costa Rica et à l'international, qui semble participer, à travers la presse, à la constitution d'un patrimoine historique pour la région. La valeur d'authenticité culturelle qui y est mise en avant semble légitimer sur le long terme deux concepts qui sont utilisés politiquement par le SIC : un lien communautaire régional et une circonscription géographique qui sont finalement arbitraires, puisque définis par l'institution.

Ensuite, j'analyserai une présentation circonstanciée du travail de réinvention de l'artisanat boruca faite par l'entrepreneur pour le ministère espagnol du tourisme. L'association définit, à cette occasion, sa pratique comme la promotion marketing de la région centramérique dans un cadre touristique. La diversité culturelle est, selon les instances du SICA, un réservoir d'images identifiantes (et d'attrait touristique) pour la région, par le biais d'un discours sur le patrimoine qui mêle les patrimoines naturel et culturel, voire qui naturalise les cultures indiennes. Ces discours, sur des cultures pré-hispaniques confondues avec la richesse écologique supposée de leur environnement, se trouvent incarnés dans la production de masques « écologiques ». Ces nouveaux modèles, inventés avec l'association de l'entrepreneur culturel, symbolisent la valeur d'autochtonie qui semble participer à la légitimation du rapport au territoire des institutions politiques, en passant par les populations indiennes et la patrimonialisation de leur culture.

L'enquête commence donc au village, par les récits sur l'artisanat des producteurs, avant de s'intéresser aux discours extérieurs sur cette pratique et sur les masques comme patrimoine. Ces contextes, divers, sont traversés par le phénomène touristique, comme représentation de soi pour l'extérieur. Ce sont aussi certains usages contemporains des cultures populaires par les institutions politiques qui sont mis en lumière, ainsi que les stratégies sociales d'acteurs intermédiaires qui représentent les premières selon les besoins des secondes. Cette réflexion sur le patrimoine, son invention et ses usages circonstanciés, doit finalement poser la question de la demande d'archaïsme et de tradition qui traverse nos sociétés, ici au niveau de la circulation touristique globale et des institutions politiques nouvelles.

Boruca, le renouveau artisanal et le commerce

La situation des populations indigènes du Costa Rica est déterminée par la *ley indigena* de 1977. Cette loi stipule que la terre des réserves indigènes est la propriété de l'État costaricien, ses habitants se trouvant ainsi en situation de locataires à titre gracieux. Cet état de fait engendre un problème vécu au quotidien à Boruca : les banques n'accordent pas de prêts aux indigènes costariciens car ceux-ci ne peuvent justifier de leur terre comme caution. L'investissement ne leur est donc pas permis et peu d'entre eux ont pu continuer à vivre de l'agriculture. Beaucoup ont ainsi vendu leurs terres à des agriculteurs blancs, bien que cette pratique soit en principe illégale. Dans la plupart des communautés, les hommes doivent aller chercher du travail dans les plantations agricoles des multinationales fruitières ou à la capitale, San José. Il semble que la vente d'artisanat évite ce sort aux habitants de Boruca en permettant de développer une pratique économique localisée.

Le village compte plus de 450 habitants et se situe au sein du territoire indigène de Boruca-Terraba-Curré, près de la côte pacifique, au Sud du Costa Rica. La réputation des masques et des tissages de Boruca, ainsi que celle des fêtes rituelles de fin d'année, s'est faite par le bouche-à-oreille au sein de réseaux internationaux d'amateurs de « cultures natives ». La communauté est aussi référencée sur les guides de voyage comme celle qui accueille le plus facilement les touristes de passage au Costa Rica, et c'est en effet certainement la communauté autochtone du pays recevant le plus de visiteurs étrangers. Le commerce d'artisanat dit « traditionnel », « ethnique » ou encore « folklorique » représente, selon beaucoup d'habitants, leur première source de revenus. La vente aux touristes conditionne ainsi l'économie productive du village et oriente quotidiennement les réalités sociales des habitants de Boruca. Une série d'entretiens avec certains des artisans les plus importants du village (par le nombre de ventes et l'influence) a permis d'évaluer quelques-unes des transformations sociales, en termes d'économie et de culture.



Une nouvelle économie à Boruca

Au-delà des perceptions sur la richesse des « traditions culturelles » de ce village, les artisans insistent sur la nouveauté de cette activité et sur son importance économique pour le village. L'artisanat traditionnel des femmes de Boruca, les *tejidos*, sont des tissages réalisés sur des métiers basiques se résumant à une navette de bois sans reliefs, un point d'ancrage et parfois la tisseuse en contrepoids. Yolanda², soixante-dix ans, est l'une des fondatrices de la toute première association d'artisanat : La Flor. Son récit met en avant la coupure avec les techniques traditionnelles et l'émergence de la pratique commerciale. L'association est née en 1983 pour effectuer : « un sauvetage, de ce qui s'était perdu, de ce qui déjà s'était perdu [...] à cette époque ça ne se vendait pas, c'était plutôt pour apprendre aux enfants à sauvegarder ». Le groupe de femmes est alors aidé à San José par le musée national et l'association *Mujeres y familia*. Elle raconte :

« le tissage était quelque chose que nous avions il y a longtemps parce que le tissage était le vêtement de nos grands-mères. [...] Et alors nous savions que cela existait, mais que ça s'était perdu ».

La sauvegarde d'une partie des techniques a réussi :

« Aujourd'hui l'artisanat est une ressource économique, nous ne le faisons déjà presque pas pour la récupération parce que tout le monde le fait [...] les filles qui ne veulent pas, qui ne savent pas, c'est parce qu'elles ne veulent pas, parce que la majorité des mamans, grands-mères, tantes, sœurs, tout le monde sait ».

Ainsi, en même temps qu'un sauvetage, Yolanda décrit l'émergence d'une économie basée sur la vente d'artisanat :

« C'est aussi comme ça qu'ont évolué les masques, ainsi c'est devenu une ressource économique, aujourd'hui, tout le monde le voit, tout le monde fait les masques, tout le monde fait le commerce des masques, à bon prix, parce que ça n'avait pas un bon prix, et voilà ! C'est comme ça qu'est venu tout ce qui est artisanat, aujourd'hui, comme ressource économique ».

Le phénomène prend maintenant une place primordiale dans l'économie locale : « quatre-vingts pour cent des gens de Boruca sont artisans [...] c'est une source de revenu pour les familles [...] c'est la source principale », explique Silvina, tisseuse d'une quarantaine d'années. En effet, comme dans les autres communautés autochtones du pays, elle ne rencontre pas sur le territoire de travail salarié :

2. Entretiens réalisés entre le 10 et le 18 janvier 2007 à Boruca, Puntarenas, Costa Rica. Les prénoms ont été modifiés.

« Ici il n'y a nulle part [...] où je peux aller travailler et chaque quinze ou chaque trente ils vont me payer, non. »

Mercedes, une autre des fondatrices de La Flor, explique que cette économie relativement abstraite doit s'adapter aux flux internationaux de voyageurs. Ainsi la vente, avec le tourisme, impose une temporalité propre avec : « des saisons basses où rien ne se vend ». Les familles se plient donc aux contingences d'un marché de services : « Si on se met à travailler le produit au mois qui est bon, comme en ces mois de janvier, février, on aura de quoi survivre pendant la saison basse, c'est-à-dire juin, juillet, parce qu'il y a une saison très basse. »

Les bénéfices sont néanmoins nombreux selon Martha, qui travaille le tissage avec ses filles. Pour elle, cette nouvelle économie locale permet d'améliorer les conditions d'éducation et de santé de ses enfants :

« Nous avons de meilleures possibilités qu'avant, au moins les gamins qui vont à l'école, au collège, n'ont pas trop de besoins et les petits qui doivent aller chez le docteur aussi, grâce à l'artisanat, eh bien ! maintenant, nous pouvons nous en sortir avec ça. »

La vente paie les fournitures scolaires et permet d'étudier :

« Nous avons environ quarante diplômés d'ici, depuis qu'il y a le collège [depuis la fin des années 90] [...] nous leur assurons la subsistance avec ce travail que nous faisons. Alors, pour une part, c'est grâce au tourisme, pour une autre part à l'effort des garçons, mais avant tout, l'économique, c'est le tourisme » (Mercedes).

Les plus âgés peuvent financer eux-mêmes leurs études secondaires, en sculptant ou en peignant des masques (Yolanda).

Les femmes artisanes mettent aussi en avant le potentiel de re-localisation que peut avoir cette nouvelle économie de la culture : « L'autre avantage de l'artisanat c'est que je travaille et les familles travaillent et nous sommes tous à la maison. » (Martha), même pour l'emploi des jeunes adultes : « Déjà, la jeunesse, ils ne s'en vont presque pas, ils n'émigrent pas à San José pour trouver un travail. » (Yolanda).

Mais plusieurs d'entre elles font aussi preuve d'une certaine circonspection quant au phénomène commercial, à sa durabilité dans le temps. La culture locale ne se résume pas à cette seule pratique, elle est dynamique et la différenciation entre ses frontières interne et externe se retrouve dans les entretiens.

Perspectives locales

L'artisanat s'inscrit dans le vécu quotidien des artisans en même temps que d'autres pratiques culturelles. Leur vision du futur prend en compte les traditions locales, parmi lesquelles la pratique artisanale, mais le commerce semble inscrit, lui, dans une perspective plus fluctuante. Au contraire des discours dominants sur le développement par le tourisme en territoire indigène (par exemple des



organisations internationales qui peuvent promouvoir ce commerce à travers des discours et des projets), la préservation de la culture traditionnelle et la vente d'artisanat ne se confondent pas, au moins dans les discours de ces acteurs locaux. En tant qu'ancienne, Yolanda explique :

« Alors ça, c'est le rôle que nous devons jouer, de motiver les gens, que les traditions ne cessent pas, tout le contraire plutôt [...] Parce que si nous, nous ne portons pas cet esprit pour ceux qui arrivent, ils ne vont jamais le faire, ça ne va pas plaire à la jeunesse. Et nous y allons, parce que si personne ne fait rien, eh bien, les choses se perdent. Maintenant nous allons à nouveau voir ce qu'on peut continuer d'arranger. Et avec l'artisanat, eh bien nous allons voir jusqu'où nous arrivons avec le commerce ! »

Dans ce discours dynamique sur une culture locale devant se transmettre et se renouveler pour le futur, le commerce d'artisanat se trouve subordonné et destiné à finir à un moment ou à un autre. Cette dépendance au marché extérieur et l'idée d'un arrêt du tourisme et de la vente sont très souvent exprimées par les femmes, parfois de façon plus angoissée. Pour les plus anciennes, la perpétuation de la culture locale dépend d'un ensemble de choses : « malgré que ça se soit beaucoup modernisé, l'agriculture, l'artisanat, la langue, les traditions se conservent toujours. Comme les plats traditionnels, les fêtes traditionnelles, ça, ça s'est toujours maintenu. » Il semble que l'artisanat commercial soit vu comme un moyen plutôt qu'une fin, au service, par exemple, de l'éducation des générations émergentes « L'artisanat permet que le garçon étudie, se prépare et ensuite si il sait ce qu'il va faire dans le futur, mais au moins il va se préparer, en partie. » (Mercedes). Yolanda pousse aussi ses enfants à mettre les études avant l'artisanat, pensant que le phénomène n'est pas durable, car il dépend de plusieurs facteurs incertains, liés au marché :

« Parce qu'il y a beaucoup, il y a beaucoup de concurrence. Bien sûr que [notre artisanat] est unique, mais toute la communauté le travaille et plus que la communauté [...] je ne sais si c'est mon ignorance mais je pense qu'ici, ça va se terminer. [...] écoute je ne sais pas, le monde fait tellement de tours, peut-être que non. »

Cette circonspection doit être contextualisée dans l'histoire longue du village, peut-être comme le résultat du regard extérieur changeant sur leur culture qu'ont expérimenté ces femmes borucas. En effet, si les Occidentaux ayant accès au village promeuvent depuis une trentaine d'années certaines expressions culturelles locales, les plus anciens ont aussi vécu la négation de leur culture par les politiques indigénistes latino-américaines, dont les agents cherchaient à effacer les principales manifestations, comme la langue, depuis les années 1940, afin d'incorporer l'Indien à la nation, et à la « modernité » [Favre, 1996, p. 5].

Le regard changeant de la société blanche valorise actuellement l'artisanat boruca, à l'extérieur du village, en tant qu'expression d'une tradition ancestrale et d'un rapport privilégié au territoire. Les artisans influents du village sont tous en

relation avec des intermédiaires qui organisent les marchés, orientent la production et construisent la valeur symbolique des pièces pour l'extérieur.

Les entrepreneurs culturels : des intermédiaires entre innovation locale et tradition globale

De nombreux intermédiaires assurent la circulation internationale de l'artisanat. Yolanda raconte ainsi qu'elle est allée représenter le Costa Rica dans une exposition de tissus artisanaux au Venezuela, par l'entremise d'une institutrice états-unienne. Mercedes participe à des événements au Québec, aidée par une professeure française. Au niveau national en revanche, beaucoup ignorent l'existence du village et l'attrait qu'il exerce hors des frontières, y compris parmi les élites culturelles ; Martha en donne un exemple :

« Il y avait comme huit hommes de l'université du Costa Rica [...] et deux autres messieurs très importants et il se trouve qu'ils ne savaient pas [...] que nous, nous existions. »

Ainsi, la valorisation de cette expression de la culture boruca qu'est l'artisanat est venue d'agents extérieurs à la communauté. Ces derniers combinent une connaissance des habitants du village qui leur permet de participer à la définition des pièces et une mobilité internationale à travers laquelle ils leur donnent une valeur symbolique liée au statut « d'artisanat indigène ». L'artisanat local est ainsi principalement valorisé en termes de tradition et d'autochtonie, et la valeur économique des pièces semble découler de la circulation d'informations sur leur valeur culturelle. Cette valeur culturelle est légitimée au sein de discours autorisés (experts, médias, institutions, scientifiques).

La fabrique sociale de l'archaïque

Pour les tissages comme pour les masques, de nombreux intermédiaires internationaux participent au phénomène de l'artisanat boruca et à sa définition selon des critères qui semblent l'adapter à la demande présumée des acheteurs occidentaux d'un art plus indigène³. Lors de la vente encore, les valeurs symboliques semblent parfois être la première chose à s'échanger, avant la pièce en elle-même,

3. Les exemples sont nombreux de traditionalisation, comme lorsque cette artisane m'expliquait que son association n'utilisait que des teintures traditionnelles, depuis qu'une Hollandaise, à l'origine de la création de ce groupe, était venue leur montrer quelles boues utiliser pour faire ces teintures. D'autres exemples existent, comme dans l'article de J. Weil, 2001 « Un ecomuseo para San Vicente » *Herencia*, vol. 13, n° 1, p. 137-154 cité par Werrhy [2006, p. 140] qui explique comment des volontaires états-uniens des Peace Corps ont convaincu les artisans chorotegas, au nord-ouest du pays, d'orner leurs poteries de motifs précolombiens.



à travers les discours des vendeurs. Et, au-delà de la pratique commerciale, la construction de valeurs archaïques autour de la production artisanale indienne semble s'inscrire dans le sens commun, par exemple quand les médias traitent de l'ouverture d'un musée artisanal dans le village.

L'observation participante dans les boutiques d'artisanat touristique situées près des plages ou dans la capitale, qui vendent les masques et les tissages, montre que les commerçants (qui sont, là encore, souvent expatriés) construisent un discours autour du produit. Ce *laïus*, répété à chaque nouveau client, tend à exagérer l'isolement de la communauté, de manière spatiale ou encore temporelle, Boruca devient un îlot indigène perdu dans la jungle et difficilement atteignable (deux bus desservent quotidiennement le village) et des photographies ayant une dizaine d'années deviennent des témoignages antiques. Les références à la contemporanéité des acteurs sont aussi niées (l'auteur aura ainsi vainement tenté d'informer le vendeur d'une galerie que le « peintre indigène », dont les œuvres étaient présentées, était aussi professeur au collège de Boruca). De même les objets et les techniques de production sont renvoyés vers une antiquité lointaine. La représentation biaisée de l'inscription de l'autre dans le temps est un trait distinctif de la pensée évolutionniste⁴, qui peut s'exprimer dans le champ social sous la forme du primitivisme.

D'autres acteurs sociaux, par exemple les médias, participent à ce mouvement, en renforçant l'impression de continuité historique des expressions culturelles indigènes.

Par exemple dans un article sur le musée artisanal de Boruca⁵ : les descriptions ou les questions se réfèrent à l'antique, aux ancêtres, à la transmission ou au patrimoine ; le journaliste parle des « traditions artisanales héritées de leurs ancêtres et qui continuent de vivre », de « savoirs et valeurs héritées de générations en générations depuis des siècles ». Il demande : « Beaucoup de traditions se sont perdues ? » mais ne semble pas s'imaginer que des nouveautés puissent émerger, et encore moins peut-être que la forme actuelle de la production soit le résultat de coopérations entre indigènes et occidentaux. Ainsi, si la continuité historique supposée fonde l'aspect traditionnel des pièces, l'isolement social – la « pureté » culturelle – en fonde l'authenticité. Les entrepreneurs culturels construisent ainsi souvent leurs discours et leurs pratiques en prenant soin d'effacer les traces de leur intervention, afin de faire de leur « découverte » une totalité culturelle intouchée.

4. Voir à ce propos J. Fabian, 2006, « Le temps et les autres, comment l'anthropologie construit son objet », Toulouse, *Anarchasis*.

5. « Comunidad indígena abrió un espacio para exhibir su patrimonio », D. Díaz, *La Nación*, Costa Rica, 04/04/06. Repris sur le site de l'Institut Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) <http://www.iidh.ed.cr/comunidades/Diversidades>.

Innovations artistiques et valorisation commerciale

Pourtant, les pratiques liées à cet artisanat sont empreintes de dynamisme et de création, souvent au sein d'une collaboration entre les artisans et les entrepreneurs, entre le village et l'extérieur. Martha est l'une des tisseuses disposant d'un contact direct avec une intermédiaire⁶, elle décrit ainsi leur relation de travail, et les rapports entre production et marché touristique :

« La gringa qui nous achète, celle des États-Unis⁷, elle m'apporte de nouveaux modèles et chaque fois qu'elle m'apporte de nouveaux modèles j'essaie de les faire. Ainsi chaque fois nous changeons et les gens continuent d'aimer l'artisanat, chaque fois que ça change. »

Pour étudier par la suite le rôle d'un de ces entrepreneurs culturels en particulier, voici le récit, par le sculpteur le plus reconnu dans le village et au niveau national, de la redéfinition des masques borucas. Il y a une quinzaine d'années, ce dernier s'est vu offrir l'aide d'une association de développement culturel, dans le but d'améliorer et de diffuser la pratique locale, alors très minoritaire. Don Ismaël raconte ainsi la naissance de l'artisanat commercial⁸ :

« Dix ans en arrière, non, personne n'achetait rien, aucun artisanat. [question : « - Il y avait de l'artisanat ? »] Vraiment peu, parce que personne n'achetait. Et l'affaire de l'artisanat commença, il y a environ dix ans quand je fis un groupe d'enfants, ici, qui travaillèrent avec moi dix ans, n'est-ce pas, alors, ils apprirent tout ça. Nous avons eu des cours de peinture, à San José. Nous avons voyagé neuf mois, deux fois par mois, ils nous offrirent les cours, ils nous offrirent le coucher, ils nous offrirent la nourriture, pendant les neuf mois, à San José. [...] De là commença toute l'affaire de l'artisanat, ensuite, tous les gens se sont enthousiasmés, n'est-ce pas ? Regarde, même les femmes font des masques... Tous les sept sont restés, je fis un groupe de douze petits gars, sept restèrent jusqu'à la fin avec eux, sept. [...] Et ils apprirent, n'est-ce pas, et ceux-là sont ceux qui apprennent aux autres depuis. [...] Avant les masques ne valaient rien, et personne n'achetait. Après quoi, oui, ces garçons travaillaient pas mal et alors ils vendirent, certains partirent dans d'autres pays, comme par là en Europe, en Angleterre, France, Italie [...] Que de chemin ont fait les masques, aux États-Unis, Canada... Ben, une fois arrivèrent des Chinois de la Chine... Oui, regarde, des gens sont venus de partout, pour l'artisanat, les gens qui aiment l'artisanat. »

Ainsi l'artisanat s'est développé autour de lui et de ce petit groupe d'enfants (composé de certains de ses enfants et neveux), qui diffusèrent ensuite les techniques apprises.

6. Elle répartit ensuite la demande entre d'autres femmes en divisant les commandes.

7. Cette dernière vient du monde de la mode new-yorkaise.

8. Entretien le 15 décembre 2006, Boruca, Puntarenas, Costa Rica. Don Ismael est le frère de Yolanda.



Don Ismael raconte qu'une association leur a permis d'apprendre ces nouvelles méthodes, finançant un atelier dans le village, des cours de peinture à San José, les déplacements et l'hébergement du groupe. Au-delà de nouvelles techniques, les formes des masques et leur symbolique furent redéfinis avec ces bienfaiteurs, qui emmenèrent les petits artisans et leur maître au musée et au parc zoologique pour étudier les animaux et leurs pelages, afin d'apprendre de nouveaux motifs. Les masques vendus sont ainsi pour la plupart peints, arborant la fourrure du jaguar ou la peau de serpent, d'autres représentent la nature sauvage, arbres, animaux, autour d'une petite figure indienne. Ceux-ci sont justement nommés « les écologiques » par leurs fabricants, car ils répondent à une demande occidentale, celle d'un Indien proche et protecteur d'une nature préservée, idéalisé par certains discours et acteurs écologistes.

Don Ismael explique :

« Les gens apprécient beaucoup ce qui s'est inventé maintenant. Ça s'est inventé à San José. [question : « – Ça quoi ? »] – Le changement. Le changement, n'est-ce pas, cette peinture a été apprise à San José, l'utilisation, la technique, manier, où on peint cette couleur. Mélanger les peintures aussi, bon, faire une couleur à partir d'autres. »

Ainsi, les masques ne servaient auparavant qu'au *juego de los diablos*, ils étaient alors, selon Don Ismael « mal faits [et] ne nécessitaient pas d'outils, seulement un vieux couteau ». Des innovations dans les techniques, les thèmes et les usages ont été réalisées dans le cadre d'une valorisation externe de la production.

« On n'en avait pas besoin pour le commerce et ça s'est changé maintenant en un commerce, n'est-ce pas, ce sont ces gens qui lui ont donné sa valeur, nous avons mis un prix, ce sont les gens qui continuent de valoriser le travail. »

La structure qui a participé à l'élaboration des nouveaux masques est une association culturelle basée au Costa Rica, dont le directeur est un artiste européen. Deux artistes *designers*⁹ en artisanat ont été chargés d'enseigner les nouvelles techniques et les nouveaux motifs au groupe. Au-delà de la valeur commerciale, cette nouvelle production sera ensuite manipulée comme ressource symbolique par l'entrepreneur culturel et son association. C'est vers le champ de la construction identitaire et touristique de la région centramérique, entité politique naissante, qui offre de nouvelles opportunités aux professionnels de la culture par une forte demande de patrimoine et d'images identifiantes, que s'oriente la stratégie de l'association.

9. « Buenas prácticas de gestión de turismo cultural », ministère espagnol de l'Industrie, du Tourisme et du Commerce, 2004.

Un patrimoine pour la nouvelle région

« La région choisie est, par définition, un espace subjectif. Elle est construite à partir de représentations symboliques opérant la synthèse entre des données immédiates, un passé réinventé, un futur désiré. Elle dessine un nouvel espace de mobilisation pour l'action, elle offre des ressources, elle légitime des pratiques, elle structure des stratégies. Elle constitue un enjeu, d'autant plus fort que la construction symbolique est stimulée par les ambitions bien réelles de quelques-uns pour la captation des ressources, matérielles et immatérielles¹⁰. »

Les nouvelles unités politiques et les nouveaux marchés ouverts qui apparaissent au sein de la globalisation constituent en effet de nouveaux espaces de mobilisation et structurent des stratégies pour la captation de ressources « matérielles et immatérielles ». La « construction symbolique » elle-même de la nouvelle région offre des opportunités, si l'on admet que cette dernière se nourrit de stratégies identitaires telles que la patrimonialisation et les traditions inventées pour se légitimer.

Dans le cas qui nous occupe, c'est le Système d'Intégration Centraméricain (SICA) qui a été mis en place dans les années 1960 sous la forme d'une zone d'intégration économique. Freiné par les guerres civiles et les dictatures durant les deux décennies suivantes, ce processus a été réactivé à la fin des années 1980 dans l'objectif d'une intégration politique, notamment à la demande des bailleurs internationaux. En décembre 1991, cinq pays (Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras et Nicaragua) souscrivent au Protocole de Tegucigalpa, qui fonde le SICA. Trois autres membres viendront s'y ajouter par la suite : Panama, Belize et la République Dominicaine. Des secrétariats distincts travaillent au sein du SICA aux intégrations politiques, économiques, éducatives, culturelles, environnementales et de développement, sociales et enfin touristiques.

Parmi les collaborations institutionnelles de l'association de l'entrepreneur culturel, outre les instituts de tourisme du Honduras, du Nicaragua et du Costa Rica, on trouve des organismes du SICA telles que la Coordination Éducative et Culturelle Centraméricaine (CECC), la Commission Centraméricaine de l'Environnement et du Développement (CCAD) et le Secrétariat Technique du Conseil Centraméricain du Tourisme (ST-CCT)¹¹. L'association se déclare ainsi « de projection régionale », et se donne pour objectif de « développer une méthodologie pour le renforcement et la production artistique multiculturelle dans le contexte centraméricain ». Elle travaille dans les champs de « la gestion culturelle et [de] l'intégration culturelle régionale »¹². Selon le responsable de l'association,

10. Marie-Claude Smouts, *La région comme nouvelle communauté imaginée ?*, 1997.

11. <http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric02a07.htm>, consulté le 15/05/07.

12. http://portal.unesco.org/culture/fr/ev.php-URL_ID=20855&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, consulté le 15/05/07.



celle-ci est en fait née à la suite du projet réunissant artisans borucas et *designers*, en 1995, et se donne maintenant pour fonction de «favoriser une autoconscience régionale multiculturelle au moyen du dialogue artistique et social entre tradition et contemporanéité»¹³. Ces propositions répondent en fait directement aux demandes du système d'intégration centraméricain en termes d'identité culturelle communautaire, identité que les entités politiques construisent par le biais des processus de construction du patrimoine.

Les patrimonialisations d'hier et d'aujourd'hui

Les pratiques de l'association culturelle s'inscrivent donc dans ce contexte d'intégration régionale et répondent à la demande politique d'intégration culturelle qui en émane. En effet, les promoteurs de l'intégration institutionnelle souhaitent l'étayer par la construction d'une communauté de valeurs¹⁴. Les principes fondamentaux du Système d'Intégration Centraméricain font ainsi mention d'une «identité centraméricaine» et d'une «solidarité centraméricaine», qui seraient l'«expression de sa profonde interdépendance, de ses origines et destin communs»¹⁵. Son secrétaire général lui-même, dans un discours qui annonce, entre autres, des mesures visant à «réveiller un sentiment d'appartenance à un espace géographique particulier», appelle à un «centraméricanisme actif» comme «un projet des centraméricains» devant «[exister] à l'intérieur de chacun [d'entre eux]» afin «d'affronter les défis d'un monde globalisé».

Cette volonté de produire un «sentiment de conscience régionale»¹⁶ montre que, tout comme les nations modernes du XIX^e siècle, la région se pense comme une «communauté politique imaginaire et imaginée», au sens où ses membres ne pourront jamais tous se rencontrer «bien que dans l'esprit de chacun, vive l'image de leur communion» [Anderson, 1996, p. 19]. Et tout comme ces nations alors naissantes, la nouvelle unité politique va utiliser des «traditions inventées», dont l'historien Eric Hobsbawm explique qu'elles «établissent ou symbolisent la cohésion sociale ou l'appartenance à des groupes, des communautés réelles ou artificielles» et qu'elles «établissent ou légitiment des institutions, des statuts ou des relations d'autorité» [Hobsbawm, 2006, p. 20]. Les traditions inventées utili-

13. http://www.idrc.ca/en/ev-7301-201-1-DO_TOPIC.html, consulté le 15/05/07.

14. Ainsi la Commission européenne finance un programme d'appui à la société civile centraméricaine. Les penseurs de l'intégration européenne notent le risque d'un décalage «entre communauté morale [comme la communauté de croyances, d'attitudes, de schèmes de pensée, de valeurs partagées entre individus d'une même appartenance sociale historique ou culturelle] et communauté légale [comme le cadre d'applicabilité des mesures de politiques publiques applicables à la collectivité des ressortissants]» [Ferry, 2006, p. 384].

15. <http://www.sica.int/sica/principios.aspx?IdEnt=401>.

16. «Día de la Integración Centroamericana», brochure, SG-SICA, 2006.

sent « l'histoire comme source de légitimation de l'action et comme ciment de la cohésion du groupe » [*ibid.*, p. 23]. L'anthropologue Nestor Garcia-Canclini, qui étudie ces mouvements culturels tels qu'ils se manifestent dans l'Amérique latine contemporaine, souligne ainsi que « le patrimoine historique est un scénario clef pour la production de la valeur, l'identité et la distinction des secteurs hégémoniques modernes » [Garcia-Canclini, 1990, p. 186]. Pour s'instituer, la nouvelle force politique régionale va donc utiliser la mise en scène culturelle, afin de simuler que son organisation sociale, arbitraire¹⁷, est ainsi et ne peut pas être autrement [*ibid.*, p. 185]. La patrimonialisation remplit ce rôle de transformation du passé en tradition pour le présent, « pour légitimer leur hégémonie les modernisateurs doivent persuader leurs destinataires que – en même temps qu'ils renouvellent la société – ils prolongent des traditions partagées » [*ibid.*, p. 157].

Au sein du SICA, c'est à la CECC (Coordination Éducative et Culturelle Centraméricaine¹⁸) qu'est dévolu le rôle de construction d'un patrimoine historique régional. Sa mission est ainsi de promouvoir et de développer « l'Intégration Régionale Centraméricaine dans les domaines de l'Éducation et de la Culture », afin de « rendre réelle la vision défendue dans le processus centraméricain d'intégration »¹⁹. Pour faire de la région une valeur commune et légitime pour les citoyens des différents pays du SICA, les politiques culturelles de la Coordination proposent de « mettre en avant et de valoriser leur patrimoine culturel ». Parmi les projets du Plan Stratégique Régional Culturel 2005-2009, on trouve ainsi « l'écriture de l'Histoire de l'Isthme Centraméricain » ou encore la « Série Cultures Populaires Centraméricaines » qui doit rendre propice « le sauvetage et la diffusion d'éléments constitutifs de l'imaginaire régional ». De même, des « Réseaux de musées » doivent être les « instruments immédiats de la connaissance du Patrimoine et [de son] accessibilité à la population »²⁰.

17. Une organisation politique, étant par définition le fruit d'un choix, est nécessairement arbitraire, par opposition à l'« évidence » ou la « nature » qui ont pour fonction de construire les discours traditionalistes. Garcia-Canclini parle de la « naturalisation » de la barrière entre inclus et exclus ; pour la région imaginée du SICA, la présence de la République Dominicaine et l'absence d'Haïti dans l'organisation constituent l'exemple d'un choix politique délibéré pour un territoire qui se veut un espace géographique intégré.

18. L'un des partenaires institutionnels de l'association culturelle, voir *supra*.

19. Plan Estratégico Regional de Cultura 2005-2009. CECC.

20. Garcia-Canclini note à ce propos que « beaucoup de musées reprennent le rôle qu'on leur donna au XIX^e siècle, quand ils furent ouverts au public, complétant l'école, pour définir, classer et conserver le patrimoine historique, relier les expressions symboliques capables d'unifier les régions et les classes d'une nation, ordonner la continuité entre le passé et le présent, le propre et l'étranger. » [Garcia-Canclini, 1990, p. 166].



Une représentation du patrimoine centraméricain

C'est dans la perspective de ce programme de production et de diffusion d'une culture commune centraméricaine que j'analyserai la mise en place par l'entrepreneur culturel et la réception sociale d'une exposition intitulée : « Visages, diables et Animaux, les masques dans les fêtes centraméricaines ». L'exposition a mis en scène des œuvres borucas parmi des centaines de pièces venues de sept des huit pays prenant part au SICA (Guatemala, Belize, Honduras, Salvador, Nicaragua, Costa Rica et Panama). Présentée aux Musées de la Banque Centrale du Costa Rica, à San José, elle est un moyen pour l'association de construire un patrimoine historique centraméricain homogène, grâce à la mise en scène d'éléments culturels présentés comme authentiques. La cohérence donnée à l'échantillon permet de délimiter un espace géographique pour la région et d'y attacher une profondeur temporelle réifiée en tradition, ces deux dimensions devant légitimer l'essence d'une identité centraméricaine. La construction circonstanciée de ce patrimoine historique suit l'objectif de l'association : « nous reconnaître et nous respecter dans la diversité culturelle qui nous caractérise comme région »²¹.

Cette reconnaissance d'une culture régionale passe par la diffusion d'informations sur l'exposition. L'idée d'une unité géographique et culturelle légitime est alors reprise dans les médias. Sur un site Internet, on peut lire : « Plus de deux cent cinquante masques authentiques, venus de tous les recoins de l'Isthme Centraméricain, forment une brillante exposition temporaire que nationaux et touristes pourront visiter ». Le texte explique ensuite que le visiteur expérimentera « la diversité culturelle centraméricaine » à travers ces pièces, survivances de « la cosmovision indigène mésoaméricaine »²². De même, à l'occasion de la publication du catalogue de l'exposition, un article dans le grand quotidien costaricien *La Nación* titre : « Les masques aident à mieux connaître l'isthme ». La directrice du musée y explique : « c'est la première grande publication autour des masques et de la richesse humaine culturelle et humaine [sic] que renferme l'isthme ». Le journaliste ajoute que ce livre « aide à mieux connaître la Centramérique, à travers la richesse que recèlent les beaux et énigmatiques masques, utilisés lors des fêtes et danses traditionnelles de l'isthme »²³. Le directeur de l'association culturelle, propriétaire de la plus grande partie de la collection, y est nommé « Expert dans les expressions des cultures populaires centraméricaines ». Dans un troisième article, ce dernier explique au journaliste qu'il existe un « risque pour la conser-

21. http://www.idrc.ca/en/ev-7301-201-1-DO_TOPIC.html.

22. <http://n42005.agendadelturismo.com/index.php?module=ContentExpress&func=display&ceid=53&POSTNUKESID=eb811f4c81b911bd1946b1104ec5605b>, consulté le 07 mai 2007. Le site est « un portail centraméricain spécialement conçu pour l'exposition et la commercialisation de biens et de services touristiques pour les marchés européens. »

23. http://www.nacion.com/lm_ce/2006/julio/05/aldea4.html, consulté le 07 mai 2007.

vation de ces traditions culturelles de beaucoup de peuples et c'est l'influence d'activités économiques qui veulent changer la forme et l'esthétique de celles-ci pour répondre à des intérêts commerciaux»²⁴.

C'est ainsi que la circulation d'informations sur les masques, légitimées dans le champ social par différents procédés (par exemple le statut d'expert, repris dans un quotidien national) construit la valeur d'authenticité de ces pièces. Ici, l'esthétique doit à tout prix être préservée des activités économiques et des intérêts commerciaux, afin d'assurer la conservation de ces traditions culturelles ; le masque boruca doit être pensé, une fois encore, comme une production culturelle pure et intouchée.

La définition contemporaine du mot « authentique » comme synonyme de sincère, naturel, non affecté, ne date que du début du XIX^e siècle, elle prend alors une perspective romantique. Dans l'usage classique, c'est la qualité de quelque chose qui fait loi. La racine grecque *αυθεντικός* signifie même « qui consiste en un pouvoir absolu »²⁵. Placée dans le contexte de l'institution d'une nouvelle norme politique, la mise en scène du patrimoine historique par l'entrepreneur culturel et la construction d'une valeur d'authenticité autour des masques borucas apparaissent comme un mécanisme d'invention de traditions circonstancié.

Une image pour le monde

Deux versions de cette exposition, nommées « hommes, diables et animaux » et « Joyaux de la diversité » furent présentées au Festival International des Arts du Costa Rica, dans l'Atrium de la Banque mondiale à Washington et Paris, à l'Institut Ibéroaméricain de Berlin ou encore au Centre King Juan Carlos of Spain de l'Université de New York, avant même qu'elle ne soit montrée aux Musées de la Banque centrale du Costa Rica. Par la circulation de l'exposition, l'association revendique la « création de produits muséographiques et de communication de standard international pour la promotion de la région ». Cette frontière identitaire à laquelle la patrimonialisation donne une substance n'a pas qu'un bord interne, et la représentation de la région centramérique par le biais de sa diversité culturelle s'est même construite dans un premier temps à l'extérieur de celle-ci.

Une identité centraméricaine pour le tourisme

L'Amérique centrale se trouve confrontée à l'ouverture des marchés et à l'affaiblissement des États impliquant la nécessité de capter les flux transnationaux qui traversent son territoire, dans le cadre d'une compétition avec d'autres

24. « Exposición de máscaras centroamericanas "Diablos" y "animales" invadirán los museos del Banco Central », M. Molina Bustos, *La prensa libre*, 3/09/05.

25. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, 1950, Paris, Hachette, p. 308.



offres sur un marché mondialisé. Dans le développement touristique projeté, la région se pense et s'organise comme un tout : « la Centramérique comme une importante destination touristique intégrée, accessible et attractive pour les marchés internationaux »²⁶. La région doit se doter d'une image pour se représenter sur le marché touristique. Dans cette perspective, la stratégie de marketing territorial prend en compte et recompose les éléments identitaires locaux, afin de créer un contenu signifiant pour cette image. C'est aussi dans ce sens qu'on peut appréhender la célébration de la diversité culturelle par la Coordination Éducative et Culturelle Centraméricaine (CECC) comme une « extraordinaire source d'identité, de créativité et de valeurs »²⁷. Le Plan Stratégique Régional de la Coordination le souligne clairement : « en termes de communication et d'identification, les contenus culturels sont l'unique référent réellement singulier dans l'image et la projection d'un territoire ». Les discours institutionnels font généralement référence à la culture dans le sens du développement économique, par le biais de la mise en tourisme. Dans le SICA, c'est d'abord de ce point de vue que la culture est abordée²⁸. Sans qu'il y soit toujours fait directement référence, les discours politiques (par exemple à la Banque mondiale ou à l'UNESCO), qui préconisent une sauvegarde par un développement durable du patrimoine, augurent essentiellement de sa mise en représentation à des fins touristiques.

Le patrimoine tel qu'il est construit par l'entrepreneur culturel peut ainsi avoir différents usages selon les contextes. Les valeurs qui sont projetées sur l'objet masque varient alors, parfois jusqu'à la contradiction. Ainsi, le discours de préservation des traditions culturelles de l'influence commerciale s'accorde mal avec l'affirmation, par la même association de « l'inéluctable et nécessaire entrée de produits culturels sur le marché » et « la nécessité d'assumer l'interaction des productions culturelles avec le phénomène touristique »²⁹. Le projet de soutien à la pratique des artisans borucas, « Masques Borucas/Masque Centraméricain », a en effet été présenté comme une des « Bonnes pratiques de gestion du tourisme culturel » dans une publication du Ministère de l'Industrie, du Tourisme et du Commerce Espagnol. Dans le cadre d'une stratégie de « mise en valeur de la diversité culturelle », l'association n'hésite pas à revendiquer « son amélioration comme attrait et signal d'identité dans l'industrie touristique »³⁰. De la représen-

26. CCAD, Programme d'Action Régionale pour le Développement du Tourisme, 1996.

27. Plan Estratégico Regional de Cultura 2005-2009, CECC.

28. « Nous tentons d'inclure plus fortement la culture comme axe transversal et prioritaire dans le Système d'Intégration Centraméricain pour le tourisme comme pour les initiatives concernant l'amélioration du développement socioéconomique de la région... ». Déclaration de San José, SICA, [Costa Rica, 2000].

29. <http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric02a07.htm>, consulté le 15/05/07.

30. *Buenas prácticas de gestión de turismo cultural*, ministère espagnol de l'Industrie, du Tourisme et du Commerce, 2004.

tation d'un patrimoine pour soi, le masque devient, dans le cadre du tourisme, un signe pour l'extérieur. Ce faisant, les acteurs le mobilisant lui donneront une valeur différente. Le travail de l'association reste en revanche cohérent dans sa projection régionale.

Un patrimoine écologique et économique

La mise en scène des cultures indiennes comme référent pour le marché touristique prend la forme de l'expression d'un lien privilégié à la nature, qui permet de jouer sur le patrimoine culturel autant qu'écologique. Encore une fois, les caractéristiques fantasmées des populations autochtones sont exagérées par l'entrepreneur culturel, pour créer des valeurs symboliques à l'usage des institutions.

Au niveau de la région centramérique, le patrimoine mêle nature et culture. Il est construit à travers les textes comme nécessaire à sauvegarder, comme un attrait touristique et un symbole pour la communication internationale. La CECC se propose d'«encourager les diverses expressions culturelles, en particulier celles qui sont propices à une relation d'harmonie avec l'environnement». La Commission Centraméricaine de l'Environnement et du Développement (CCAD) présente, quant à elle, le Couloir Biologique Mésoaméricain³¹, comme une plate-forme d'aménagement du territoire et des ressources naturelles «qui pointe la préoccupation pour la diversité culturelle comme un aspect fondamental». Les deux patrimoines à préserver sont directement comparés : «Nous avons progressé et donné l'exemple avec notre patrimoine naturel. Il est temps d'assumer le patrimoine culturel avec une égale clarté.» Les deux aspects sont plus confondus encore dans le programme de développement d'un tourisme «conservant et profitant des valeurs socio-culturelles et écologiques de la Centramérique», valeurs qui doivent constituer «un des avantages comparatifs de la région en terme d'attraction touristique internationale³².» Ainsi, parmi les «éléments naturels et culturels de grande importance et envergure qui constituent un énorme potentiel touristique régional», sont cités «les sites archéologiques d'importance mondiale et l'existence de cultures vivantes qui conservent des traditions et coutumes préhispaniques».

On comprend comment le travail de l'association culturelle, dont la CCAD a été un partenaire, peut s'inscrire dans cette recherche d'un patrimoine mêlant diversité naturelle et culturelle. Dans ce contexte particulier, la valeur traditionnelle est moins nécessaire, et les innovations peuvent être mises en avant. Dans

31. La Commission Centraméricaine pour l'Environnement et le Développement (CCAD) définit le Couloir Biologique Mésoaméricain comme «un espace géographique délimité qui fournit une connection entre des paysages, des écosystèmes et des habitats, naturels ou modifiés et assure le maintien de la diversité biologique et des processus écologiques et évolutifs», «Proyecto para la consolidación del Corredor Biológico Mesoamericano», CCAD-PNUD/GEF, 2002.

32. CCAD, Programme d'Action Régionale pour le Développement du Tourisme, 1996.



le rapport «Bonnes pratiques de gestion du tourisme culturel» du ministère du Tourisme espagnol, l'association écrit que la «revalorisation du patrimoine culturel intangible» passe par «l'appropriation dans la communauté de nouvelles capacités techniques proches des aptitudes propres de la taille de bois traditionnelle pour son application dans la création de produits innovants». Pourtant, si la pureté culturelle et la profondeur temporelle ne sont pas revendiquées, une autre valeur est construite dans cette relation particulière au patrimoine que constitue la mise en place du marché touristique. On peut ainsi lire : «il a été développé un sous-produit spécialement orienté vers le marché touristique : la production des masques appelés "écologiques" car ils utilisent des thèmes décoratifs inspirés par la richesse naturelle locale³³». Si cette présentation des événements consent à montrer certaines choses, elle en cache d'autres, puisque la «richesse naturelle» a été observée au parc zoologique³⁴. C'est une autre authenticité qui est construite, spatiale cette fois plutôt que temporelle. À d'autres occasions dans le texte, la proximité de la pratique artisanale avec la nature locale et sa durabilité par rapport au milieu seront exagérées ou mises en scène. Le nouveau modèle de masque développé par les artisans et les *designers* répond à une demande sociale de diversité culturelle et naturelle, avec son visage indien entouré d'une nature luxuriante. J'analyse ce procédé comme la construction d'une valeur d'autochtonie, qui symbolise la profondeur du rapport d'un groupe à un territoire³⁵. L'ancrage politique de l'institution régionale sur le territoire qu'elle administre passe par la mise à produire de ces derniers. Ainsi le tourisme culturel, autant que l'écotourisme, permet de faire entrer dans un marché en réseaux les communautés isolées et les terres non cultivées. Le processus présente ainsi une opportunité politique autant qu'économique en permettant d'affirmer une souveraineté sur des territoires qu'il participe à inventer³⁶.

33. *Buenas prácticas de gestión de turismo cultural*, ministère espagnol de l'Industrie, du Tourisme et du Commerce, 2004.

34. Lors d'entretiens plus récents, j'ai appris que certaines espèces montrées aux artisans par les *designers* de l'association ne font pas partie du milieu naturel costaricien, même dans son état le plus préservé.

35. Ces réflexions s'appuient sur la comparaison historique avec une autre période d'accélération des échanges et de formalisation de nouvelles unités politiques que furent les constructions nationales au XIX^e siècle. Les autochtones d'alors, les populations paysannes, virent leurs cultures réinventées par les *folkloristes*. Voir à ce propos Anne-Marie Thiesse, «Les identités nationales, un paradigme transnational», in A. Dieckhoff, C. Jaffrelot (dir.), *Repenser le nationalisme*, Paris, Presses de Science Po, 2006.

36. Ainsi l'institution régionale a développé plusieurs routes touristiques entre les différents pays de la zone.

Conclusion

L'exemple des masques borucas et de leurs usages à des fins de patrimonialisation culturelle a permis d'esquisser une réflexion sur un type d'acteurs sociaux ayant une importance toute particulière dans les processus de transformation identitaire qui ont cours dans l'actuelle globalisation des échanges. L'ouverture au marché touristique d'une localité indienne ouvre de nouvelles opportunités de développement, ponctuellement, mais pose la question d'une essentialisation de la culture depuis l'extérieur. Historiquement, ce regard dominant sur la culture locale est changeant, voire ambivalent, mais la capacité de compréhension et d'adaptation des acteurs autochtones reste forte. L'une des caractéristiques des discours sur le patrimoine culturel semble être la prophétisation de la disparition imminente des éléments sociaux mis en patrimoine. Bien au contraire, il semble qu'une demande d'archaïsme sous-jacente et toujours renouvelée traverse nos sociétés, et que divers mécanismes et acteurs se chargent d'y répondre. Cette demande de tradition est prise en charge par des entrepreneurs culturels, qui recomposent des expressions culturelles autochtones. Les items identitaires ainsi produits ne semblent pas se constituer pleinement en tradition chez ceux qui les produisent, mais la valeur symbolique de tradition est ensuite construite à l'extérieur, pour l'usage de la société blanche. Plus particulièrement, les valeurs d'authenticité culturelle et d'autochtonie comme expression d'un rapport privilégié au territoire servent pour l'intégration centraméricaine et pour sa projection touristique, deux niveaux de réalité qui ne semblent pas devoir être opposés tant la constitution d'une identité pour soi est nécessairement sanctionnée par le regard de l'autre.

Dans le cadre de la multiplication des échanges, les phénomènes de construction identitaire émergent du besoin de se distinguer, selon de nouvelles catégories normalisées, pour la représentation et la communication des unités politiques et économiques entre elles. Ces nouvelles codifications identitaires contribuent à produire de nombreuses innovations culturelles, par la circulation de personnes et de savoirs en même temps que des discours sur la sauvegarde de la tradition et la célébration du local. Dans une perspective constructiviste, il apparaît cependant de plus en plus clairement, même en regardant vers le passé de nos sociétés, que le concept de tradition « est une conséquence logique des théories de la modernité » [Amselle, 2008, p. 192].



BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE Jean-Louis, « Retour sur "l'invention de la tradition" », *L'Homme*, 185-186, 2008, p. 187-194.
- ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national, réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996.
- CUNIN Elisabeth, RINAUDO Christian, « Visites guidées et marketing de la différence à Cartagena de Indias (Colombie) », *Espaces et sociétés*, n° 135, 2008, p. 137-156
- FAVRE Henri, *L'indigénisme*, Paris, PUF, 1996.
- FERRY Jean-Marc, « Question européenne et intégration nationale », in DIECKHOFF Alain, JAFFRELOT Christophe (dir.), *Repenser le nationalisme*, Paris, Presses de Science Po, 2006.
- GARCIA-CANCLINI Nestor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.
- HOBBSBAMW Eric, « Introduction. Inventer des traditions », in HOBBSBAMW Eric, RANGER Terence (dir.), *L'invention de la tradition*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006.
- SMOUTS Marie-Claude, « La région comme nouvelle communauté imaginée ? », in LE GALÈS Pierre, LEQUESNE Christian (dir.), *Les paradoxes des régions en Europe*, Paris, La Découverte, 1997.
- STONE Doris, *The Boruca of Costa Rica, Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, Cambridge, 1949.
- WHERRY Fred, « The nation-state, identity management, and indigenous crafts », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 29, n° 1, 2006, p. 124 -152.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Après avoir été longtemps déconsidérées, les cultures indigènes d'Amérique latine font aujourd'hui l'objet d'un intérêt dont certaines localités peuvent profiter. Le village de Boruca se développe ainsi grâce à l'artisanat et vit au rythme des flux touristiques. Les promoteurs occidentaux de cet artisanat mettent en scène ce symbole d'authenticité et d'autochtonie dans divers contextes, pour la construction d'une nouvelle communauté politique imaginée et sa promotion touristique.

Las culturas indígenas de América Latina han sido mucho tiempo desdeñadas, pero ahora son vistas de un modo positivo que puede ser una oportunidad de desarrollo por ciertas localidades. La comunidad de

Boruca trabaja así artesanía y vive gracias al turismo. Los intermediarios blancos que participan a la construcción de la artesanía, lo utilizan después de diversos modos como símbolo de autenticidad y de autoctonidad, en la constitución de una nueva comunidad política imaginada y su representación en el mercado turístico.

If indigenous cultures of Latin America have been criticized during decades, they now arise an interest which is an opportunity for some localities. This way, the Boruca community is developing itself by selling touristic handcraft. White cultural entrepreneurs, who have been taking part in designing this production, now use it as a symbol of authenticity and autochthony in various arena, for the constitution of a new imagined political community and its representation in the tourism market.

MOTS CLÉS

- tourisme
- Costa Rica
- artisanat
- économie touristique
- patrimonialisation
- régionalisation

PALABRAS CLAVES

- turismo
- Costa Rica
- artesanía
- economía turística
- patrimonialización
- regionalización

KEYWORDS

- tourism
- Costa Rica
- handcrafts
- touristic economy
- patrimonialisation
- regionalisation

Mónica Martínez Mauri*

El tesoro de Kuna Yala. Turismo, inversiones extranjeras y neocolonialismo en Panamá

En 1979 el antropólogo jesuita Ricardo Falla publicaba un excelente trabajo sobre el tesoro de San Blas. En aquel entonces el territorio costero e insular que ocupan unos aproximadamente 32 446 kunas¹ panameños, se denominaba comarca de San Blas. No fue hasta 1998 que este territorio indígena autónomo pasó a ser denominado Kuna Yala². Si no fuera por este pequeño cambio léxico, el título del trabajo de Falla sería totalmente actual, pues el tesoro al que se refería Falla todavía sigue existiendo y no ha sido profanado por inversores ni extranjeros ni nacionales. Los kunas, a pesar de las presiones externas que han recibido durante tres décadas, han conseguido protegerlo y mantenerlo bajo su control. El tesoro al que se refería Falla no es ningún mineral precioso, es el atractivo turístico del territorio kuna patrimonializado, es decir, convertido en un lugar enaltecido por su valor como testimonio de un pasado y una realidad natural y cultural que deben ser tenidos

* Universitat de Lleida et Universitat Autònoma de Barcelona. Este texto es resultado de una investigación realizada con el apoyo de la SENACYT (Secretaría Nacional de Ciencia y Tecnología de Panamá), proyecto CID07-009 «Estudio Estratégico del Turismo en Kuna Yala (Panamá)».

1. Según el censo 2000, Contraloría de la República de Panamá (2000), los kunas son 61 707 y constituyen el segundo grupo indígena del país.
2. Este cambio de denominación se oficializó con la Ley 99 del 23 de diciembre de 1998, aprobada por el Gobierno panameño a petición de las organizaciones indígenas.

presentes y entregados en legado al futuro. Este patrimonio, construido por las presiones externas, consiste en un territorio situado fuera del área de influencia de los huracanes y terremotos, conformado por 200 km de costa, arrecifes coralinos y unos 400 islotes esparcidos por el litoral atlántico. Un auténtico paraíso paisajístico. El único lugar del Caribe que ofrece un paisaje típicamente polinesio: pequeñas islas cubiertas de fina arena blanca, pobladas de cocoteros y frecuentadas por unos amables indígenas. En definitiva, un auténtico paraíso terrenal para los turistas.

La mayoría de visitantes que llegan a la región a bordo de veleros, cruceros, o para pasar unos días en los hoteles o cabañas kunas, quedan encantados con el lugar. Perciben Kuna Yala como una tierra virgen, salvaje y al mismo tiempo primitiva. Les cuesta entender que esos islotes tan bellos, con arena blanca y cocoteros, no sean espacios naturales, sino el resultado del trabajo de varias generaciones de hombres y mujeres kunas. Sin su esfuerzo los islotes estarían cubiertos por manglares, repletos de mosquitos y serían, por lo tanto, inaccesibles. El paisaje que contemplan los turistas no es nada más ni nada menos que un espacio transformado por los kunas desde mediados del siglo XIX cuando decidieron explotar el cultivo del coco en las islas cercanas a la costa. Por lo tanto, el lugar, aunque para algunos turistas se asemeja a una *terra nullis*, es el hogar y el espacio de subsistencia de un pueblo indígena autónomo y combativo.

Los kunas ya hace tiempo que no son indiferentes a estas representaciones de su territorio. Son conscientes del atractivo que tienen las islas y arrecifes para los visitantes y las empresas turísticas. Saben que viven en un lugar que algunos pretenden museizar y escuchan a los que les dicen que si explotaran turísticamente su entorno pronto serían ricos, pero no quieren renunciar completamente a su modo de vida, a su autonomía y al control que hoy ejercen sobre su territorio. Por este motivo no están dispuestos a entregar su tesoro a ningún *waga* (no indígena de la sociedad nacional) o *merki* (extranjero).

Como decía un poco más arriba, la región ha cambiado de nombre, pero el tesoro continúa intacto. Aunque los intereses externos han intentado conquistar el oro de Kuna Yala desde los años 1970, los kunas siguen controlando el turismo en su territorio. En este artículo me propongo comparar dos momentos de la historia reciente de Kuna Yala, los años 1970 – marcados por las reformas torrijistas y los grandes proyectos de desarrollo nacional – con la actualidad que dicta la ampliación del canal, la inversión extranjera y los grandes proyectos turísticos, con el objetivo de reflexionar sobre el éxito de la resistencia kuna a los proyectos turísticos y la internalización de las políticas de patrimonialización impulsadas desde el exterior. El primer momento histórico al que me referiré, el de los años 1970, es relevante porque significó un antes y un después en la historia del turismo en Kuna Yala y Panamá. Fueron años de promoción turística, macroproyectos y conflictos por la intromisión del gobierno en la comarca. El segundo,



la actualidad, se asemeja a los años 1970 por ser un momento de grandes cambios, pero en el que, a diferencia del pasado, el gobierno juega un papel muy secundario, pues se erige como simple garante de las inversiones privadas. Panamá, ahora soberano sobre el canal, vive un período de gran expansión económica. Atrás quedaron los años de crisis y pesimismo, hoy Panamá parece dispuesto a conquistar los corazones de miles de turistas norteamericanos y europeos que buscan un destino exótico, seguro y asequible. Un destino en el que Kuna Yala es una parada obligatoria. Y un destino que, a diferencia de los años 1970, es promovido por los mismos kunas. La comparación de estos momentos de expansión económica nos permitirá entrever si, tal y como afirmaba Edward Bruner, «el colonialismo... y el turismo... nacieron juntos y son parientes» [Bruner, 1989, p. 11], así como mostrar los efectos de las políticas de patrimonialización sobre el desarrollo del turismo étnico – entendido este como el modelo turístico que combina la motivación para el viaje con el descubrimiento de las cosas y el conocimiento de las personas [Graburn, 1983] – durante las últimas tres décadas.

El tesoro de San Blas

El 10 de octubre de 1968 el golpe del general Omar Torrijos Herrera supuso una gran ruptura en la historia de Panamá. El gobierno revolucionario de Torrijos quería construir un estado fuerte a partir de reformas estructurales, como la agraria de 1969 a 1973, un nuevo código del trabajo en 1972, la nacionalización de la energía, de las telecomunicaciones y la creación de empresas estatales. El sector turístico pronto se convirtió en una pieza clave de este proyecto político. Tras el golpe se cambió el gerente del Instituto Panameño de Turismo (IPAT)³ nombrando a un militar, el Teniente Coronel Manuel de J. Quijano, se agilizó su funcionamiento⁴ y se aumentó el subsidio estatal con tributos turísticos. A partir de los años 1970, el IPAT se fue consolidando como la entidad gestora del turismo en el país, empezó una etapa de tecnificación (estadísticas del turismo, promoción, estudios, etc.), se construyó un centro de convenciones, se restauró la zona antigua de Panamá (Casco Antiguo), se formaron técnicos en el extranjero y se creó una ley para las agencias de viajes (Ley 73 de 1977) [Díaz Suárez, 2005, p. 36]. Dentro de este programa de tecnificación del IPAT se elaboraron varios estudios que empezaron a interesarse en el tesoro inexplorado de los kunas. En agosto de 1970 el IPAT presentó un documento de trabajo titulado «potencial de la industria del turismo» en el que se señalaban 4 áreas de desarrollo del turismo: Ciudad de Panamá, Archipiélago de las Perlas, Playas del litoral pacífico

3. El 1960, mediante el Decreto Ley 22 del 15 de septiembre, se creó el actual Instituto Panameño de Turismo (IPAT).

4. Cf. Decreto de gabinete del 27 de noviembre de 1968.

y Archipiélago de San Blas. El mismo año la Dirección Nacional de Planificación y Administración de la presidencia dedicó un apartado de la estrategia para el desarrollo nacional (1970-1980) al turismo y señaló Kuna Yala, entonces denominada San Blas, como una de las áreas de mayor interés turístico por la cultura indígena y el paisaje [Falla, 1975, p. 43]. En este momento de consolidación de la imagen turística del país, los kunas, sus islas y sus artesanías fueron patrimonializados, pues se convirtieron en la imagen de marca del IPAT y en el principal atractivo turístico del país sin quererlo.

Hasta ese entonces, a pesar de que en los años 1930 empezaron a llegar cruceros trasatlánticos a las islas y en los años 1940 se produjeron los primeros intentos para desarrollar y planificar el turismo que llegaba a San Blas, los kunas no habían recibido muchas presiones externas para desarrollar el turismo en su territorio. Los planes que hizo el gobierno en el pasado para organizar las visitas turísticas de algunos residentes de las bases norteamericanas del canal a la zona de Gardi (sector occidental de Kuna Yala) nunca llegaron muy lejos⁵. Durante el periodo 1950-1968, los kunas, gracias a la unidad y a la buena voluntad de la intendencia – el representante del gobierno en la comarca –, consiguieron construir una autonomía política fuerte en la costa atlántica panameña. Una autonomía que con la aprobación de la ley 16 se concretizó en un territorio (las tierras de San Blas) y un gobierno (el reconocimiento de la autoridad del Congreso General Kuna y los caciques) estables. Y una autonomía que, en definitiva, no hubiera sido posible sin la mediación de los intelectuales kunas (*sikwis*) que actuaron como asesores de los caciques y *sailas*⁶.

En los años 1970 a pesar de la autonomía política kuna, los intereses de algunos inversores norteamericanos se sumaron a los planes del gobierno para explotar el tesoro de San Blas y propiciaron la patrimonialización del paisaje y la cultura kuna. Las autoridades indígenas veían con preocupación la penetración de empresas turísticas extranjeras en su territorio, por lo que este tema pronto se convirtió en uno de los más abordados en los Congresos Generales Kunas. Antes de entrar en los debates que suscitaron los intereses económicos extranjeros entre los kunas es necesario señalar que los Congresos Generales que se celebran en la comarca de Kuna Yala cada seis meses son la máxima expresión política del pueblo kuna. Consisten en una asamblea deliberativa integrada por *sailagan*

5. En los años 1940 el gobierno soñaba en convertir la reserva kuna en la segunda zona de turismo de la República, pues en principio veía posible mejorar el acceso a las islas sin mucha inversión, pero después de ver el fuerte oleaje que dominaba en la zona, abandonó la idea de crear un servicio de lanchas y proyectó, sin éxito, un ramal de la carretera panamericana que llegase a Mandinga. Archivos de la Intendencia de San Blas, El Porvenir (AI): Documento: informe sobre el turismo en Panamá. De: Dr. Luis Machado y Ortega A: gobierno república de Panamá, 14/6/1941 "Informe canalizado por el ministerio de agricultura e industria, sobre las posibilidades que ofrece Panamá al fomento y desarrollo del turismo y recomendaciones para la adopción, ejecución del turismo".
6. Para una reflexión más amplia sobre el rol de los intelectuales indígenas en la construcción de la autonomía kuna cf. Martínez Mauri, 2007.



(jefes) y delegados de las 49 comunidades que conforman la comarca y presidida por tres caciques generales (*sailadummagana*) junto a un cuerpo de asesores (secretario, subsecretario, administrador, etc.) elegidos por la asamblea. Es importante destacar que el poder político de la comarca reside en esta asamblea no en personas concretas, es decir, las resoluciones que son adoptadas en los congresos generales no pueden ser modificadas por los caciques generales ni sus asesores, quienes deben cumplir con la voluntad de la asamblea si quieren seguir en el cargo. Entender el funcionamiento de las estructuras políticas del pueblo kuna es fundamental, pues como mostraré a continuación su desconocimiento ha provocado numerosos conflictos en cuanto a la gestión del turismo en la comarca.

Los casos de dos hoteles gestionados por norteamericanos en islas kunas constituyen buenos ejemplos de estos conflictos. En 1965 Denis Barton, un empresario norteamericano, llegó a Kuna Yala con la intención de establecer un hotel en una isla cercana a la comunidad de Ailigandi. Después de firmar un contrato de arrendamiento con el pueblo, construyó un hotel en una isla cercana a la comunidad a cambio de ayudar a reparar los motores de los comuneros y comprarles molas, collares y artesanías en general⁷. La isla, rebautizada con el nombre de Islandia, pronto fue promocionada en la prensa nacional e internacional y acogió un buen número de visitantes extranjeros. Pero aunque a nivel empresarial el proyecto fue exitoso no tardaron en surgir problemas con la comunidad. Según los testimonios y los documentos de la época el empresario empezó a prohibir la pesca alrededor de la isla, debía dinero a la comunidad, los turistas se paseaban desnudos por el hotel, algunos de los visitantes eran homosexuales y se comportaban de forma indebida ante los kunas. En definitiva, el empresario no cultivó las buenas relaciones con la comunidad vecina a su isla y su caso fue denunciado ante el Congreso General Kuna.

Cuando el contrato de arrendamiento de Barton fue llevado ante la asamblea, los kunas enseguida se dieron cuenta del potencial peligro del turismo para la unidad de su territorio. Al debatir el caso comprobaron que el empresario sólo había firmado un contrato con los dueños de la isla y un acuerdo de colaboración con la comunidad de Ailigandi, en ningún momento se había acercado al Congreso General para legitimar dichos contratos. Después de varias horas de discusión, los congresistas resolvieron que aunque el norteamericano podía comprar molas, al no ser kuna no le podían ni arrendar, ni conceder, ni adjudicar terrenos ubicados dentro de la comarca de San Blas. Aunque Barton sostuvo que contaba con el acuerdo verbal de los caciques, los delegados le recordaron que, según la carta orgánica del año 1945, la autoridad recaía en el Congreso y no en los caciques⁸.

7. AI, Carta de *saila* de Ailigandi a intendente, 4-5/1965.

8. Congreso General Kuna (CGK), Actas 1969, p. 18.

Antes de avanzarnos a los acontecimientos y narrar el fin de la historia del hotel de Barton, es conveniente presentar el segundo proyecto turístico que desencadenó otro conflicto parecido. Se trata de otro hotel, esta vez construido por Thomas A. Moody, nuevamente un empresario norteamericano, en la isla de Pidertupu, próxima a la comunidad de Río Sidra. En enero de 1967 los tres caciques y el intendente otorgaron al extranjero un permiso para que instalase un motel turístico en San Blas. Unos meses después, el Congreso General Kuna⁹ desautorizó al intendente porque el permiso no había sido discutido en dos congresos generales diferentes como establece el artículo 21 de la Ley 16. Los caciques y el intendente no podían adjudicar tierras incluidas en la reserva sin el consenso del pueblo. El Congreso resolvió entonces anular el permiso y le concedió 30 días para que desalojase la isla de Pidertupu¹⁰.

Durante los años que siguieron, el Congreso continuó emitiendo resoluciones en contra de los dos proyectos turísticos, hasta el punto que, al cabo de diez años, en un Congreso celebrado en Ailigandi en febrero de 1979¹¹, los kunas solicitaron la intervención del presidente de la república para eliminar la empresa turística de Moody y su apoyo para establecer hoteles turísticos manejados por los mismos kunas. Pero el gobierno restó indiferente a la solicitud de los congresistas argumentando que no podía tomar cartas en el asunto porque la indemnización era demasiado alta. Según Falla las instituciones gubernamentales no hicieron nada para acabar con Moody porque también estaban interesadas en promover el turismo en la zona y además, el norteamericano tenía muy buenas relaciones con el Estado Mayor [Falla, 1975, p. 25].

Sin embargo, el CGK ante esta situación continuó firme en su decisión de expulsar a Moody expropiándolo sin indemnización alguna por haber violado la ley comarcal¹².

A diferencia de Barton, quien pronto tuvo problemas con la comunidad aledaña a su isla, durante más de diez años Moody mantuvo muy buenas relaciones con la comunidad de Río Sidra donde residían los propietarios de la isla. Los comuneros se beneficiaron de las donaciones del norteamericano para la construcción de la pista del aeropuerto y de la entrada de turistas (cobro de impuestos en la pista de aterrizaje, venta de artesanía...). Por estos motivos durante los años 1970 no se opusieron al proyecto de Pidertupu. No obstante, como bien muestra una resolución del CGK de 1980¹³, uno de los propietarios de la isla, el señor Ramón Tejada presentó una queja contra Moody en el seno de la asamblea. En febrero de 1969 Tejada había firmado un contrato de concesión para la construcción de

9. CGK, Ustupu, 24-25/11/1967.

10. Archivos Rubén Pérez Kantule (ARPK): CGK extraordinario, Ustupu, 24-25/11/1967.

11. AI, Resolución, 9 febrero 1980, Ailigandi.

12. AI, Resolución 24/5/1980, CGK, Ogobsucun.

13. AI, Resolución CGK 1980, 20-22/11/1980, Ticantiki.



las instalaciones hoteleras de Pidertupu con Thomas M. Moody garantizándole privilegios y monopolios prohibidos por la costumbre kuna por un período de 50 años. Cuando el propietario kuna se dio cuenta que él arrendaba la isla por 200 dólares anuales y Moody ganaba 90 dólares diarios por turista decidió denunciar el contrato argumentando que no era legal (no tenía el permiso del CGK) y se estaba dando un enriquecimiento injusto del extranjero ante el irrisorio beneficio del kuna. Ante esta situación el congreso decidió nuevamente desconocer el contrato con Moody por no haber sido reconocido por la asamblea.

Pero, a pesar de las resoluciones del congreso, ni Barton ni Moody abandonaron sus negocios en San Blas, sino todo lo contrario, se acabaron convirtiendo en una auténtica pesadilla para los kunas. Durante años se les exigió que saldaran sus deudas con los comuneros y abandonaran la comarca, pero los dos empresarios ni se inmutaron. Cada día que pasaba se sentían más dueños de las islas que ocupaban. Al final, después de varios años de pleitos, los dos hoteles acabaron en tragedia. Primero los dueños de Islandia quemaron el de Barton y, más tarde, coincidiendo con la celebración de un Congreso General Kuna en Gardi Sugdup, la madrugada del 20 de junio de 1981, el de Moody fue víctima de un asalto a manos de un grupo de jóvenes kunas¹⁴.

Como he anunciado más arriba, a parte de los intereses de los inversores extranjeros, los del gobierno también se hicieron presentes en la década de los años 1970. Gracias al trabajo de Falla [1979 [or.1975]] contamos con una excelente descripción de las negociaciones acerca del proyecto turístico que en esta década enfrentó a los kunas con el IPAT: la construcción de un gran centro turístico cerca de la isla de Río Sidra¹⁵. Esta localización se escogió teniendo en cuenta variables físicas y sociales, entre estas últimas el IPAT destacaba su interés por desarrollar el turismo basado en la observación de la vida tradicional kuna desde un lugar artificial (el complejo construido sobre el mar) evitando las islas por ser estas de reserva indígena. Las actividades que se iban a desarrollar en el complejo eran básicamente de tres tipos: recreación (balneario, juegos, diversiones), culturales (representaciones folclóricas, observación de la vida kuna), ecológicas (observación de la naturaleza) y deportivas (náuticas, pesca, submarinismo, esquí acuático). Falla, con el fin de ejemplificar la ideología del proyecto, reproduce un párrafo del estudio que en 1972 inspiró el proyecto: «La población indígena se encuentra en un estado sorprendente de preservación. Se nos impone tomar medidas conservacionistas y de revalorización muy estrictas para evitar

14. Eligio Alvarado, entrevista 15/01/08; Cacique Leonidas Valdés, entrevista 13/12/07; «Un guardia muerto y tres heridos en asalto de comando indígena», *La Prensa*, 22/6/1981.

15. El gobierno panameño tenía la intención de construir un complejo hotelero de 685 cuartos, con capacidad para albergar hasta 1 166 turistas, sobre el mar. Preveía levantar el complejo encima de los llamados cayos Grullos, unos bajos que sólo servían para el descanso de los pelícanos cuando la marea estaba baja.

una posible transculturación del elemento indígena, la cual en la medida en que se disuelven sus caracteres culturales étnicos, equivaldría a la desaparición no sólo de esa civilización sino también de uno de los principales atractivos turísticos que tiene el país y en específico la comarca de San Blas» [Falla, 1975, p. 42]. En este fragmento se hacen explícitas las intenciones del IPAT: museizar Kuna Yala promoviendo un etnoturismo basado en el elogio del primitivismo.

Como era de esperar los intereses del gobierno por desarrollar el turismo de masas en San Blas no fueron bien recibidos por los kunas. Tras cinco años de malentendidos, en 1974 se realizó una reunión extraordinaria con todos los sailas y líderes de la región en la que se rechazó el complejo turístico. Una de las razones que evocaron las autoridades y los delegados kunas era que San Blas no necesitaba esta gran inversión para crear puestos de trabajo, ni un aeropuerto internacional que acabaría con sus fincas agrícolas en la tierra firme. Los kunas necesitaban su tierra para poder sobrevivir dignamente. Si aceptaban el proyecto corrían el riesgo de ser humillados en su propia casa. Hasta ese entonces los kunas estaban acostumbrados a migrar a la ciudad para «trapear»¹⁶ a cambio de un sueldo miserable y un trato infame, pero no estaban dispuestos a aguantar estos tratos en Kuna Yala. Los kunas eran muy conscientes de que el complejo turístico recaería en manos extranjeras y no aportaría ningún tipo de mejora a sus comunidades.

Al hacer balance del decenio torrijista en San Blas, es inevitable reconocer que el gobierno militar fue el promotor de la modernización de la región [Zimbalist y Weeks, 1991]. Torrijos reestructuró la participación popular a nivel local, expandió el sistema de salud y educación a las zonas de difícil acceso y conectó las comarcas indígenas con el resto del territorio [Tice, 1998]. Sin embargo, es necesario destacar que durante los años 1970 los kunas no dispusieron de los medios necesarios para controlar totalmente la incursión de empresas turísticas en su territorio. A pesar de las quejas, demandas y órdenes de expropiación emitidas durante años por el CGK el gobierno no hizo nada para expulsar a los empresarios norteamericanos que violaban las leyes nacionales y comarcales. Además, el gobierno torrijista lanzó el proyecto de construcción del complejo turístico en los cayos Grullas e intentó manipular las decisiones políticas de los kunas para que el proyecto se hiciera realidad.

Las líneas que preceden muestran cómo durante los años 1970 los kunas lucharon contra la presión gubernamental y privada por explotar el turismo en su comarca. Gracias a la unidad y la fuerza lograron expulsar a los empresarios norteamericanos y frenar la construcción de un complejo turístico gubernamental que había sido diseñado sin su autorización. Pero la lucha de los kunas contra los intereses extranjeros no debe ser entendida como una lucha contra el turismo. Estos proyectos no supusieron el fin del turismo en Kuna Yala, sino todo

16. En Panamá se refiere a la acción de limpiar el suelo.



lo contrario, a partir de este momento los kunas tomaron consciencia del valor patrimonial que tenía su cultura y paisaje e intentaron desarrollar el turismo con sus propios medios. A continuación, con el fin de identificar la internalización de este proceso de patrimonialización tanto del medioambiente como de la cultura inmaterial, compararemos el contexto de los años 1970 con la actualidad.

El tesoro de Kuna Yala

Durante los años 1980 y 1990 ni la crisis que siguió a la invasión norteamericana de Panamá, ni la emergencia política de los pueblos indígenas a nivel continental ni el impacto de enfermedades como el cólera, la tuberculosis e incluso el SIDA, hicieron que el turismo dejara de amenazar la autonomía de los kunas. Dos ejemplos muestran que los inversores extranjeros – en esta ocasión panameños – no abandonaron la idea de implantarse en la región durante los años 1990. El primero es el intento de la compañía *Jungle Adventures* de construir un hotel, con un presupuesto de 350 000 dólares, en la isla de Iskardup. Los inversores, sabiendo que no era posible comprar la isla, se contentaron con alquilarla, convirtiendo al dueño de la isla en socio del futuro negocio. Pero, aunque la empresa mantuvo conversaciones con los caciques generales, nunca obtuvo la autorización oficial del CGK. Consecuentemente, su aventura terminó cuando los congresistas, reunidos en Mulatupu en noviembre de 1995, decidieron que el hotel de Iskardup debía ser administrado exclusivamente por los accionistas indígenas¹⁷. Ante la reacción del Congreso, los inversores acusaron a las autoridades kunas de practicar «un despojo disfrazado de indigenismo», pero pese a la campaña de difamación promovida por los medios de comunicación, no les quedó otro remedio que abandonar el proyecto. El segundo ejemplo hace referencia al intento de la empresa Green World de construir el hotel Kwadule. La compañía había llegado a un acuerdo con la comunidad de Playón Chico y confiaba en poder realizar la obra rápidamente. Pero cuando las negociaciones llegaron a los oídos del CGK, las autoridades *tradicionales* se opusieron a la construcción del hotel y la empresa tuvo que abandonar la isla. Con la finalidad de evitar este tipo de conflictos, el CGK emitió en 1996 una resolución reglamentando la actividad turística en Kuna Yala¹⁸. Desde entonces, aunque la región continúa atrayendo la mirada de los inversores nacionales y extranjeros, queda claro que sólo los kunas pueden establecer y gestionar empresas turísticas en la comarca.

En estos momentos el turismo, junto al sector inmobiliario, se ha convertido nuevamente en uno de los sectores en expansión del país. En septiembre

17. «Gobierno negoció hotel a espaldas de los kunas», *El Universal*, 3/7/96; CGK insiste «en dismantelar hotel», *La Prensa*, 12/8/1995.

18. «Esperan terminar conflictos por inversión waga en comarca», *La Prensa*, 15/3/1996.

de 2004 las urnas convirtieron al hijo del General Omar Torrijos, Martín, en el presidente de Panamá. Con su victoria, Rubén Blades, el popular cantante y actor, fue nombrado ministro de turismo y el sector recibió un nuevo impulso. Durante los últimos cuatro años el IPAT y los capitales extranjeros se han esforzado en convertir Panamá en un «destino turístico preferido por su Canal y la diversidad única de atractivos que se brindan dentro de un marco de seguridad»¹⁹. Al igual que en los años 1970 Kuna Yala está en la mira de los intereses del gobierno y de los inversores extranjeros interesados en promover el turismo en Panamá. Por este motivo no es de extrañar que uno de los primeros lugares que Rubén Blades visitó como ministro de turismo fuera la comarca kuna.

Después de establecer los primeros contactos con las autoridades kunas Rubén Blades hizo todo lo posible para que el 9 de julio de 2005 el CGK y IPAT firmaran un convenio de cooperación para el desarrollo sostenible del turismo en la comarca Kuna Yala. El convenio se estructuró en cinco ejes: un plan de ordenamiento turístico sostenible; acciones de promoción y mercadeo; capacitación y cultural; acciones de inversiones y seguridad jurídica; y registro turístico. No obstante, desde la primera reunión que se celebró para implementar el convenio (6 de septiembre de 2005) hasta el fin de las negociaciones (el 7 de diciembre de 2006) la comisión se centró abordar el tema que más interesaba al gobierno: la promoción de inversiones y la seguridad jurídica de estas. El ministro insistía en modificar la ley fundamental kuna y los reglamentos internos de las comunidades para permitir la inversión kuna en comunidades kunas y la creación de sociedades mixtas. Blades pretendía convencer a los kunas argumentando que el cambio de la ley no sólo beneficiaría a los extranjeros, sino que también acabaría con la inseguridad jurídica para los mismos kunas, pues así podrían invertir en comunidades que no fueran las suyas sin necesidad de estar casados con alguien de allí.

Estas ideas y argumentos fueron difundidos a través de los talleres que se realizaron en las comunidades para implementar el convenio. De hecho, todas estas reuniones tenían la intención de convencer a los kunas que tenían que aceptar la inversión extranjera porque, en el fondo, el convenio pretendía abrir camino a un plan piloto de desarrollo turístico (construcción de grandes hoteles) en los Cayos Holandeses (Maoki) y en tierra firme (Anachucuna y Armila).

Al final el resultado de las negociaciones fue el previsible. Después de año y medio de conversaciones los kunas se negaron a cambiar la ley fundamental. Según Blades «los hoteleros de Kuna Yala se sintieron amenazados, cuando lo que se proponía era entrar con hoteles de lujo tipo Amman Resort, que no compitan con los locales»²⁰. Pero más allá de los intereses de los aproximadamente 40 hoteleros kunas que viven

19. El lema del IPAT resume claramente la política turística del gobierno: «Para que el turismo sea la principal fuente de divisas del país». www.ipat.gob.pa

20. «Al son del ministro», *La Prensa*, 27/4/2007.



del turismo en Kuna Yala, prevaleció el miedo a perder el control sobre su territorio. Al igual que en los años 1970 los kunas no se oponen al desarrollo del turismo sino que continúan teniendo miedo de ser humillados en su propia casa.

En los últimos años el flujo de turistas que visita Kuna Yala ha aumentado considerablemente y los kunas han sabido aprovechar este incremento. Según los datos del Congreso General Kuna, del 1 de noviembre de 2004 al 31 de octubre de 2005 visitaron Kuna Yala 19 698 turistas, el año siguiente, (del 1 de noviembre de 2005 al 31 de octubre de 2006) llegaron 20 742. Los turistas que visitan la región lo hacen a bordo de cruceros (entre noviembre-mayo), mini-cruceros, yates de lujo, veleros u hospedándose en los aproximadamente 40 hoteles y cabañas kunas que se han creado en la región. Todos los visitantes extranjeros deben pagar 2 dólares en concepto de impuesto comarcal. Además de este impuesto, los kunas han desarrollado un sistema fiscal que grava la entrada de cruceros – deben pagar 500 dólares en concepto de anclaje – y los veleros – deben pagar 20 dólares para poder permanecer un mes en el área.

Aunque desgraciadamente no contamos con datos precisos, actualmente el turismo es una de las principales fuentes financieras del Congreso General Kuna y es un sector en expansión. Un sector al que se han sumado las iniciativas de algunos *entrepreneurs* kunas que ven en el turismo étnico²¹ una oportunidad de negocio. Estos nuevos empresarios indígenas son conscientes de los atractivos de Kuna Yala – bellos paisajes y una rica cultura autóctona –, por lo que han patrimonializado su entorno, y suelen recibir un buen número de turistas a lo largo del año. La gran mayoría de hoteleros ve con preocupación la masificación del turismo en el área, pues no ignora que la privacidad es uno de los principales atractivos de las islas y no quiere perder la oportunidad de desarrollar un turismo de calidad. Sin embargo esta labor no es tarea fácil. Entre los problemas que suelen identificar los sectores empresariales indígenas para el desarrollo de un turismo de calidad en el área se cuentan la falta de preparación para el servicio de los habitantes de la comarca, la gestión de los residuos, la llegada de víveres para el buen funcionamiento del negocio, el mal funcionamiento o inexistencia de servicios públicos básicos y, en algunos casos, las dificultades para acceder a financiamientos externos (créditos hipotecarios o préstamos de instituciones públicas). Pero a pesar de estas dificultades, actualmente los hoteleros kunas gozan de una situación de monopolio en Kuna Yala. Como se ha hecho evidente al explicar los

21. El turismo étnico es entendido de maneras muy distintas por los empresarios kunas. Para algunos consiste en ofrecer vacaciones bajo el estilo de vida de las comunidades indígenas, para otros en visitar por unas horas las comunidades y para otros en disfrutar del paisaje isleño y del medioambiente.

conflictos de Barton, Moody, Iskardup o Kwadule, sólo los kunas²² tienen derecho a establecer hoteles en la comarca.

En estos momentos las principales amenazas al monopolio kuna sobre los hoteles y las empresas turísticas en general, lo constituyen dos tipos de negocios: por un lado, los hoteles y cabañas que se instalan en los límites de la comarca para desarrollar actividades turísticas en la zona sin violar las normas de tenencia de tierra kuna; por el otro, las embarcaciones (veleros, yates y catamaranes) que llevan turistas a bordo. Dentro de este segundo grupo se encuentra una empresa que ofrece tours y estadías a bordo de veleros (*charters*) por las islas de la comarca sin la autorización del Congreso General Kuna. Las actividades y el desarrollo de esta empresa extranjera no difieren mucho de los casos presentados anteriormente. Aunque no se trata de hoteles propiamente dichos, los kunas consideran que son «hoteles flotantes» que violan la ley fundamental kuna porque nacen de una inversión extranjera.

Este último ejemplo muestra que a pesar de más de medio siglo de autonomía política, el tesoro de Kuna Yala sigue siendo codiciado y explotado por intereses extranjeros. Al igual que en los años 1970 el gobierno y los inversores extranjeros todavía intentan manipular las instituciones políticas kunas y establecerse en la comarca ignorando o alterando las normas indígenas. Ante esta situación la reacción de los kunas ha sido tranquila y serena: durante el año 2007 el Congreso General Kuna aprobó unas «normas que regulan las actividades turísticas en Kuna Yala» y creó la secretaria de asuntos de turismo con el objetivo de fortalecer la ley fundamental y reglamentar las actividades turísticas llevadas a cabo por los mismos kunas. En marzo de 2008 empezó a trabajar el primer secretario del turismo del CGK con la misión de ordenar, controlar y promover el turismo en la región.

Conclusión

Tanto los conflictos provocados por el turismo en la comarca de Kuna Yala en los años 1970 como en la actualidad muestran la voluntad de los kunas de explotar el turismo a su manera. Lo expuesto revela que a pesar de que en la comarca el turismo empezó como una nueva forma de colonialismo, actualmente este pueblo indígena de Panamá apuesta por esta actividad como motor de desarrollo. Los kunas han tomado consciencia de su tesoro y no están dispuestos a compartirlo con los inversores extranjeros. Pero aún así, en el caso kuna el turismo

22. Aquí podría abrirse el debate sobre “¿quién es?” y “¿quién no es kuna en la comarca?”. Según el derecho consuetudinario kuna para poder tener derechos en la comarca hay que ante todo pertenecer a una de las 49 comunidades de Kuna Yala. La pertenencia se adquiere por descendencia (los nacidos de padre y madre kuna) y por adopción (kunas de otras comunidades, extranjeros o panameños casados con un o una comunero/a). En estos momentos existen tres casos de hoteles dirigidos por parejas mixtas.



puede seguir siendo considerado como una forma cultural postcolonial que, por su misma naturaleza, se basa en relaciones coloniales estructurales del pasado y la actualidad [Hall y Tucker, 2004] pues tanto los inversores como los turistas quieren hacerse con las riquezas del lugar – disfrutar de las islas, explorar las selvas de la tierra firme, comprar artesanías, fotografiar a los nativos, etc. – ignorando los intereses de su gente.

Los primeros proyectos turísticos de los años 1970 impulsados por los inversores norteamericanos y el gobierno nacional transformaron la mirada kuna sobre su entorno. Siguiendo la teoría de la mirada (*gaze*) de MacCannell [1976], podemos constatar que los kunas decidieron impulsar la actividad turística tras una transformación profunda de su perspectiva sobre el entorno. Con la llegada de los primeros turistas se impuso la perspectiva de la mirada como mecanismo cognoscitivo y social, a través del cual algunos *entrepreneurs* locales empezaron a apreciar el mundo a partir de la imagen visual y de una nueva idea de “paisaje”. Consecuentemente este cambio de perspectiva comportó la patrimonialización del medio ambiente y la cultura durante los últimos treinta años, hasta el punto que algunas autoridades indígenas argumentan que sólo los kunas pueden establecer empresas turísticas y atender a los visitantes porque tal y como reza el artículo 43 de la Ley Fundamental «Los recursos naturales y la biodiversidad existentes en la Comarca Kuna Yala se declaran patrimonio del Pueblo Kuna».

Hoy los kunas han patrimonializado su entorno y regulan el turismo para explotarlo con sus propios medios. Sin embargo, los rasgos que los propios kunas han seleccionado para atraer a los potenciales turistas son los mismos que escogieron los empresarios que se establecieron en la comarca con anterioridad: el paisaje y la cultura local. Este elemento me remite a uno de los capítulos del ya clásico “anfitriones e invitados” que problematiza la noción de imperialismo. Si tal y como proponía Nash entendiéramos el imperialismo como la expansión en el extranjero de los intereses – ya sean productivos, militares, recreativos, etc. – de una sociedad determinada y la creación de transacciones intersociales cambiantes que se distinguen por las fluctuaciones del poder [Nash, 1989, p. 70], podríamos concluir afirmando que en Kuna Yala el turismo es una forma de imperialismo, pues aunque los kunas han aceptado el turismo voluntariamente, participan en transacciones que redundan en beneficio de intereses externos [Nash, *op. cit.*, p. 71]. En otras palabras, los kunas exponen lo que quieren ver los turistas: islas, playas, tradición y exotismo.

En este artículo, más allá de analizar el *encounter* que se produce entre anfitriones e invitados [Smith, 1989] hemos querido mostrar el impacto de las políticas gubernamentales destinadas a la promoción del turismo y los intentos de inversores extranjeros de establecer empresas turísticas en Kuna Yala, sobre la relación de los kunas con los extranjeros. Siguiendo a Simonicca [Simonicca, 2005], hemos partido de una definición amplia de turismo, pues entendemos

que más que un componente social y económico de los flujos de viajeros, debe ser entendido como un proceso de construcción de imágenes, relaciones, signos, representaciones identitarias en el que intervienen un gran número de actores. Con todo podemos concluir que los kunas en cierta manera se han convertido en anfitriones, pero a diferencia del gobierno panameño – quien ve en el turismo una fuente de riqueza y desarrollo nacional-, no han dejado de ver el turismo con preocupación. No ignoran que para un país en desarrollo apostar por el turismo puede confirmar su posición de dependencia y subordinación. Saben que, tal y como han demostrado varios estudios desde la década de los setenta, el turismo no siempre constituye una fuente de crecimiento económico [Turner, 1976; Turner y Ash, 1975; Young, 1973], puede tener impactos económicos y sociales muy desiguales [Britton, 1981, 1982; Bryden, 1973; Hills, Lundgren, 1977] e incluso puede incrementar los desequilibrios económicos y reforzar las asimetrías sociales [Simonica, 2005]. Quizás por estos motivos la mayoría de kunas no son anfitriones a tiempo completo, sino que ven el turismo como un complemento a su economía. Reconocen que «no quieren ser ricos», que no les interesa ganar mucho dinero con el turismo, pues prefieren invertir poco y recibir turistas que respeten las normas de sus comunidades. Por lo tanto no es de extrañar que actualmente en Islandia – la isla donde se encontraba el hotel de Barton – se sigan cultivando cocos y que en Pidertupu – la isla de Moody – el Congreso sólo cobre dos dólares a los turistas que deseen bañarse en su hermosa playa de arena blanca.

BIBLIOGRAFÍA

- **BRITTON Stephen G.**, «The spatial organization of tourism in a neo-colonial economy: A Fiji case study», *Pacific Viewpoint*, 21(2), 1981, p. 144-165.
- **BRITTON Stephen G.**, «The political economy of tourism in the Third World», *Annals of Tourism Research*, n° 9(3), 1982, p. 331-358.
- **BRUNER Edward M.**, «Of cannibals, tourists and ethnographers», dans *Cultural Anthropology*, n° 4(4), 1989, p. 438-445.
- **BRYDEN John M.**, 1973, *Tourism and development: A case study of the Commonwealth Caribbean*, Londres, Cambridge University Press.
- **DIAZ SUAREZ Marilyn**, *Turismo: su introducción en quinto grado y su relación entre las asignaturas del sexto grado de la educación básica general*. Panamá, IPAT, 2005 [or. 2002].
- **FALLA Ricardo**, *El tesoro de San Blas. Turismo en San Blas*, [or. *Turismo en San Blas. Un estudio socio político de sus efectos en la población kuna (Panamá)*, manuscrito] Panamá, Ed. Centro de Capacitación Social, 1979 [or. 1975].
- **GRABURN Nelson** (ed.), «The anthropology of tourism», in *Annals of Tourism Research*, 10, 1, 1983.
- **HALL COLIN Michael, TUCKER Hazel** (eds.), *Tourism and postcolonialism: Contested discourses, identities and representations*, Londres, Routledge, 2004.
- **HILLS Theo L., LUNDGREN Jan**, «The impact of tourism in the Caribbean: A methodological study», *Annals of Tourism Research*, n° 4 (5), 1977, p. 248-267.



- **MACCANNELL Dean**, *The tourist. A new theory of the leisure class*, Nueva York, Shocken Books, 1976.
- **MARTINEZ Mauri Mónica**, *De Tule Nega a Kuna Yala. Mediación, territorio y ecología en Panamá, 1903-2004*, Tesis de doctorado, Universitat Autònoma de Barcelona/École des Hautes Études en Sciences Sociales, Barcelona/Paris, 2007.
- **NASH Dennison**, «El turismo considerado como una forma de imperialismo», in **SMITH V.L.** (ed.), 1989, p. 69-95.
- **PEREIRO Xerardo, DE INAWINAPI León Cebaldo**, *Los impactos del turismo en Kuna Yala. Turismo y Cultura entre los Kuna de Panamá*, Madrid, Editorial Ramón Areces, 2007.
- **SALAZAR Noel B.**, "Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo", *Tabula Rasa*, n° 5, 2006, p. 99-128.
- **SIMONICCA Alessandro**, *Turismo e società complesse. Saggi antropologici*, Roma, Melterni 2005.
- **SMITH Valene L.** (ed.), *Anfitriones e invitados. Antropología del Turismo*, Madrid, Endimión, 1989.
- **SWAIN Margaret Byrne**, «Roles de género en el turismo indigenista: Las molas de los kuna, Kuna Yala y la supervivencia cultural», in **V. L. SMITH**, 1989, p. 139-169.
- **TICE Karin E.**, *Kuna Crafts, Gender, and the Global Economy*, Austin, University of Texas Press, 1995.
- **TURNER Louis**, «The international division of leisure: Tourism and the Third World», *World Development*, n° 4(3), 1976, p. 253-260.
- **TURNER Louis, ASH John**, *The golden hordes: International tourism and the pleasure periphery*, Londres, Constable, 1975.
- **YOUNG George**, *Tourism: Blessing or blight?*, Harmondsworth, Penguin, 1973.
- **ZIMBALIST Andrew, WEEKS John**, *Panama at the Crossroads: Economic Development and Political Change in the Twentieth Century*, Los Angeles and Berkeley, University of California Press, 1991.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Dans ces pages, au-delà de l'analyse de la rencontre qui a lieu entre amphitryons et invités (Smith, 1989; Simonicca, 2005), on cherche à déterminer l'impact des politiques gouvernementales de promotion du tourisme et des essais des investisseurs étrangers pour installer des entreprises touristiques à Kuna Yala sur les rapports que les Kunas établissent avec les étrangers. L'analyse, qui porte sur deux moments historiques – les années 1970 et aujourd'hui – montre comment paysage et culture kunas ont été patrimonialisés, tout d'abord par les intérêts étrangers et ensuite par les Kunas eux-mêmes, afin de devenir une richesse.

En este artículo, más allá de analizar el *encounter* que se produce entre anfitriones e invitados (Smith, 1989; Simonicca, 2005), se analiza el impacto de

las políticas gubernamentales destinadas a la promoción del turismo y los intentos de los inversores extranjeros por establecer empresas turísticas en Kuna Yala, sobre la relación de los kunas con los extranjeros. El análisis, a partir de la consideración de dos momentos históricos, – los años 1970 y la actualidad – muestra como el paisaje y la cultura kunas han sido patrimonializados, primero por intereses extranjeros y luego por los mismos kunas, para convertirse en un tesoro.

In this paper, rather than analysing the encounter between hosts and guests (Smith, 1989; Simonicca, 2005) I try to elucidate the impacts of governmental politics on the promotion of tourism and the activities of foreign investors for establish tourism enterprises in Kuna Yala on the relationship between kuna with foreigners. The analysis takes in consideration two historic moments

— 1970s and now – and shows how the landscape and the Kuna culture have been transformed in heritage, first by the

foreign interests and then by the same Kuna, to become a treasure.

MOTS CLÉS

- Kuna Yala
- tourisme ethnique
- néocolonialisme
- contrôle local
- peuples indigènes

PALABRAS CLAVES

- Kuna Yala
- turismo étnico
- neocolonialismo
- control local
- pueblos indígenas

KEYWORDS

- kuna Yala
- tourism
- neocolonialism
- local control
- indigenous peoples

Métissages et espaces transculturels : reflet d'image et mises en scène chez les Indiens Tapeba

Depuis quelques années certains groupes minoritaires du Nordeste brésilien s'exercent à l'identification complexe de leur patrimoine matériel et immatériel en s'appuyant sur un critère de dynamisme interne, d'invention et de capacité d'agir. Ces groupes singuliers sont des communautés indiennes « sans histoire », plus exactement confrontées à un passé effacé. Les Tapeba, dont il est question dans ce texte, connaissent cette absence et ce manque. Cet affect ne leur permet pas de s'appuyer sur un socle culturel et historique faisant l'objet d'une longue transmission jusqu'à nos jours pour confirmer leur particularité ethnique. Pour construire la mémoire, la prise en compte de cette réalité s'effectue en interrogeant le rôle social et citoyen des musées et des centres culturels installés sur leur territoire. L'enjeu politique y est d'autant plus important face à la fragilité d'un patrimoine culturel fragmenté et discontinu qu'il s'agit non seulement de confirmer une mémoire vivante mais aussi de faire reconnaître, en même temps, le passé lointain sur lequel elle repose. À défaut de pouvoir être retrouvée – parfois par bribes et traces apparaissant dans de rares archives –, l'histoire reste donc à inventer comme l'est simultanément, dans un même geste, le présent. Dans un tel contexte, l'enjeu de la délimitation d'un patrimoine culturel, et en corrélation celui de sa reconnaissance, dépendent

* Université Lumière Lyon 2/Centre de recherches et d'études anthropologiques.

aussi de l'invention des modes de transmission qui favorisent la fabrication de la différence ou de la spécificité d'une dynamique singulière. La question se porte sur la manière même de traiter cette amnésie, de la patrimonialiser et, malgré tout, de parvenir à dire et à faire l'histoire tapeba. Le tourisme, national et international, joue un rôle important dans ce processus d'ethnisation, subtilement invité à contribuer à l'invention du quotidien tapeba et de son passé comme à participer aux enjeux d'un négociant identitaire et à la recherche d'une (re) connaissance transculturelle.

Cette situation paradoxale, par-delà la complexité de la constitution, de l'identification et de la préservation de ce patrimoine culturel, montre que la ritualité des gestes et des sociabilités ne réfléchit pas moins le passé qu'elle ne l'invente en le rendant réel par des formes expressives actuelles. Ces communautés n'ont guère le choix et la création d'un musée garant de leur culture est nécessairement un acte politique lorsqu'elles risquent à tout moment l'exclusion, la marginalisation et l'indifférence. L'exemple du centre culturel et du musée des Tapeba, groupe indien localisé dans l'État du Ceará à Caucaia, me permet d'interroger cette action politique à partir de leur conception de ces lieux de mémoire et de l'usage qu'ils en font pour inventer au quotidien une matérialité flexible et un lieu de passage à travers les cultures. En conjuguant création, valorisation et actualisation de leur culture, ils parviennent à prendre en compte les métissages et les mutations socioculturelles de la société brésilienne. Ils veillent surtout à ne pas être effacés par ces processus et cet environnement instable. Pour autant, la notion de culture peut sembler inquiétante dès lors qu'elle tend à réifier et à geler l'altérité en l'essentialisant sous prétexte de repenser la diversité culturelle. Cela n'empêche nullement ces communautés de s'inscrire résolument dans un autre paradigme de conception et d'action muséales, culturelles et touristiques.

La présence-absence des Indiens Tapeba

L'ethnie tapeba se situe dans l'État du Ceará et elle est composée de 17 communautés rassemblant au total une population de 5 000 membres. Pour l'ensemble de ces groupes localisés sur une même commune métropolitaine, la survie dépend de la reconnaissance et de la démarcation de leur territoire, mais aussi de l'accès aux soins médicaux, à l'alphabétisation et à la scolarité, et de l'action qu'ils mènent au quotidien contre la discrimination subie. Ces conditions perdurent dans tout le Brésil depuis l'occupation successive des territoires indigènes de l'époque coloniale au XVIII^e siècle. Les différents régimes d'administration indigéniste, en s'appuyant sur des législations favorables aux autorités religieuses, n'hésitaient pas à recourir à des transferts de population indienne afin d'établir des regroupements sous contrôle en leur accordant parfois officiellement le titre de propriété foncière. C'est de l'un de ces regroupements, rassemblant



quatre ethnies indiennes distinctes – les Potiguara, les Tremembé, les Kariri et les Jucás – mais aussi des esclaves fugitifs africains que les Tapeba seraient issus, nés de ce métissage interethnique.

Ce regroupement avait formellement reçu son titre de propriété en 1723 mais l'ethnogenèse des Tapeba ne peut pas prétendre à une date de naissance exacte. En revanche, il est certain qu'elle résulte d'un long processus impulsé après le décret de 1863 déclarant la disparition définitive de toute la population indigène du Ceará. À partir de cette date, les premières revendications pour une reconnaissance territoriale commencent et dureront plus d'un siècle avant d'être entendues, dans un contexte continu d'exclusion radicale des Indiens. Il faudra attendre les années 1980 pour que les Tapeba obtiennent les premiers signes de reconnaissance de leur cause, en procédant à l'exploitation et à la valorisation des ressources naturelles de leur territoire et en recevant différents appuis portant parfois leurs revendications à l'extérieur du Brésil¹. Ces enjeux ont permis la nomination d'un *cacique* (leader politique) partageant son autorité politique et morale avec un *pajé* (chamane) et des *conselheiros* (membres du conseil tribal) désignés par la communauté. Cette constitution se présente comme garante de la tradition et de l'«authenticité» en prêtant une configuration sociopolitique à des espaces consacrés à la mise en scène de la culture tapeba.

Cependant, la formation de la société brésilienne dans son contexte colonial ne pouvait pas se faire sans recourir stratégiquement au métissage biologique de ses composantes en raison de la faiblesse démographique des colonisateurs portugais. C'est ainsi que bon nombre d'ethnies se seraient très vite fondues dans la «masse», jetant ainsi et malgré elles le doute et la suspicion sur leur appartenance indienne. Il devient alors difficile de pouvoir témoigner d'un passé historique, discrédité en raison des métissages qui en troublent l'image et en altèrent l'«authenticité». L'appropriation coloniale de l'ensemble des territoires du Nordeste par les politiques nationales et l'invention idéologique de la catégorisation identitaire des Métis, sous l'appellation de *caboclo*², dès les premières décennies du XIX^e siècle ont voilé l'existence de ces groupes. C'est le cas des Tapeba comme pour la plupart des communautés indigènes du Nordeste. Ces groupes sont depuis longtemps des Indiens mêlés ou des Métis, *índios misturados*, s'opposant ainsi aux «purs» du passé, idéalisés et présentés comme constitutifs d'une antériorité mythique. Ainsi éclipsés et comme conséquence de leur longue absence, ils ont été empêchés de devenir sujets d'action politique.

1. La Fondation de l'Abbé Pierre s'est impliquée dans l'action menée par les Tapeba pour la démarcation de leur territoire. Les Tapeba travaillent aussi avec différentes ONG internationales et sont en lien avec des universitaires étrangers.
2. Le terme «caboclo» désigne généralement les populations rurales de l'intérieur du pays, descendantes des métissages d'Indiens et de Portugais.

Cet effacement était d'autant plus efficace qu'avant la fin du ^{xix}^e siècle on ne parlait plus en termes de peuple, de groupe ou de communauté indigènes dans le Nordeste brésilien. Au cours de la majeure partie du ^{xx}^e siècle, les américanistes français et nord-américains ne s'opposaient pas à ce point de vue. L'anthropologue brésilien Darcy Ribeiro ne le contestait pas moins, parlant de « résidus des peuples indigènes du Nordeste »³, en rappelant et confirmant leur disparition. Pour les communautés isolées indiquant encore une provenance native, Darcy Ribeiro identifiait les symboles qu'elles utilisaient dans les années 1960 pour attester d'une origine incertaine et probablement empruntée aux esclaves africains ou aux Européens. C'est le cas des Potiguara qui utilisent dans leurs danses le *zambé* et la *puitã*⁴ comme instruments musicaux. C'est aussi celui des Xucuru, autre ethnie pratiquant le culte du *Juazeiro Sagrado* comme cérémonie religieuse, un pèlerinage issu du catholicisme très imprégné de messianisme, mais qui attestent qu'il leur est propre. Dans le *Handbook of South America Indians*, écrit en 1946, seules quelques ethnies nordestines étaient identifiées et leur localisation rapportée dans quatre articles écrits par Robert Lowie [1946, p. 557-566] et Alfred Métraux [1946, p. 523-530, p. 571, p. 573-574]. Les politiques et les recherches indigénistes ont largement contribué à cette marginalisation et de nos jours le défi de l'action indigéniste du Nordeste, soutenu par la FUNAI⁵, est avant tout le rétablissement de territoires aux Indiens. Par la perte de leur culture – rejoignant très vite le registre des « traditions populaires » – et de leur territoire, les groupes indigènes nordestins ont progressivement perdu leur statut de collectivité pour devenir des groupes *remanescentes* (rémanents) ou *descendentes* (descendants). Plus que jamais, les centres et les musées marquant culturellement les territoires indiens concentrent l'enjeu politique de la reconnaissance, à l'extérieur comme à l'intérieur du groupe, par des modes de création incitant à la reproduction de styles, à l'imitation ou, plus précisément, à l'identification. Mais s'il s'agit de marquer symboliquement l'espace territorial – enjeu crucial pour obtenir la reconnaissance d'une culture différenciée –, cela n'empêche nullement l'ensemble des motifs, des décorations et des styles de révéler un répertoire de graphisme créé selon une grande liberté individuelle.

L'objectif prétend néanmoins vouloir inscrire le territoire dans un processus dynamique de circulations et de rencontres des différentes composantes culturelles du Brésil. En d'autres termes, le territoire reste brésilien et propriété contrôlée de l'État-nation, mais il est aussi indien comme il l'était auparavant. Ce processus de territorialisation ne peut plus être perçu comme étant unique et homogéné-

3. D. Ribeiro, *Os índios e a civilização*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1970, p. 56 : « [...] resíduos da população indígena do nordeste [...] ».

4. Percussions et Cuica empruntées aux instruments musicaux afro-brésiliens.

5. *Fundação Nacional do Índio* (Fondation Nationale de l'Indien, un des principaux organismes de protection des Indiens du Brésil).



sant, son actualisation par les Indiens cherche exactement le contraire. Chaque groupe repense ses formes d'échange, interroge ses métissages, s'affirme comme collectivité, s'approprie ces croisements ou ces entrelacements en fonction de ses intérêts et de ses croyances. La reconnaissance recherchée, bien souvent soutenue par des agents et des institutions étrangères, contraint chaque communauté à se présenter comme une unité religieuse, avec ses propres rituels et les cérémonies qu'il convient de mettre en scène, nous y reviendrons. De cette manière, le passé effacé, impalpable et invisible, peut être invoqué pour évoquer un temps antérieur et signifier une continuité historique. Jeu complexe pour lequel se métissent les temps et les espaces, forçant à la prise en charge de l'image contraignante pour réinventer une généalogie culturelle. Voyons plus exactement de quoi relève cette action politique qui nous amène à interroger le centre et le musée qui s'y intègrent comme des « espaces de transculturation ».

Ethnoscénologie indigène

La naissance des projets muséaux s'étend progressivement à partir des années 1980 en s'appuyant sur deux articles de la Constitution fédérale brésilienne, non sans connaître une longue période d'incertitude et de luttes politiques avant leur première mise en forme. L'article 231, certainement le plus favorable pour cette construction, stipule que « sont reconnues aux Indiens leur organisation sociale, leurs coutumes, leurs langues, leurs croyances et leurs traditions »⁶. Mais il faut aussi y joindre, pour détailler ce socle constitutionnel, l'article 47 « garantissant le respect du patrimoine culturel des communautés indigènes, de leurs valeurs artistiques et de leurs modes d'expression »⁷. Ce contexte de révision de la Constitution fédérale cherchant une meilleure intégration de ces populations marginalisées sera également accélérateur d'invention culturelle, autant pour marquer ethniquement le territoire que pour confirmer la mémoire vivante d'une ethnie resurgissante, non sans difficultés cependant. En effet, s'inscrire dans une catégorie générique, celle de l'Indien, n'est pas sans contrainte et c'est au cours de luttes politiques, de manifestations et de revendications que vont se cristalliser à nouveau les traits d'une image aux usages souvent limités. Le poids du terme générique contraint à la mise en scène de l'ethnicité et c'est seulement lorsqu'ils sont collectivement réunis et spectaculairement exposés, pour répondre positivement aux grilles d'évaluation visuelle du recensement ethnique, qu'ils obtiennent entre eux l'unité que le terme « Indien » connote.

6. Art. 231 : *São reconhecidos aos indios sua organização social, costumes, linguas, crenças e tradições.*

7. Art. 47 : *É assegurado o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, seus valores artísticos e meios de expressão.*

Ces espaces de « culture visible » sont conçus comme constituant une articulation indispensable entre un monde indigène et ce qui lui est exogène et ne sauraient être une frontière, à moins qu'elle ne soit très poreuse. Il s'agit davantage d'un entre-deux susceptible de permettre la remise en question d'une polarisation trop forte entre le dedans et le dehors, d'un lieu que les Tapeba présentent comme un Centre de production culturelle, (*Centro de produção cultural*) situé sur le territoire communal de Caucaia, dans la périphérie de Fortaleza. On y accède très facilement par la BR 222, route nationale qui traverse cet espace, sorte de trait d'union entre deux villes où se dispersent çà et là des habitations précaires et des bouts de *favelas*. Cette voie donne aussi accès aux magnifiques plages du littoral. Elles sont à proximité et des milliers de touristes nationaux et internationaux y déferlent chaque année depuis l'aéroport de Fortaleza, mais la récente vocation touristique du Ceará ne semble toujours pas atténuer la fragilité socio-économique de cette région. Généralement intrigués et attirés par l'imposante architecture en forme de *oca*⁸ qu'on peut voir en bordure de cet axe routier, notamment par l'étrange originalité de son toit à double étage en feuilles de palmier séchées et tressées, bon nombre de ces touristes font une halte au Centre tapeba. L'aspect intrigant de cette construction vient aussi de sa situation au cœur d'un environnement urbain à forte densité démographique, à l'instar des mégapoles du Brésil ou de l'Amérique latine en général.

Ce paysage, les Tapeba le connaissent bien puisqu'ils l'habitent depuis longtemps. Selon eux, leur territoire s'y confond et ils étaient là bien avant la naissance de Fortaleza, du temps où ils parlaient encore en tupi, avant même l'arrivée des premiers Portugais. Mais ce n'est pas dans ces terrains vagues périphériques, entre axes et échangeurs routiers, que les touristes s'attendent à rencontrer des Indiens au Brésil. Leur perplexité est d'autant plus grande que cette architecture atypique combine des jeux de force complexes en utilisant des matériaux naturels, des technologies modernes et des savoir-faire anciens. Dans cet espace spécifique sont exposés et commercialisés les éléments variés de la culture et des traditions tapeba. Des herbes médicinales y constituent une pharmacopée, des arts culinaires indigènes que le visiteur peut goûter renforcent l'idée d'une transmission culturelle active. De nombreux objets sont offerts à la vente, colliers, coiffes en plume, arcs, vannerie, poterie, et même du *mocororó*, cet alcool tiré du caju que les Indiens consomment lors des événements festifs et religieux. Des peintures corporelles sont proposées, en *urucum* ou en *jenipápo*, teintures naturelles mêlant les couleurs rouge et noir bleuté qu'ils arborent entre eux.

La visite du Centre est la plupart du temps augmentée de nombreux commentaires que les Tapeba offrent généreusement sur toute la chaîne de production artisanale visible au sein même de ce lieu. Rappelons d'ailleurs qu'il est nommé

8. Terme tupi-guarani signifiant *a casa* (la maison).



par les Tapeba comme étant un lieu de production culturelle. La mémoire doit être maintenue vivante, mémoire qui s'invente au quotidien dans le jeu des variations des métissages brésiliens. Et attester d'une mémoire vivante prend forme dans ce centre à travers une scénologie et une expographie différenciées, qui se donne à voir dans la concrétisation même de la culture dans l'instant présent et immédiat. Il revient alors au spectateur, par sa présence et sa participation, d'attester de la validité de cette culture sur scène et ce n'est qu'après avoir visité la *Casa da Memoria tapeba* (Maison de la mémoire tapeba) – qui renferme instruments, objets et artefacts renvoyant à des pratiques sociales, religieuses, médicinales, des expressions corporelles et esthétiques, des représentations graphiques, des connaissances et des savoir-faire – qu'il sera convaincu d'être face à de « vrais » Indiens. Son doute s'effacera définitivement si, par chance, il assiste à un *Toré*, dans le *Círculo Simbólico* (cercle symbolique) réservé à cette danse sacrée et à ses chants.

Ce vaste complexe culturel et indigène pris dans un environnement urbain comprend donc des parties indissociables les unes des autres. Cette association est indispensable pour créer la dynamique voulue par les Tapeba : ces derniers faisant de cet ensemble un lieu organique et original de production culturelle – transculturelle plus exactement – le regard des touristes joue un rôle important. Inauguré au cours de l'année 2005 devant un public composé majoritairement d'universitaires et de journalistes, cet ensemble est, depuis, un lieu central d'activités de recherche, d'interprétation, de documentation et comme le rappellent les Indiens concernés, d'éducation, d'exposition et de communication de la culture tapeba. Outre l'exposition des savoirs et des savoir-faire, on y trouve encore l'inventaire des articles de presse, des notes de recherches sur les Tapeba, de nombreux travaux ethnographiques et anthropologiques collectés dans les universités du Brésil et des informations sur l'émergence de cette ethnie à partir des années 1980. Cette approche sur l'historicité de la longue invisibilité des Tapeba invite le visiteur à découvrir une culture en la rencontrant dans sa temporalité et sa complexité présente. L'objectif pourrait être de lui permettre de contribuer à l'actualisation de la culture tapeba, de devenir témoin et acteur de sa « (re)naissance ».

En général, la question de la reconnaissance d'un groupe, qui suscite aussi une problématique territoriale, demande d'orienter l'approche selon des procédures permettant l'identification de son patrimoine afin de pouvoir le détacher comme objet d'intervention et de sauvegarde. Cela permet avant tout de le placer dans un champ de visibilité. Il est même important de mettre en valeur la diversité des éléments de culture qui se manifestent en lui, comme le rappelle Joaquim Pais de Brito [Pais de Brito, 2004, p. 151-160] et les Tapeba ne manquent pas d'y recourir en singularisant leur patrimoine et en contribuant, dans le même temps, à son métissage. Mais ils ont conscience aussi qu'il n'est pas là en permanence, qu'il n'est pas une réalité fixe et toujours présente dans la société. Et comment travailler avec une réalité qui n'est pas toujours présente mais qui doit

se manifester pour pouvoir rester et se maintenir au-delà de sa matérialisation concrète ? Le patrimoine culturel est donc difficilement cernable puisqu'il est en évolution permanente, soumis aux mutations des dynamiques de la globalisation. L'exercice pourrait donc être faussé dès le départ, à moins de considérer que la manière même de construire une mémoire peut aussi être patrimonialisée pour répondre à certains enjeux.

Les (en)jeux de la reconnaissance

L'appropriation même de ces notions et leur actualisation par les groupes concernés s'inscrivent résolument dans un autre sens que ceux de disparition et d'extinction, suscitant l'enthousiasme des anthropologues. L'exemple des Tapeba, comme bien d'autres, montre combien leur émergence ou leur réapparition a permis la réouverture d'un espace ethnique, dans lequel s'élabore une organisation politique et s'effectuent des rituels, marqueurs de différence. Mais pour cela, il faut maintenir la mémoire vivante et surtout la rendre visible, quitte à l'inventer. Ce modèle est actuellement adopté par l'ensemble des communautés nordestines, toutes traversées par différents flux et traditions culturelles perçus comme nécessaires dans un contexte interethnique [Barth, 1988, p. 120-142 ; Hannerz, 1997, p. 7-39 ; Hobsbawm, 1993, p. 51-57]. Ces circulations et ces échanges culturels renforcent la recomposition des symboles spécifiant une communauté indigène et s'effectuent entre différents groupes par un jeu d'influences et de savoirs prêtés car avant tout qualifiés d'indiens.

C'est le cas du *Toré*, transmis des uns aux autres et se transformant ainsi. Il est pratiqué par toutes les communautés, au point d'être devenu une institution commune et un rituel politique d'affirmation identitaire indienne. La valeur symbolique est ici très importante. Ce Cercle sacré apporte non seulement une plus-value certaine à la reconnaissance ethnique, mais il répond surtout aux exigences des gestionnaires de la culture, nombreux à prendre part aux décisions des politiques culturelles et touristiques ainsi qu'aux nouveaux modes de recensement ethnique. Il n'en demeure pas moins que son origine ne peut être localisée, chaque groupe l'adaptant à ses propres rituels, instituant une nouvelle cérémonie et des relations à chaque fois redéfinies. Ces échanges et ces transmissions de cultures donnent aussi lieu à la formation de nouveaux groupes ethniques. Les communautés Pankararé, Kantaruré et Jeripancó sont nées ainsi, après s'être approprié la danse rituelle de *Praia* proche du *Toré*, transmise par les *pajés* Pankararu, en reconstruisant pour chacune d'entre elles de manière différente cette cérémonie au cours de laquelle dansent des masques qui représentent des êtres enchantés. Mais retenons le caractère particulièrement dynamique et accéléré de ce processus d'ethnisation dans lequel les musées et les centres culturels jouent un rôle central. C'est dans ces lieux de culture conçus comme



projets muséaux que métissage et particularité culturelle trouvent une articulation possible, élaborée par la grammaire stylistique du groupe. Les touristes n'ont que rarement connaissance de la contribution qu'ils apportent à ces dynamiques ethniques et territoriales. En établissant un lieu de frontière, il s'agit avant tout de problématiser la différence, de la rendre symboliquement visible, pensable et acceptable. Cette action prête à la citoyenneté une dimension internationale, le centre culturel est ouvert et appelle le monde entier.

Au cours du *Toré* pour lequel les Tapeba se couvrent de leurs parures et de leurs couleurs, parfois en possession de leurs armes, les pas martèlent le sol au rythme cadencé des maracas du *pajé*. Les touristes sont vivement conviés à la danse, à entrer dans le cercle sacré et à partager le *mocororó*. L'enchantement des spectateurs est le plus souvent garanti en participant ainsi à une « spiritualité exotique » revitalisante et en communion avec l'environnement naturel. Cela permet aussi de nombreux échanges grâce à cette proximité, révélant l'Autre de manière réciproque. L'un révèle son imaginaire exotique, l'autre l'interroge subtilement, le retourne et le récupère pour conquérir une reconnaissance nécessaire puisée dans cet imaginaire. Mais tout n'est pas aussi simple et devoir attester d'une mémoire vivante en s'exposant soi-même est particulièrement contraignant. Une autre intention se manifeste au sein du musée et du jeu d'interactions avec le public. Ce qui est négocié avec ceux qui visitent la culture tapeba en train de se faire et de se montrer dans ce lieu, c'est le statut et la valeur de l'objet patrimonial, matériel et immatériel et sa prise en compte par cette communauté fait preuve d'un mode original d'action politique.

Se montrer ainsi a pour objectif d'exposer une mémoire tendue entre fiction et réalité, de l'extérioriser pour la consolider mais aussi de l'incorporer en la rendant animée et vivante aux yeux des spectateurs. Il s'agit alors de faire preuve d'une continuité et d'une antériorité culturelle, sur scène et au sein d'une communauté, en rejouant ce qui vient du passé ou est supposé en venir. Les objets et les sujets se chargent ainsi d'un passé et d'une histoire par un jeu scénique et par une esthétique, par ce qu'il convient d'appeler une ethno-scénologie. La scène devient garante de ce passé nécessaire à la reconnaissance d'une différenciation ethnique, le jeu et le spectacle reconstituent des temporalités passées dans un temps présent. L'animation doit même confirmer que ce dernier ne change pas – ce qui est pure fiction – et reste éternellement le même. C'est ainsi que les spectateurs participent autant que les Indiens à la reconstruction d'une généalogie culturelle en déployant un imaginaire commun et conforté par l'adéquation esthétique et exotique qu'il rencontre. Simultanément et en accord avec cette image contraignante – l'Indien mythique – l'usage de cet imaginaire que les Tapeba mettent en scène, en le jouant ou en le simulant, leur permet de s'inventer une différenciation ethnique et de se faire reconnaître ainsi, Indiens présents dans la continuité de leur passé.

Dans le Nordeste brésilien, rares sont les groupes indigènes perdurant autour d'une filiation commune. Même les Fulni-ô, les seuls à préserver leur langue spécifique, n'ont pas échappé aux métissages caractérisant ce pays et penser en terme de groupes isolés est certainement un leurre. Les catégories globalisées de l'ethnicité, comme celles de «peuple autochtone» et de «population afrodescendante» permettent difficilement de comprendre ce processus de démultiplication et de foisonnement de nouvelles ethnies. Il n'en demeure pas moins que ces processus d'ethnisation signifient également le renouvellement, plus exactement la transformation des rapports de domination, en particulier dans la qualification ethnique, dans la définition et l'attribution de l'ethnicité, et dans la construction même de l'altérité. Pour certains chercheurs, il existerait davantage d'«ethnique» sans ethnicité, à l'instar d'une «négritude sans ethnicité» [Sansone, 2004], phénomène semblable aux Amérindiens du Nordeste brésilien inventant des «traditions non traditionnelles» [Gilroy, 1994], que de tentatives vaines de cloisonnement ou de crispation identitaires. Tous mettent l'accent sur ces traits de transculturalité.

Traditions et expressions orales, arts du spectacle, pratiques sociales, événements festifs et rituels, savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel, connaissances et pratiques associées à la nature, ne font pas l'objet d'un tri dans le patrimoine à la seule fin de remplir une fonction d'évocation de la culture. Le complexe culturel et muséologique tapeba présente le projet permanent, doublé d'un principe méthodologique, de considérer les registres où ce patrimoine se manifeste, les protagonistes qu'il implique et les conditions qui jouent sur son élaboration. Il impose l'identification de dynamiques ou d'inerties qui peuvent faciliter ou nuire à sa reproduction ou à sa protection et aussi de tous les vecteurs qui permettent d'appréhender son historicité. En même temps, il trace les perspectives et les conditions de sa permanence [Pais de Brito, 2004, p. 151-160]. Le centre culturel dans son ensemble crée ainsi les qualités dynamiques de la réflexivité et de l'évolution du groupe, permettant la découverte des autres et de soi-même. C'est exactement cet argument qui parvient à convaincre les partenaires d'une telle opération, les politiques culturelles régionales et nationales ainsi que les acteurs internationaux. La reconnaissance d'une ethnie indienne autoproclamée ne s'effectue pas, néanmoins, sans de nombreux autres défis pour se faire entendre.

Reflet d'image et transculturation

Sous le même terme générique – Indiens, indigènes ou autochtones – coexistent au Brésil des groupes allant de dizaines de milliers d'individus comme les Guarani et les Terena à quelques dizaines seulement comme les Akuntsu et les Kanoê. Certains sont insérés dans un tissu urbain comme les Tapeba, d'autres ont été mis en contact récemment, parfois depuis quelques années seulement,



et d'autres encore préfèrent l'isolement, vivant le plus souvent de chasse et de cueillette comme les Awá et les Maku. C'est aussi en raison de ces modes d'existence extrêmement différents les uns des autres qu'il peut être éprouvant d'être reconnu comme Indien, quand il s'agit davantage de le devenir ou de le confirmer selon des formes spectaculaires contraignantes que par tout autre mode de reconnaissance se dispensant d'une mise en scène. Les ethnies émergentes et s'autoreprésentant à partir des années 1980 n'étaient pas connues des institutions indigénistes auparavant, ni même décrites dans la littérature ethnologique. On peut encore citer les Tinguí-Botó, les Karapotó, les Kantaruré, les Jeripancó, les Wassu, parmi d'autres « nouvelles ethnies sans ethnicité »⁹ [Hall, 1996 ; Sansone, 2004]. Par-delà les termes choisis pour décrire ces processus ou définir les spécificités culturelles de ces « communautés composées » [McLeod, 2000] d'individus aux trajectoires aussi ressemblantes que différentes, une « ethnologie des pertes » [Pacheco de Oliveira, 1988, p. 47-77] et des absences serait nécessaire pour comprendre l'émergence des Indiens du Ceará, comme du Nordeste en général. Ce nouveau regard ne pourrait pas se dispenser d'une approche descriptive et interprétative susceptible de mettre au jour des connaissances sur les processus d'effacement d'un groupe.

Notons cependant que les procédures actuelles de qualification et de reconnaissance ethniques connaissent une extrême lenteur en raison de la difficulté à prouver une filiation territoriale et généalogique, condition *sine qua non* pour obtenir un droit de propriété et de reconnaissance. En ce sens, le cas des Tapeba est exemplaire face aux réactions qu'ont suscitées leurs revendications, allant jusqu'à vouloir prouver ou nier la véracité de l'ascendance indigène par analyse de sang. En revanche, les revendications pour être ethniquement recensés ne faiblissent pas, au contraire, et touchent aujourd'hui tous les États fédéraux du Brésil. Les communautés amérindiennes autodéclarées augmentent de 150% de 1991 à 2000 [recensement IBGE]¹⁰. Plus encore, ces mouvements de revendication ethnique et d'ethnisation ne cessent de se multiplier et de s'organiser en réseaux au point que parler de ces mouvements au singulier n'a plus aucun sens. En effet, la liste des ethnonymes du Brésil accueille chaque fois plus de « nouvelles ethnies » ou de « communautés composées » d'Indiens, d'Afro-Brésiliens et de Blancs.

Le musée et le Centre culturel dans son ensemble jouent ainsi un rôle double. La reconstruction généalogique inventée par les Indiens Tapeba met en lumière l'œuvre de l'oubli – celui du passé indigène de cette communauté. Elle éclaire aussi les sentiers détournés du souvenir et de la mémoire au sein même des

9. Telles que les définit Stuart Hall dans son article « New ethnicities », in David Morley *et al.* (orgs.), *Stuart Hall: Critical dialogues in Cultural Studies*, Londres-New York, Routledge, (1989) 1996, des ethnies qui, en s'autoreprésentant, cherchent à dépasser les représentations fixistes d'une ethnicité qu'on leur impose de l'extérieur.

10. *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas* (Institut Brésilien de Géographie et de Statistiques).

processus de métissage convergeant vers la formation de la société brésilienne. S'agit-il d'une mémoire métisse, comme l'interroge Laurent Vidal pour la fête de *São Tiago* au Brésil [Vidal, 2005, p. 90-102]? Le même phénomène s'y donne à voir à travers l'action d'autres communautés également affectées d'une amnésie involontaire. Si les Tapeba d'aujourd'hui sont bien les descendants des premiers occupants du territoire national, ils ne sont pas vraiment ceux que l'on imaginait voir sur scène. Résultants des processus de fortes désagréations culturelles voulues par les colonisateurs, rappelons que les Tapeba descendent des alliances effectuées entre quatre autres ethnies, les Tremembé, les Potiguara, les Kariri et les Jucás. Mais il y a aussi des descendants de Portugais et des descendants d'esclaves africains parmi les membres de cette communauté. Tous participent à la gestuelle et à la scénographie mises au service de la défense d'un patrimoine prétendument historique. C'est donc une autre raison qui traverse l'enjeu muséal et politique des Tapeba comme des autres Indiens nordestins, dans un contexte métis où l'identité devient variable en fonction des circonstances. Les exigences culturelles peuvent être doubles sans pour autant être contradictoires comme l'avait si bien montré Roger Bastide à travers son « principe de coupure » [Bastide, 1955]. Les Tapeba font un usage très pratique de ce principe qui leur permet par un jeu de reflet de connaître les deux côtés du miroir.

Les Indiens du Nordeste sont aussi des Brésiliens insérés dans un tissu urbain et partageant les références et activités d'un monde industriel, initiés à la technologie moderne et à l'écologie, passant d'une vie traditionnelle aux rythmes de la ville, d'un mode vestimentaire à un autre, et participant ainsi à plusieurs et à différents modes de penser et de vivre le monde. Ils peuvent encore être catholiques ou protestants, pentecôtistes ou évangélistes, umbandistes, et danser le *Toré* dans le cadre de leurs cérémonies, sans pour autant ressentir de contradiction en passant d'une pratique à l'autre. Mais l'Indien apparaît encore souvent comme un élément à évaluer ou à jauger afin de préserver ce qu'il peut représenter de positif. Bien que développant des stratégies d'incorporations d'éléments de cultures globalisés et favorisant l'implantation de politiques sociales dans les régions de son intervention politique, il doit être caractérisé par quelques traits, toujours les mêmes, étayés par des présupposés de tout ordre. Ces traits permettent de créer l'image telle qu'elle doit apparaître aux yeux du spectateur. La mise en scène des signes ethniques est là pour provoquer un effet de réel et reproduire une image qu'acteurs et spectateurs construisent ensemble, dans un espace circulaire où la notion d'identité est sans cesse remise en question. Si cet espace au cœur de leur territoire permet aux Tapeba de s'inscrire dans un système normatif et évaluatif, accessible et désiré par le public, en revanche, par la pluralité des pratiques et des identifications possibles, aucune identité ne peut vraiment dominer et aucune mémoire ne peut vraiment s'imposer sur les autres. Le *Toré*, auxquels sont invités les spectateurs, remplit notamment cette fonction : inclure dans un même cercle



magique tous les protagonistes d'un monde contemporain davantage caractérisé par des flux et des circulations que par des structures et des organisations stables [Appadurai, 1994]. Il en est ainsi du patrimoine culturel de ces Indiens qui suscite le doute. Il doit nécessairement rester mouvant, incertain et insolite dans un espace qui se présente comme un lieu de passage entre les cultures. Le tourisme mondial et les médiations de l'image y contribuent activement. Et ces stratégies complexes et subtiles qui jouent avec les métissages culturels en les poussant à la transculturation, les Tapeba les inventent au quotidien, comme une revanche tenace sur l'irréversibilité du temps et, surtout, comme l'expression d'une mémoire de résistance qui n'a jamais cessé de se transmettre.

BIBLIOGRAPHIE

- APPADURAI Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.
- BARTH Fredrick, « The analyse of culture in complex Societies », *Ethnos*, 3-4, 1988, p. 20-142.
- BASTIDE Roger, « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », *Annales du XXXI^e congrès international des Américanistes*, São Paulo, 1955.
- DANTAS Beatriz G., SAMPAIO José Augusto, CARVALHO Maria Rosário G. de, « Os povos indígenas no Nordeste brasileiro », in CARNEIRO Manuel da Cunha M., *História dos Índios do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1992, p. 431-456.
- GILROY Paul, *L'Atlantique Noire, modernité et double conscience*, Paris, Kargo, 1994.
- HALL Stuart, « New ethnicities » in MORLEY D. et al. (dir.), *Stuart Hall : Critical dialogues in Cultural Studies*, Londres/New-York, Routledge, 1996.
- HANNERZ Ulf, « Fluxos, fronteiras, híbridos : palavras-chave da antropologia transnacional », in *Mana. Estudos de Antropologia social*, Rio de Janeiro, 3(1), 1997, p. 7-39.
- HOBBSWAM Eric, « Qu'est-ce qu'un conflit ethnique ? », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 100, 1993, p. 51-57.
- LOWIE Robert, « The Cariri » ; « The Pancararu » ; « The Tarairio », in STEWARD J. (coord.), « Handbook of South America Indians », *Bulletin of the Bureau of America Ethnology*, n° 143 (1), 1946, p. 557-566.
- MC LEOD John, *Beginning postcolonialism*. Manchester University Press, Manchester/New-York, 2000.
- METRAUX Alfred, « The Fulniô » ; « The Tremembé » ; « The Puri-Coroado Linguistic Family », in STEWARD J. (coord.), « Handbook of South America Indians », *Bulletin of the Bureau of America Ethnology*, n° 143 (1), 1946, p. 523-530, p. 571, p. 573-574.
- OLIVEIRA João Pacheco de, « Uma etnologia dos "índios misturados" ? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais », in *Mana, Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n° 4(1), 1988, p. 47-77.
- BRITO Joaquim Pais de, « Le patrimoine immatériel : entre les pratiques et la recherche », in *International de l'Imaginaire*, « Le patrimoine culturel immatériel », n° 17, Paris, 2004, p. 151-160.
- RIBEIRO Darcy, *Os índios e a civilização*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1970.
- SANSONE Livio, *Negritude sem etnicidade*. Ed. UFBA, Salvador/Rio de Janeiro, 2004.
- VIDAL Laurent, « La fête de São Tiago ou la mémoire métisse », *International de l'Imaginaire*. « Cultures du monde, matériaux et pratiques », n° 20, 2005, p. 90-102.

RÉSUMÉ/RESUMO/ABSTRACT

Les Indiens Tapeba, à l'instar de la plupart des groupes indigènes du Nordeste brésilien, inventent et mettent en scène leur patrimoine culturel pour lutter contre l'absence d'une histoire effacée par un contexte colonial qui n'a pas autorisé la reconnaissance politique de leur particularité ethnique. La construction d'un musée et d'un centre culturel au Cœur de leur territoire, en périphérie de la capitale du Ceará, a pour objectif de compenser ce manque d'antériorité en cherchant à témoigner d'une mémoire vivante susceptible de simuler une continuité historique par la transmission qu'elle suppose. La globalisation, le tourisme mondial et les diffusions internationales de l'image deviennent alors des instruments précieux pour donner une visibilité au groupe tapeba, en franchissant ainsi les frontières du Brésil et en apportant à l'invention de leur quotidien une dimension transculturelle.

Os índios tapeba, como a maioria dos grupos indígenas do Nordeste brasileiro, inventam e expõem seu patrimônio cultural como forma de lutar contra a ausência de uma história impedida por um contexto colonial que negou o reconhecimento político de sua particularidade étnica. A construção de um museu e de um centro cultural no seio do território tapeba, na periferia da capital do

Ceará, tem por objetivo compensar a falta de uma anterioridade, querendo testemunhar uma memória viva susceptível de simular uma continuidade histórica pela transmissão que ela supõe. A globalização, o turismo mundial e as difusões mediáticas internacionais se tornam instrumentos eficazes para dar uma visibilidade ao grupo tapeba, atravessando assim as fronteiras do Brasil e trazendo à invenção do seu cotidiano uma dimensão transcultural.

The Indian tapeba, following the example of most of the native groups of the Brazilian Nordeste, invent and stage their cultural heritage to fight against the absence of an history erased by a colonial context which did not authorize the political recognition of their ethnic peculiarity. The construction of a museum and a cultural center in the heart of their territory in suburb of the capital of Ceará has for objective to compensate for this lack of anteriority by trying to testify of an alive memory susceptible to feign an historic continuity by the transmission which she supposes. The globalization, the world tourism and the international distributions of the image become then precious instruments to lend a visibility to the group tapeba, so by going beyond the borders of Brazil and by bringing to the invention of their everyday life a transcultural dimension.

MOTS CLÉS

- Indiens tapeba
- mémoire
- métissage
- musée
- transculturalité

PALAVRAS CHAVES

- Índios tapeba
- memória
- mestiçagem
- museu
- transculturalidade

KEYWORDS

- Indian tapeba
- memory
- hybridity
- museum
- cross-cultural

Tourisme, patrimonialisation et politique.

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

On présente souvent le tourisme comme potentiellement néfaste pour le patrimoine culturel¹. Ce n'est pas toujours vrai. Le développement de cette activité peut, au contraire, participer à « construire » ce patrimoine. La fête qui va être décrite, analysée et discutée² dans cet article est en effet un exemple représentatif de « co-constitution touristique et patrimoniale » [Lazzarotti, 2001] et nous montrerons comment elle a pu devenir un enjeu politique majeur au sein d'un village argentin dans un contexte de politiques multiculturelles³.

* Université de Picardie Jules Verne/H-PIPS.

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

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

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

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

Amaicha et la croyance andine en la mère terre

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



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

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

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

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

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

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

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

4. Cet homme originaire de la ville de Tucumán a été nommé directeur de l'école d'Amaicha entre 1920 et 1940. Il était aussi correspondant pour le journal provincial « *la Gaceta* ». Tous ses articles ont été rassemblés dans un ouvrage publié en 1943 [Cano Velez, 1943].

5. Cela reprend la fameuse doctrine dichotomique de Domingo Faustino Sarmiento reposant sur l'alternative « civilisation ou barbarie ». Cette doctrine est essentiellement développée dans son ouvrage *Facundo* publié en 1845 et qui sera au fondement de la construction nationale qui légitimera les « conquêtes du désert » menées successivement en 1833 et en 1880, au cours desquelles les populations indiennes de la pampa furent exterminées. Ces conquêtes répondaient à la volonté d'expansion territoriale mais aussi à la détermination d'évincer la « barbarie », les Indiens étant associés à la sauvagerie qu'il fallait dompter pour le triomphe de la civilisation.



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

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

La fête nationale de la Pachamama

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

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

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

LA «FÊTE NATIONALE DE LA PACHAMAMA», 2002

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



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



Clichés: Maïté Boullosa-Joly



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

Un vecteur d'identification pour Amaicha

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

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

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

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



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

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



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

Une commercialisation de la fête contestée

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

D'une fête folklorique à un enjeu politique majeur

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

Conclusion

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAPHIE

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



- **ISLA Alejandro**, *Los usos políticos de la identidad. Criollos, indígena y Estado Libro de la Aucaria*, Buenos Aires, 2009 (2002 1^{re} éd.), 295 p.
- **LAZZAROTTI Olivier**, « Patrimoine et tourisme, un couple de la mondialisation », in *Mappemonde* 57, 2001/1.
- **LE MENESTREL Sarah**, 1999, *La voix des Cadiens*, Belin, Paris.
- **REYES Carlos**, *Motivos culturales del Vale de Tafi y de Amaicha (Investigaciones folklóricas)*, Consejo Provincial de Difusión Cultural de la Provincia de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 1996.
- **SALIN Elodie**, « Les paysages culturels ; entre tourisme, valorisation patrimoniale et émergence de nouveaux territoires. La Quebrada de Humahuaca (Nord-Ouest argentin) », *Cahiers des Amériques latines*, n° 54-55, 2007/1-2.
- **SARDAN Jean-Pierre Olivier de**, *Anthropologie et développement*, Karthala, Paris, 1995.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

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

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

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

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

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

MOTS CLÉS

- tourisme
- patrimonialisation
- anthropologie politique
- tradition
- autochtonie

PALABRAS CLAVES

- turismo
- patrimonio
- antropología política
- tradición
- indianidad

KEYWORDS

- tourism
- heritage
- political anthropology
- tradition
- native

ÉTUDES

Magali Romero Sá*, Larissa Moreira Viana**

La science médicale entre la France et le Brésil : stratégies d'échange scientifique dans l'entre-deux-guerres

Le 7 septembre 1922 a été solennellement inaugurée l'Exposition Universelle du centenaire du Brésil, composée d'une section nationale – dans l'ancien Arsenal de Guerre et le nouveau marché de Rio de Janeiro – et d'une section internationale. Dans l'Avenue des Nations qui s'étendait de l'ancien Arsenal au Palais Monroe, étaient situés les palais d'honneur des représentations étrangères qui comprenaient en tout treize pays : l'Argentine, le Mexique, l'Angleterre, les États-Unis, l'Italie, le Portugal, le Danemark, la Suède, la Tchécoslovaquie, la Belgique, la Norvège, le Japon et la France.

L'exposition, comme l'a bien vu l'historienne Marly da Motta [1992], ouvrait au Brésil la perspective d'être « vu de près » par la communauté internationale, à un moment clé de réarticulation de la politique et de l'économie, à l'échelle mondiale. Pour les nations étrangères, l'exposition offrait également l'occasion d'être vues dans le plus grand pays d'Amérique latine. La France se devait de ne pas laisser passer cette chance et autorisa des dépenses supérieures à cinq millions de francs [Tenorio, 1994] pour sa représentation dans l'exposition, une

* Casa Oswaldo Cruz/Fondation Oswaldo Cruz.

** Université Fédérale Fluminense, département d'histoire.

bonne part de ces crédits étant consacrée à la construction d'une réplique du *Petit Trianon* de Versailles, bâtiment dont elle fit don, plus tard, aux Brésiliens qui en firent le siège de l'Académie Brésilienne des Lettres.

La mission spéciale française destinée à représenter le pays dans l'Exposition du Centenaire de l'Indépendance présenta officiellement ses lettres de créances au président de la République, Epitácio Pessoa, le 6 juillet 1922. Sa délégation était conduite par l'Ambassadeur Alexandre R. Conty, et composée d'hommes politiques, de médecins et d'intellectuels¹, signifiant ainsi que la présence de la France pour le Centenaire de l'Indépendance du Brésil allait au-delà des intentions proprement diplomatiques. Cette présence visait également la création de modes d'échange et de coopération dans le domaine des sciences et de la culture, ainsi qu'en témoignera la fondation de l'Institut Franco-Brésilien de Haute Culture, en 1923, dans l'année qui suivit les commémorations du centenaire.

Nous verrons dans quel contexte se situe la création de cette institution qui devait stimuler l'apparition de diverses modalités d'échanges scientifiques et culturels entre la France et le Brésil, durant la période de l'entre-deux-guerres. Dans le domaine des sciences biomédicales, nous avons plus particulièrement étudié ces échanges scientifico-culturels entre les deux pays quant à la participation des chercheurs brésiliens dans les périodiques de langue française, publiés dans les décennies 1920 et 1930. Quels usages et quelles significations ces chercheurs attribuaient-ils à ce circuit d'échanges ? Notre propos sera de démontrer comment les chercheurs brésiliens du secteur biomédical tirèrent profit du potentiel offert par les canaux de coopération scientifique franco-brésiliens comme autant d'occasions favorables à la diffusion de leurs idées originales dans des circuits internationaux.

Servir la « cause française »

Civiliser, rayonner et propager sont quelques-uns des termes figurant dans le vocabulaire politique français de la fin du xix^e siècle et des premières décennies du xx^e siècle. La défaite de 1870, dans la guerre franco-prussienne, avait imposé aux Français, avec la perte des territoires de l'Alsace et de la Lorraine, l'obligation de payer aux Allemands une lourde indemnité. En plus de la défaite militaire, la France dut faire face à des crises politiques qui aboutirent à des révoltes populaires (comme la Commune de Paris, en 1871) et au retour en

1. Les membres de la mission française qui avait à sa tête A. Conty étaient : Géo-Gérald (député), René Fonck (député), Pierre Janet (médecin et professeur au Collège de France), Émile Borel (mathématicien), Maurice Chiray (professeur de la Faculté de Médecine de Paris) et Georges Dumas (médecin et professeur de psychologie).



faveur des convictions républicaines qui donnera lieu, en 1875, à l'avènement de la Troisième République française.

Ainsi que l'a observé Arno Mayer, la seconde moitié du ^{xix}^e siècle fut riche en leçons pour les grandes puissances en lutte afin d'affirmer leur suprématie sur le continent européen [Mayer, 1987]. En France, les gouvernements de la Troisième République s'engageront à réaliser des projets visant à élever le niveau d'éducation de la population. Afin de surmonter la blessure infligée par la défaite subie face aux Allemands, des groupes appartenant à diverses tendances politiques s'investiront en faveur du prestige intellectuel français au plan international.

On assiste, notamment dans les premières décennies du ^{xx}^e siècle, à la mise en place en Amérique latine de mécanismes de concurrence, dans des secteurs d'influence française. On y recherchera, au nom du « génie latin »², la formation d'alliances scientifiques et intellectuelles favorisant l'idéal d'un héritage commun entre Français et Latino-Américains. L'adversaire à contrer était l'Allemagne, tout autant désireuse de conquérir des zones d'influence intellectuelle et des marchés pour ses industries [Joll, 1995 ; Mayer, 1987].

On ne saurait juger de l'importance de cette idée de « génie latin » sans prendre toute la mesure de la force et de la prépondérance de la tradition culturelle française en Amérique latine. Cette prépondérance remonterait, pour les historiens [Rolland, 2008], à la diffusion des Lumières dans l'Amérique coloniale et se serait encore accentuée dans les premières décennies du ^{xix}^e siècle, à l'époque des indépendances latino-américaines. Une bonne part des élites de l'Amérique latine d'alors se considérait comme l'héritière d'une double origine mythique, provenant à la fois de l'âge d'or des sociétés américaines antérieur à la conquête coloniale et de la société idéale proposée par la Révolution française. Dans les années 1920 et 1930, cette référence à la France avait déjà perdu de sa vigueur dans la construction identitaire des différents pays latino-américains. Cette identification avec la France faisait alors place à une notion plus conventionnelle représentée par l'idée d'influence culturelle française. Quoi qu'il en fût, la coopération intellectuelle dans les secteurs biomédicaux et l'argument majeur du « génie latin » étaient loin de s'atténuer durant ces deux décennies [*ibidem*].

Dans les années 1920, des savants français de passage en Amérique latine y répandaient l'idéal du « génie latin », en soulignant les raisons pour lesquelles les Latino-Américains devaient s'allier aux Français plutôt qu'aux Allemands. Le médecin français Émile Brumpt fut l'un de ces promoteurs, vantant les

2. L'idée de « génie latin » était véhiculée, dans le champ spécifique des sciences biomédicales, par divers savants français, en visite au Brésil, dans la période de l'entre-deux-guerres, notamment par Marcel Labbé en 1921 et Henri Roger en 1923.

avantages d'un rapprochement scientifique entre la France et l'Amérique latine. Au Brésil, Brumpt était connu en particulier pour ses travaux sur les tripanosomes et la tripanossomiase américaine, développés et publiés depuis 1909. En 1913, il s'était rendu au Brésil, sur l'invitation du gouvernement de l'État fédéré de São Paulo, afin d'y créer le cours de parasitologie à la Faculté de Médecine récemment inaugurée. Durant ce séjour, Brumpt entreprit des voyages scientifiques à l'intérieur des États fédérés de São Paulo et du Mato Grosso, pour y étudier en 1914 la leishmaniose sylvestre, et y divulguer une méthode nouvelle d'immunisation du bétail, contre la pyroplasmose, en 1922 [Opinel, Gachelin, 2005].

Lors de son quatrième voyage au Brésil en 1924, Brumpt, qui occupait depuis 1919 une chaire de la faculté de Médecine de Paris, était déjà très reconnu dans le domaine de la parasitologie. Mais dans un rapport sur le Brésil qu'il rédigea cette même année, on s'aperçoit que ses intérêts pour la parasitologie avaient cédé la place à un sujet bien éloigné de la science expérimentale. Brumpt y traite en effet des relations intellectuelles franco-brésiliennes et se révèle très engagé sur les questions de propagande étrangère française durant cette période. L'intention du médecin est manifeste dès ses premiers mots. Il déclare son souci de renforcer l'influence française en Amérique latine et préconise les méthodes à employer pour maintenir le prestige des Français dans le contexte des luttes internationales visant à nouer des alliances dans cette région du monde. Brumpt reconnaît que les Allemands occupaient avant la guerre une place prépondérante en Amérique latine, conquise grâce à une propagande patiente, à leur connaissance des marchés régionaux, et au niveau de compétence des immigrants germaniques. Il reconnaît également que, malgré la défaite essuyée à l'issue de la Première Guerre, en 1918, l'offensive allemande en Amérique latine n'a pas pris fin. Il met en garde contre elle, dénonçant l'existence d'un « combat » méthodique entrepris par les Allemands dont les relations scientifiques et intellectuelles germano-américaines constituaient le nœud central.

Pour contrecarrer ces plans, les Français doivent, selon lui, se prévaloir de leur origine latine les rapprochant des Brésiliens :

« Pour être sincère nous devons dire que la plupart des Brésiliens instruits qui constituent l'élite de la nation admirent beaucoup les résultats obtenus par les Allemands grâce à leur discipline et à leur organisation du travail. Mais ils se rendent compte que leurs méthodes trop rigoureuses ont peu de chance de réussir dans leur pays d'origine latine où tout s'obtient par la persuasion... C'est la raison pour laquelle ils préfèrent s'assimiler les méthodes françaises plus souples et laissant plus de liberté de jugement » [Brumpt, 1924].



Pour conserver et élargir le territoire d'influence française en Amérique, principalement face aux offensives des Allemands et des Nord-Américains³, il juge nécessaire d'exercer une action coordonnée et constante sur le plan intellectuel. Cette action devrait se fonder sur diverses initiatives : envoi de conférenciers, fondation de centres intellectuels de coopération franco-brésilienne, envoi dans les deux pays de missions d'études, entre autres activités destinées à la production et à la diffusion de travaux scientifiques brésiliens et français. Brumpt assure que, pour « des raisons sentimentales et grâce à leur connaissance de la langue française », les Brésiliens souhaitaient la présence de professeurs français. C'était d'ailleurs sur ces professeurs et chercheurs engagés dans les missions d'échange que reposaient alors la plupart des espoirs de succès de l'action intellectuelle française. Pour citer encore une fois l'éminent parasitologue :

« Nous sommes convaincu que, grâce à la bonne volonté de ses chargés de mission, avec un peu plus de gratitude pour ceux qu'elle envoie à l'étranger, la France pourra faire plus que [les États-Unis] avec leur or et leur formidable population et que l'Allemagne, avec sa ténacité et son génie de pénétration pacifique ou brutal » [Brumpt, 1924].

De fait, les actions politico-culturelles des Français en Amérique latine, au cours des premières décennies du ^{xx}^e siècle, furent profondément marquées par les rivalités et les disputes politiques internationales, comme l'avait prévu E. Brumpt. Encore faudrait-il ajouter ici que de telles relations seront souvent générées par les articulations entre l'État et les intellectuels/scientifiques, acteurs centraux de l'institutionnalisation d'une politique culturelle tournée vers le continent sud-américain. Ainsi que le rappelle Jean-François Sirinelli [1998], la fin du ^{xix}^e verra apparaître sur la scène politique française la figure de l'intellectuel dont le poids sur le plan civique est loin d'être négligeable. Intellectuels et scientifiques reconnus seront appelés à collaborer avec l'État ou recevront de lui le soutien souhaité pour réussir dans leurs entreprises. De sorte que politique et culture, science et État vont collaborer pour créer et mettre en route organismes et actions destinés à élargir le champ de l'influence française en Amérique latine.

3. Aux États-Unis, le gouvernement de Woodrow Wilson (1913-1921) est généralement perçu comme étant à l'origine de nouvelles directives dans le domaine des relations internationales, visant à introduire des idéaux de coopération politique et à inaugurer ce qui allait être connu sous le nom d'internationalisme libéral [Azevedo, p. 385 ; Pecequillo, chapitre 2]. Les ambiguïtés d'une telle orientation mèneraient les États-Unis à maintenir des troupes au nom de la protection de la démocratie, au Nicaragua, en Haïti, en République Dominicaine et à Cuba. Au Brésil, on aurait assisté dans la période de l'entre-deux-guerres à un changement de modèle : tandis que déclinait l'influence culturelle française dans certains secteurs, la progression de paradigmes culturels nord-américains s'accroissait. Mais le tournant décisif dans l'histoire des relations culturelles entre le Brésil et les États-Unis ne se produirait qu'à l'occasion de la Seconde Guerre mondiale [Tota, 2000].

Quels étaient ces organismes et ces actions ? En 1908, a été fondé à Paris le *Groupement des Universités et Grandes Écoles de France pour les relations avec l'Amérique latine*, visant au resserrement des relations scientifiques entre les deux régions à travers des programmes d'échange de scientifiques et la collaboration entre les universités françaises et sud-américaines. L'idée de créer le *Groupement* appartient au professeur Henry Le Chatelier, du *Collège de France*, qui obtient l'adhésion de bon nombre de ses collègues, dans le cadre de l'enseignement supérieur en France. Parmi les membres de cette association privée, il convient de détacher le nom et le rôle de Georges Dumas, psychologue et professeur de la Faculté de Lettres de l'Université de la Sorbonne, considéré par bien des contemporains et historiens comme le principal artisan des actions de politique culturelle française au Brésil et dans d'autres régions d'Amérique latine. Entre 1920 et 1938, Dumas effectuera rien moins que 17 missions en Amérique latine, dans le cadre des actions du *Groupement*, en y fondant plusieurs institutions de coopération culturelle qui mobiliseront professeurs, scientifiques, diplomates et adeptes de la culture française.

Dans les traces du *Groupement*, est fondé en 1909, sous la présidence de l'historien et diplomate Gabriel Hanotaux, le *Comité France-Amérique*, qui devait, selon la formule de ce premier dirigeant « révéler l'Amérique à la France et la France aux Américains » [*apud* Martinière, 1982]. Le *Comité*, dont le siège était à Paris, constituait ainsi un espace de rencontres sociales où les élites latino-américaines étaient conviées à prononcer des discours et à rencontrer des personnalités du milieu politique et universitaire. Comme le signale justement Hugo Suppo, les agences de diffusion de la culture française étaient des organisations privées, mais subventionnées et appuyées par l'État, dont l'intérêt était alors de réguler de près les actions destinées à encourager l'influence française à l'étranger. C'est ainsi que des agences comme le *Groupement* et le *Comité France-Amérique* fonctionnaient sous l'égide du *Service des Œuvres Françaises à l'Étranger*, organisme créé en 1920, dans le cadre du Ministère des Affaires Étrangères français, visant à assurer une certaine unité à la propagande faite à l'étranger dans la période de l'entre-deux-guerres [Suppo, 2000, p. 317-320 ; Matthieu, 1990].

Les actions du *Groupement* au Brésil, celles notamment qui concernaient l'organisation de la venue de professeurs engagés ou du passage de conférenciers français dans les institutions brésiliennes d'enseignement et de recherche ont déjà fait l'objet d'analyses de la part de divers auteurs. Guy Martinière s'est proposé de définir les lignes de force de ce *rayonnement*⁴ culturel français en Amérique latine, mécanisme, selon lui, cherchant à « faire récupérer à la France sa place de puissance et à mettre l'Amérique latine dans le droit fil des nouvelles exploi-

4. Rayonnement signifiant ici prestige, influence qui se propage ou se diffuse comme la lumière.



tations colonialistes » [1982]. L'activité du *Groupement*, complétée et soutenue par le dynamisme du *Comité France-Amérique*, constituait la clé de voûte de la coopération universitaire entre la France et le Brésil. Toutefois, remarque-t-il, les échanges prépondérants étaient ceux de spécialistes en littérature et humanités, au détriment de la recherche scientifique expérimentale dans les sciences exactes et biologiques [Martinière, 1982, p. 58-60].

Hugo Suppo, auteur d'un travail volumineux sur la politique culturelle française au Brésil de 1920 à 1950, se rapproche des vues de G. Martinière en montrant que l'essentiel de l'effort déployé par les missions françaises se focalisait sur la création de lycées franco-brésiliens et les activités universitaires en Sciences Humaines et en Lettres. Les professeurs-ambassadeurs – dénomination utilisée par Suppo pour qualifier les Français en mission au Brésil – y auraient été des agents d'une politique de travail « conquête des âmes et des consciences », évitant d'invoquer des intérêts économiques directs. Ce faisant, la politique culturelle française se serait appuyée sur ces professeurs dont les tâches extra-universitaires consistaient à diffuser l'idéal de la francophilie parmi les hommes politiques, les élites et les intellectuels brésiliens, dans le cadre, selon Suppo, d'une guerre d'influence dont le but ultime était de faire adopter par le Brésil une position favorable à la France⁵ [Suppo, 2000, vol. 2, cap. 2].

Les relations scientifiques franco-brésiliennes ont été analysées également par Patrick Petitjean, qui a mis en lumière des aspects importants pour la compréhension des échanges de connaissances sur le plan international, durant les premières décennies du xx^e siècle. Le nationalisme scientifique, croissant à partir de 1870, renforce l'idée de la science comme personnification de la nation ; les conflits entre les nations européennes se traduisent par une exploitation de la science à des fins de propagande, par l'utilisation des activités scientifiques pour démarquer des territoires et des zones d'influence et par la création de réseaux d'amitiés sur lesquels pouvoir compter en cas de futurs conflits. Pour Petitjean, il s'opérait alors en France un lent changement dans la recherche et l'enseignement, le système universitaire encore presque exclusivement tourné vers les activités d'enseignement voyait, surtout à partir de la décennie de 1920, apparaître des instituts indépendants de recherche appliquée, préfigurant le *Centre National de la Recherche Scientifique*.

Au Brésil, le cadre prédominant des activités liées au *Groupement* continuait cependant à être celui de l'orientation liée à la diffusion de la culture universitaire française, encore peu portée à l'époque à fréquenter les laboratoires ou

5. Hugo Suppo remarque que l'organisation politico-intellectuelle connue sous le nom d'Action Française, à tendance anti-républicaine, catholique et antisémite, contrôlait le *Groupement* à l'époque de la première après-guerre et défendait avec force l'idéal de latinité en prêchant l'union culturelle des peuples dits latins.

à s'adonner aux recherches expérimentales. Mais pour certains scientifiques brésiliens, la demande d'échanges avec la France était envisagée comme une véritable coopération où le Brésil aurait également une offre à faire aux pays européens. Petitjean note ainsi l'existence de l'établissement de liens directs entre scientifiques français et brésiliens, en particulier dans les domaines de la psychologie, physiologie, biophysique, mathématiques et biologie [Petitjean, 1996, p. 106-119].

Dans une récente étude sur la diplomatie culturelle brésilienne dans l'entre-deux-guerres, Juliette Dumont et Anaïs Fléchet ont mis en lumière le caractère de coopération en observant la participation du Brésil dans la création de l'Institut International de Coopération Intellectuelle, fondé en 1924 sur l'initiative de la France. Le Brésil y collaborera à partir de 1925, par la création d'une Commission Brésilienne de Coopération Intellectuelle et moyennant la nomination d'un délégué, Élysée Montarroyos, chargé de servir d'intermédiaire entre la diplomatie brésilienne et l'Institut. Comme le font remarquer J. Dumont et A. Fléchet, la participation brésilienne à cet organisme international alerte les milieux diplomatiques nationaux sur la nécessité de s'investir dans des services de coopération intellectuelle qui valoriseraient l'image du pays à l'étranger. Ce n'est qu'en 1937 que sera créé au Brésil le Service de Coopération Intellectuelle, dans le cadre de l'initiative pionnière de 1925 [Dumont, Fléchet, 2009].

Nous avons pu observer, au cours de nos propres recherches, que Français et Brésiliens se sont effectivement investis dans le resserrement des liens de coopération scientifique, ce qui allait au-delà des activités normales du *Groupement* durant l'entre-deux-guerres. En analysant spécifiquement la participation brésilienne dans des périodiques liés à la médecine et à la biologie publiés en France nous avons remarqué que les scientifiques brésiliens cherchèrent à légitimer et à divulguer leurs recherches par le biais de ces canaux d'échange. Le présent travail dans le débat historiographique en la matière cherche à souligner le parti stratégique que les scientifiques brésiliens des domaines de la biologie et de la médecine ont tiré des échanges scientifiques institués avec la France. Nous employons ici le terme de stratégie tel que le définit Michel de Certeau : un type spécifique de savoir, celui qui soutient et détermine le pouvoir de conquérir pour soi un lieu propre [Certeau, 1994, p. 100]. Les chercheurs brésiliens qui produisirent de la science originale saisirent en effet les occasions de publier des nouvelles concernant leurs recherches dans des périodiques internationaux qui leur procuraient visibilité, concurrence ou coopération scientifique avec d'autres chercheurs et institutions (en leur assurant un lieu propre). Il semble donc opportun de définir certains traits spécifiques de ces publications, en mettant ainsi en lumière les mécanismes de divulgation de travaux scientifiques qui unissaient chercheurs français et chercheurs brésiliens.



Publications et échanges scientifiques

Les décennies 1910 et 1920 furent marquées par une réaffirmation des sentiments civiques dans les milieux politiques et intellectuels brésiliens. Un tel apostolat du patriotisme aurait été, selon Lúcia Guimarães, une conséquence de la Première Guerre mondiale. Le conflit européen avait été perçu par certains intellectuels brésiliens comme l'indice d'une nécessaire mise en œuvre d'une politique d'union latino-américaine renforcée, où le Brésil aurait exercé un rôle de leadership dans l'organisation de relations dans un contexte continental [Guimarães, 1997].

Or aux Européens et particulièrement aux Français, sortis victorieux de la guerre, le moment apparaissait également favorable pour renforcer leur prestige et leur influence auprès des Brésiliens et des Latino-Américains. En 1922, lors des commémorations du centenaire de l'Indépendance du Brésil, débarqua à Rio de Janeiro une partie de la représentation française, dirigée par l'ambassadeur Alexandre Conty, investi, selon une nouvelle publiée dans le *Jornal Commercio* du 1^{er} septembre 1922, du « caractère d'ambassadeur extraordinaire en mission spéciale ». La mission comptait notamment dans ses rangs les Professeurs Pierre Janet (médecin spécialisé en psychologie et professeur au Collège de France), Maurice Chiray⁶ (professeur à la Faculté de Médecine de Paris) et Georges Dumas, principal promoteur de la diffusion de la culture française au Brésil ces années-là.

Ce n'était pas la première fois que ce médecin, psychologue et homme de lettres visitait le Brésil mais ce séjour allait être particulièrement fructueux pour un rapprochement officiel entre la France et le Brésil de l'après Première Guerre. C'est à cette occasion que fut conçue la création de l'Institut Franco-Brésilien de Haute Culture, en septembre 1922, au cours d'une réunion entre Dumas et des intellectuels brésiliens chez le comte Affonso Celso⁷, grand lettré et homme politique, très motivé par la promotion d'une vision positive du Brésil en Amérique latine même. Júlio Afrânio Peixoto – médecin, professeur de la faculté de Médecine de Rio Janeiro et écrivain engagé – fut également cité à l'époque par Hugo Suppo comme l'un des principaux fondateurs de l'Institut.

Un compte rendu sur l'action du *Groupement* dans les années 1921 et 1922, publié dans la revue de cette institution, relatait cette réunion chez le Comte Affonso Celso où Dumas aurait demandé au Comte de rencontrer « quelques

6. La présence de médecins y a été notée également par le périodique *Brazil Médico*, n° 37, du 16 septembre 1922. Pour les données biographiques des médecins français, nous avons consulté le site www.bium.univ-paris5.fr, en juin 2008.

7. Le comte Affonso Celso, éminent lettré, homme politique et juriste de l'État de Minas fit carrière à Rio de Janeiro exerçant, entre autres fonctions, celles de Président perpétuel de l'Institut d'Histoire et de Géographie Brésilien (1912-1938) et de Président de l'Académie Brésilienne de Lettres (1925-1935).

hauts représentants de la culture brésilienne ». Le « succès » de la rencontre, selon ce même compte rendu, avait permis de lancer les bases du futur Institut Franco-Brésilien de Haute Culture [Martinenche, 1924], dont la fondation reçut l'approbation officielle du gouvernement brésilien en vertu du décret n° 4.634, signé par le président de la République Arthur Bernardes, le 8 janvier 1923. Ce décret accordait une subvention spéciale de cinquante mille réis annuels (500000 \$) à l'Université de Rio de Janeiro, aux fins de fonder et maintenir ledit Institut, organisé avec le soutien de l'Université de Paris. Selon les termes du décret, l'Institut serait administré par le recteur de l'Université de Rio de Janeiro, qui devrait établir annuellement le programme des cours et des conférences prévus entre les mois de juillet et de novembre. Ces cours seraient assurés par des professeurs de l'Université de Paris « à la compétence reconnue », et revêtiraient un « caractère de pure spécialisation » mais sans pouvoir faire double emploi avec les cours généraux de l'Université de Rio de Janeiro [Collection des lois du Brésil, décret 4.634 du 8 janvier 1923]⁸.

Le gouvernement brésilien reconnaissait de la sorte et appuyait financièrement la fondation de l'Institut Franco-Brésilien de Haute Culture, destiné à faciliter l'échange entre conférenciers brésiliens et français, et à s'occuper plus spécifiquement du séjour et des activités des chercheurs des deux pays, durant leurs missions⁹. [Suppo, 2000; Petitjean, 1996; Matthieu, 1990]. L'Institut intégrait ainsi¹⁰ officiellement les cadres de l'Université de Rio de Janeiro, à côté des écoles et des facultés qui la formaient.

Un article publié dans le journal *Brazil-Médico* dans son édition du 10 octobre 1925, permet de mesurer l'importance que les milieux médicaux brésiliens attribuaient à Georges Dumas, comme personnage central dans la conception de l'Institut Franco-Brésilien de Haute Culture. L'article rendait compte d'un repas d'adieu à l'intention de Dumas qui regagnait l'Europe. Bien qu'il ne traite pas spécifiquement de la fondation de l'Institut – datée de 1922 – on peut y lire que c'est à Dumas qu'est attribué le mérite d'avoir été le « véritable créateur » de l'Institut Franco-Brésilien :

« Un groupe d'amis a offert un repas d'adieu au Jockey Club à l'occasion du retour de Georges Dumas en Europe. Autour de lui étaient attablés le sénateur Antonio Azeredo, le professeur Miguel Couto, le député Afrânio Peixoto, le professeur Miguel Osorio de Almeida... Un toast d'honneur a été porté par le professeur Afrânio Peixoto, exaltant en portugais la personnalité du professeur Dumas, véritable créateur

8. Le texte intégral du décret 4.634 du 8 de janvier 1923 est disponible sur www.senado.gov.br/legislacao, consulté en juillet 2009.

9. D'après Hugo Suppo, entre 1923 et la Seconde Guerre mondiale, l'Institut Franco-Brésilien de Haute Culture fit venir au Brésil près de 40 professeurs et envoya en France quelque 30 professeurs brésiliens.

10. Voir Archives Nationales, Cabinet Civil de la Présidence, Série Éducation et Santé, Boîte 33, 1932.



de l'Institut de Haute Culture Franco-Brésilienne... celle d'un ami loyal et dévoué du Brésil...» [Brazil-Médico, 10 octobre 1925, n° 15, vol. 39, p. 214]

Au mois d'octobre 1923, le recteur de l'Université de Rio de Janeiro, Benjamin Franklin Ramiz Galvão, adressa une lettre à son homologue de l'Université de Paris, le recteur Paul Appell, au sujet des activités de l'Institut. Il y faisait l'éloge des conférences des médecins et physiologistes français Émile Gley et Henri Piéron, tous deux de l'Institut à l'époque [Archives Nationales, AJ16, vol. n° 6946, lettre datée du 20/10/1923], confirmant ainsi que les activités de l'Institut au Brésil étaient bien coordonnées par l'Université de Rio de Janeiro et ses recteurs successifs. Une autre lettre (mise au jour par nos soins, dans le cadre de la présente recherche) vient en étayer le fait, tout en démontrant le rôle du gouvernement français dans les activités de l'Institut. En février 1926, le comte Affonso Celso, alors recteur de l'Université de Rio de Janeiro, écrivait à « Monsieur Conty », ambassadeur de France au Brésil, une lettre accusant réception d'une subvention de cent mille francs, accordée par le gouvernement français à l'Institut franco-brésilien, destinée à couvrir les frais de l'année 1926. La lettre de change de ce montant avait été reçue et endossée par Affonso Celso qui l'envoya à son tour au recteur de l'Université de Paris, par l'intermédiaire de l'ambassadeur Conty. Cette somme, de retour en France, allait être partagée en quatre parts dont deux destinées aux deux professeurs brésiliens se rendant en France cette année-là et les deux autres, à la rétribution des professeurs français qui viendraient à Rio de Janeiro durant cette même période [Archives Nationales, AJ16, vol. n° 6946, lettre datée du 1/02/1926].

À l'Institut Franco-Brésilien de Haute Culture vinrent s'ajouter d'autres initiatives françaises destinées à mettre en place des canaux d'échanges, dans le domaine plus spécifique des sciences biomédicales. L'un de ces canaux, la Société de Biologie, est une institution française renommée qui avait été fondée à Paris en 1848 et publiait dès 1849, ses *Comptes rendus hebdomadaires des séances*. Leur publication permettait de divulguer les travaux produits par les membres de la *Société*, ainsi que ceux des membres de ses filiales, situées dans d'autres villes françaises et à l'étranger. À partir des années 1920, l'intérêt de la *Société* à se rapprocher de l'Amérique latine devient de plus en plus manifeste. On notera ainsi la création en 1923, dans les dépendances de l'Institut Oswaldo Cruz, de la Société de Biologie de Rio de Janeiro, rattachée à la *Société* française. La même année, les résumés des travaux présentés par les chercheurs brésiliens au cours des réunions qui se tenaient à Rio de Janeiro furent publiés dans les *Comptes rendus*, accélérant de la sorte les échanges scientifiques entre la France et le Brésil¹¹.

11. En 1930, la société de Biologie de São Paulo décidait d'envoyer dorénavant des résumés de travaux présentés dans ses réunions, afin qu'ils soient publiés dans les *Comptes rendus*.

D'où, en 1923, année où la Société de Biologie de Rio de Janeiro était affiliée à son siège français, une autre Société, ayant pour siège la ville de Buenos Aires, se joignait aux partenaires latino-américains de la *Société*. En 1928, les Sociétés de Mexico et de Montevideo allaient également leur emboîter le pas, ainsi que la Société Chilienne de Biologie, en 1932 : au total, cinq pays latino-américains se rallièrent à la *Société de Biologie*, dans l'entre-deux-guerres. Parmi les présupposés de la *Société* on ne saurait négliger la place qu'y tenait l'idéal de propagation de l'influence scientifico-culturelle française sur les pays étrangers. Le compte rendu d'une séance tenue le 1^{er} mai 1926, à son siège parisien met en évidence le rôle que les Français attribuaient à la publication des *Comptes rendus* :

« Parmi les choses les plus précieuses qui appartiennent au patrimoine de notre pays, se trouve notre langue... Notre bulletin doit répandre la langue française et non une langue internationale... » [*Comptes rendus*, tome 95, 1926].

Comment le rapprochement entre les chercheurs brésiliens et français s'était-il donc opéré, au point qu'une filiale de la *Société* à Rio de Janeiro pût fonctionner dans les dépendances de l'Instituto Oswaldo Cruz ? Le contenu d'une correspondance échangée à ce sujet entre les frères Ozório de Almeida permet de voir que ces rapprochements étaient pratiqués au moyen d'un protocole simple, mais rigoureusement défini par la « société mère » française. En janvier 1924 un courrier fut envoyé par Álvaro Ozório de Almeida à son frère Miguel qui se trouvait à Paris afin de lui communiquer le contenu d'une lettre adressée à tous deux par le Secrétaire Général de la *Société de Biologie*, Auguste Pettit.

Álvaro, médecin physiologiste, était titulaire de cette chaire à l'Université de Rio de Janeiro ; son frère, Miguel Ozório de Almeida, également physiologiste, enseignait cette spécialité à l'École Supérieure d'Agriculture et de Médecine Vétérinaire. Dans la lettre qu'il adressait à son frère, Álvaro transcrivait intégralement les termes de A. Pettit, qui leur rappelait à tous deux quelques points du règlement de la Société « ignorés » des scientifiques brésiliens :

« ...permettez-moi de vous faire remarquer que vous envoyez directement une note à la Société mère et non point à la Société dont vous ressortissez. La Société de Biologie regrette vraiment cette pratique ». [Archives de la Casa de Oswaldo Cruz, Coll. Miguel Ozório de Almeida, Série Correspondance diverse, dossier 7].

Le secrétaire français dénonçait ainsi la regrettable pratique d'envoyer des résumés de travaux présentés dans les filiales de la *Société* directement à Paris, à l'instar des frères Ozório de Almeida. Il faisait remarquer que la *Société de Biologie* « regrettait » cette pratique et invitait formellement les auteurs à adresser d'abord leurs textes à la Société régionale, afin d'observer les règlements approuvés à l'unanimité par l'ensemble des filiales. Pettit spécifiait en outre que les notices



envoyées à la publication ne devaient pas dépasser deux pages et qu'un même sujet ne pouvait figurer que dans une seule notice de recherche.

Après cette lettre, Álvaro Ozório se disait indigné par la manière « sans façons » de M. Pettit de s'adresser à eux, énumérait certains aspects de la question qui lui déplaisaient dont celui d'être obligé de connaître le règlement interne de la revue et d'avoir à se rendre personnellement jusqu'à Manguinhos pour y présenter son texte, alors qu'il était bien plus aisé de l'envoyer directement à Paris. Álvaro demandait donc à Miguel de profiter de son séjour à Paris pour convaincre leur ami le physiologiste Émile Gley, membre illustre de la *Société*, de concevoir une proposition alternative au « monopole de Manguinhos ». L'idée d'Álvaro, à l'époque président de la Section de Biologie de l'Académie Brésilienne des Sciences, était de rendre l'Académie « plus active que n'importe quelle autre » filiale de la *Société* de Paris. Par-delà ses divergences à l'égard de l'Institut Oswaldo Cruz, la proposition d'Álvaro mettait en lumière un trait significatif : celui, affirmait-il avec insistance, de ne pas perdre l'avantage de publier dans les *Comptes rendus de la Société de Biologie de Paris*. [Archives de la Casa de Oswaldo Cruz, Coll. Miguel Ozório de Almeida, Série Correspondance diverse, dossier 7].

Une telle affirmation permet d'étayer notre première hypothèse, dans la mesure où Álvaro Ozório semble valoriser l'opportunité de pouvoir publier des travaux dans un périodique international et prestigieux. Il existait donc bien un intérêt stratégique, de la part des scientifiques brésiliens, dans la régularité des échanges avec la France. Nous avons pu retrouver quelle a été la participation brésilienne, dans les *Comptes rendus*, pour la période de l'entre-deux-guerres : de 1923 à 1939, ont été publiés 625 résumés de recherche, soit une moyenne annuelle de 36,7 travaux brésiliens diffusés dans ce périodique. Si l'on n'y trouve, en 1923, que six travaux envoyés en France par les chercheurs brésiliens, l'année 1930 compte en revanche au moins 64 résumés publiés dans les *Comptes rendus*. Cette participation significative semble être l'indice que, dans le domaine des sciences biomédicales, les opportunités d'échange scientifique franco-brésilien étaient autant d'occasions de faire connaître, à l'échelle internationale, la science produite au Brésil¹². [Comptes rendus... de la Société de Biologie et ses Filiales, 1923-1939].

En 1930, un autre périodique s'adressant en particulier aux pays d'Amérique latine, fut créé sur l'initiative d'éditeurs et de médecins français : la *Revue Sud-Américaine de Médecine et de Chirurgie*, dont la publication mensuelle dura jusqu'en 1934. Au premier numéro de ce périodique figuraient déjà les conseils scientifiques des pays participants. Vingt-six conseillers, pour la plupart professeurs des facultés de médecine, y représentaient le Brésil. Au sommaire de ce premier numéro, figurait une lettre-préface, signée par des professeurs de la Faculté de

12. Les travaux présentés dans la filiale de la Société de Biologie dont le siège était à Rio de Janeiro étaient développés par des Brésiliens et, éventuellement, par des étrangers y effectuant des recherches.

Médecine de Paris, de l'Institut Pasteur, du Collège de France et de la Faculté de Médecine de Strasbourg. L'un des signataires, représentant la Faculté de Lettres de Paris, n'était autre que le Professeur Georges Dumas, responsable des relations franco-brésiliennes dans le secteur des sciences. Le contenu de cette lettre-préface est révélateur de quelques-unes des lignes générales du projet éditorial, dans la mesure où les professeurs français y affirmaient d'emblée qu'ils ne seraient pas appelés eux-mêmes à collaborer à la revue, « car l'originalité de la publication [était] d'être rédigée hors de France », quoiqu'elle fût publiée intégralement en langue française. Les avantages s'en feraient sentir des deux côtés de l'Atlantique, puisque selon les préfaciers, les « médecins, chirurgiens et biologistes » latino-américains y auraient l'opportunité « d'unir leurs pensées » en prenant connaissance des recherches entreprises par leurs voisins. Les Français y gagneraient, quant à eux, l'occasion de mieux se familiariser avec les travaux originaux des médecins et des biologistes latino-américains réunis en une seule publication.

Un autre aspect est souligné par les auteurs de la lettre-préface : le fait d'être, Français et Latino-Américains, des « héritiers du génie latin » :

« Être latin, c'est avoir, depuis des siècles été formé à la discipline de la pensée claire, à la rigueur des méthodes, à la dialectique qui allie l'esprit critique le plus aiguisé à l'initiative intellectuelle la plus hardie. Ces qualités ne s'acquièrent pas en un jour ; elles supposent le long travail... C'est cette tradition que nous avons en commun. Nous sommes seuls à la posséder de par le vaste monde ». [Revue Sud-Américaine..., n° 1, 1930].

Raviver et maintenir une soi-disant tradition latine commune constituait ainsi l'un des principes orientant la publication de la revue et l'esprit d'échange scientifique conçu par ses éditeurs et ses collaborateurs. Une première analyse des aspects formels de cette publication permet de mieux en saisir les modes d'échange mis en place. Durant les cinq années d'existence de la revue, les fonctions de Secrétaire Général en France étaient assurées par M. J. Coelho, auquel les travaux originaux devaient être envoyés, avant d'être traduits en français. La section principale de la revue, intitulée *Travaux originaux*, présentait les travaux en les organisant, dans chacun de ses numéros, en fonction du pays d'origine des auteurs. À Paris, aux côtés du Secrétaire Général, une équipe de rédacteurs français était chargée d'organiser les autres sections habituelles de la revue, entièrement consacrées à la divulgation de périodiques, thèses et livres produits en Amérique latine. Il existait également une rubrique *Analyses*, dans laquelle ces mêmes rédacteurs français résumaient des articles publiés dans diverses revues médicales sud-américaines. En dépit de l'absence de toute référence explicite à une institution ou à une entreprise participant au financement de la revue, la propagande exclusive de médicaments produits par des laboratoires français permet d'avancer que la publication ne tirait pas ses revenus de la seule vente au numéro (au prix de dix francs) ou des abonnements annuels dont le prix variait de 100 à 120 francs.



Il y avait là, pour les scientifiques latino-américains, une voie de choix pour la divulgation de leurs travaux, dans le domaine des sciences biomédicales. Les Brésiliens y virent encore une fois l'occasion de publier leurs travaux : 255 articles envoyés du Brésil en France furent ainsi publiés au cours des cinq années d'existence de la revue. L'apogée de l'apport brésilien se situe en 1930, avec 75 articles publiés, contre 30 articles en 1934, année de crise et dernière année de la *Revue Sud-Américaine*. [Revue Sud-Américaine de Médecine..., 1930-1934].

Comment juger, ne serait-ce qu'à titre préliminaire, du caractère des modalités d'échange scientifique entreprises par les deux publications envisagées ? Nous pensons qu'en encourageant la création de filiales de la *Société de Biologie* en Amérique latine, ou en lançant une revue médico-chirurgicale spécifiquement consacrée à la production scientifique de cette région du monde, les chercheurs français contribuaient à réaliser un but très recherché à l'époque : faire la conquête d'alliés sur la scène fort disputée de la concurrence afin de s'approprier des zones d'influence sociopolitique et internationale. Dans le domaine spécifique des sciences biomédicales, le discours de la coopération s'en trouvait renforcé, et principalement la notion que les Français avaient quelque chose à apprendre auprès des Latino-Américains et qu'ils désiraient connaître leur production scientifique. La langue française devenait ainsi une monnaie d'échange hautement valorisée dans le circuit scientifique de rapprochement entre Français et Latino-Américains ; la mémoire d'un « génie latin » commun rapprochant les deux peuples, en dépit des distances géographiques qui les séparaient, s'y trouvait également remise en valeur.

Une évaluation superficielle de cette stratégie de rayonnement scientifique et culturel français durant cette période pourrait mener à la qualifier de cooptatrice. Il nous semble cependant que ce processus de rayonnement (terme largement employé à l'époque, en français, dans un tel contexte) était conçu comme une voie à double sens, favorable à la fois aux Français et aux Brésiliens.

Emplois et limites d'un circuit d'échanges : considérations finales

Publier des articles dans des revues étrangères constituait un aspect très important pour une évaluation positive de la production des « hommes de science » brésiliens [voir Martins, 1939, Couto e Silva, 1939 ; Sá, 2006]. L'analyse des *Comptes rendus de la Société de Biologie* révèle pour l'année 1930, un nombre de 64 articles envoyés par les filiales brésiliennes¹³ et publiés par ce périodique, contre 13 contributions en 1938. Dans la *Revue de Médecine et de Chirurgie* si l'on

13. À partir de 1930, le Brésil avait deux Sociétés de Biologie affiliées à la Société ; à l'association dont le siège était à Rio de Janeiro s'était ainsi ajoutée une autre, à São Paulo.

note 75 articles publiés par des Brésiliens en 1930, dans le dernier numéro de la revue, en 1934, 30 travaux sont dus à des auteurs brésiliens. Participation intense donc, mais pas toujours régulière.

Il ne s'agit pas ici d'opérer une analyse quantitative de la participation brésilienne dans les circuits d'échanges scientifiques avec la France. Mais cette tendance que l'on constate dans les indices de publication nous conduit à envisager quelques-unes des raisons susceptibles d'expliquer la diminution des travaux envoyés du Brésil. Il est certain que les problèmes financiers et de capacité de production de ces périodiques en France y auront fortement contribué. En ce qui concerne notamment les années 1930, le climat de conflit imminent en Europe fit certainement dévier ressources et énergies, y compris dans le secteur éditorial. Dans le cas spécifique des *Comptes rendus*, il convient aussi de noter l'incorporation continue de nouvelles filiales qui aurait pu entraîner une réduction progressive des articles publiés étant donné l'obligation de satisfaire un plus grand nombre de sociétés à chaque nouvelle édition.

Il est possible également que les chercheurs brésiliens aient envoyé moins d'articles pour des raisons diverses, financières ou institutionnelles, propres à la conjoncture brésilienne de ces années 1930. L'une d'entre elles pourrait être celle des limites de ce circuit d'échanges, telles qu'elles étaient suggérées par Miguel Ozório de Almeida, lui aussi promoteur de ces relations franco-brésiliennes, lors d'une conférence prononcée en 1937 à Paris, lors du Congrès des Nations Américaines.

C'est de l'expérience acquise comme professeur, chef de laboratoire et chercheur infatigable, auteur de plus de 200 travaux publiés [voir Cavalcanti, 1953] que lui vint assurément son intérêt pour le développement de la recherche dans notre pays. Dans sa conférence de 1937, intitulée *La collaboration scientifique entre la France et le Brésil*, Ozório confirma combien l'influence française lui paraissait être encore prépondérante dans les milieux intellectuels brésiliens, tout en invitant ses auditeurs à reconnaître que cette influence se manifestait désormais sur un mode différent de celui où elle s'imposait encore dans un passé récent, car le Brésil avait développé ses propres institutions et « pris conscience des caractéristiques qui lui étaient propres » [Ozório, 1937].

« En dehors de son épanouissement propre et au-delà de l'influence française, le Brésil a rencontré d'autres sources très riches de culture et en a fait son profit : des développements plus grands dans tel ou tel domaine, des solutions plus parfaites de tel ou tel problème » [Ozório, 1937].

Ce pourquoi Ozório proposait alors des modalités nouvelles de relations scientifiques entre la France et le Brésil, dans le secteur biomédical. Il était de toute importance pour le physiologiste brésilien que ces relations puissent revêtir un caractère de collaboration plus effectif, en évitant les contacts passagers [voir



Gachelin, Opinel, 2009]¹⁴. Un certain nombre de conditions s'avéraient nécessaires : mise en place d'un fonds franco-brésilien destiné à financer les recherches menées en commun, collaboration technique entre les deux pays, engagement temporaire de jeunes chercheurs dans des centres de recherche du pays partenaire de façon à ne pas privilégier les seuls échanges entre scientifiques renommés.

Les propositions de Miguel Ozório mettaient enfin l'accent sur les changements en cours dans les relations scientifiques entre la France et le Brésil, dans la décennie 1930. Au cours des années vingt qui l'avaient précédée, l'offensive intellectuelle française en Amérique latine tablait fortement sur les idéaux du « génie latin ». Les instituts de recherche et les périodiques scientifiques fondés à partir d'initiatives françaises en Amérique latine se prévalaient de leur grand attachement à cet idéal, constamment invoqué pour resserrer les liens passés et présents unissant Français et Latino-Américains. La conférence de Miguel Ozório sur la collaboration scientifique entre la France et le Brésil témoignait, en 1937, d'une certaine usure d'un tel idéal du « génie latin » quant aux stratégies d'échange scientifique entre les deux pays. L'expansion de l'enseignement universitaire au Brésil, au cours de la décennie 1930 semblait exiger des initiatives nouvelles fondées, selon Miguel Ozório, sur des partenariats techniques et scientifiques plus durables et plus soucieux de la formation de jeunes chercheurs.

14. D'après ces auteurs, les échanges entre parasitologues français et brésiliens se seraient déroulés jusqu'à la deuxième décennie du xx^e siècle dans le cadre exclusif des relations individuelles.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

- **ALMEIDA Miguel Ozório**, « La collaboration scientifique entre la France et le Brésil », *Cahiers de politique étrangère*, Paris, Institut des Études Américaines, 1937.
- **ARQUIVO DA CASA DE OSWALDO CRUZ**, Coleção Miguel Ozório de Almeida, Série Correspondência diversa, pastas 1-11.
- **ARCHIVES NATIONALES**, Rectorat, AJ 16, vol. n° 6946, Correspondance de Affonso Celso à Monsieur Conty, lettre datée du 1/02/1926.
- **ARCHIVES NATIONALES**, Rectorat, AJ 16, vol. n° 6946, Correspondance de B.F. Ramiz Galvão à Paul Appell, lettre datée du 20/10/1923.
- **AZEVEDO Cecília**, « Sob fogo cruzado : a política externa e o confronto de culturas políticas nos EUA », in **SOIHET Rachel et al.**, *Culturas políticas : ensaios de história cultural, história política e ensino de história*, Rio de Janeiro, Mauad, 2005.
- **BRUMPT Émile**, *Rapport concernant les relations intellectuelles franco-brésiliennes*, Conférence à Rio de Janeiro, 1924, mimeo.
- **BRUZIÈRE Maurice**, *L'Alliance Française : 1883-1983*, Paris, Hachette, 1983.
- **CAVALCANTI Tito**, « Miguel Ozório de Almeida, 1890-1953 », *Revista Brasileira de Biologia*, Rio de Janeiro, vol. 14, 1954, p. 1-24.
- **CERTEAU Michel de**, *Artes de fazer : a invenção do cotidiano*, Petrópolis, Vozes, 1996.
- **COMPTES RENDUS HEBDOMADAIRES DES SÉANCES ET MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ DE BIOLOGIE ET SES FILIALES**, Paris, Masson et Cie, Éditeurs Libraires de l'Académie de Médecine, 1923-1939.
- **COUTO E SILVA O. B. de**, « O Laboratório dos irmãos Ozório », in *Livro de Homenagem aos professores Alvaro e Miguel Ozorio de Almeida*, Rio de Janeiro, 1939.
- **DUMONT Juliette**, **FLÉCHET Anaïs**, « Entre coopération intellectuelle et propagande : la mise en place de la diplomatie culturelle brésilienne (1920-1945) », *Relations Internationales*, 137, 2009/1, p. 61-75.
- **GACHELIN Gabriel**, **OPINEL Annick**, « The reception by French physicians of Chagas' discovery of Trypanosoma cruzi and American trypanosomiasis (1909-1925) », *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. 16, supl. 1, julho 2009, p. 35-56.
- **GIRAULT Christian**, La coopération scientifique et technique française avec l'Amérique latine et les Caraïbes, *Cahiers des Amériques latines*, 2^e série, n° 28/29, 1998, p. 205-213.
- **GUIMARÃES Lucia Maria Paschoal**, « Um olhar sobre o continente : o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Congresso Internacional de História da América », *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n° 20, 1997.
- **JOLL James**, *A Europa desde 1870*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1995.
- **LIVRO DE OURO COMMEMORATIVO DO CENTENÁRIO DA INDEPENDÊNCIA DO BRASIL E DA EXPOSIÇÃO INTERNACIONAL DO RIO DE JANEIRO, 1822-1922**, Edição do Anuario do Brasil, Rio de Janeiro, 1923.
- **LESSA Mônica Leite**, « A Aliança Francesa no Brasil : política oficial de influência cultural », *Varia História*, n° 13, UFMG, 1994.
- **LÖWY Ilana**, « La mission de l'Institut Pasteur à Rio de Janeiro : 1901-1905 », in **MORANGE M.** (éd.), *L'Institut Pasteur : contribution à son histoire*, Paris, La Découverte, 1991.
- **MARÈS Antoine**, « Puissance et présence culturelle de la France. L'exemple du service des œuvres françaises à l'étranger dans les années 30 », *Relations Internationales*, vol. 33, Paris, 1983.
- **MARTINENCHÉ Ernest**, « L'action du Groupement pendant les années 1921 et 1922 », *Revue de l'Amérique latine*, vol. VII, n° 26, février 1924.
- **MARTINIÈRE Guy**, *Aspects de la coopération franco-brésilienne. Transplantation culturelle et stratégie de la modernité*. Grenoble/Paris,



Presses Universitaires de Grenoble/Éd. de la Maison des Sciences de l'homme, 1982.

- **MARTINS Thales**, « Os irmãos Ozório e a evolução da Physiologia no Brasil », in *Livro de Homenagem aos professores Alvaro e Miguel Ozorio de Almeida*, Rio de Janeiro, 1939.
- **MATTHIEU Gilles**, « Un enjeu diplomatique : la politique culturelle de la France en Amérique du Sud dans l'entre-deux-guerres, *Cahiers des Amériques latines*, n° 9, Paris, IHEAL, 1990.
- **MAYER Arno**, *A força da tradição : a persistência do Antigo Regime*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- **MOTTA Marly Silva da**, *A nação faz 100 anos : a questão nacional no centenário da independência*, Rio de Janeiro, Ed. Fundação Getulio Vargas, 1992.
- **OPINEL Annick, GACHELIN Gabriel**, « Emile Brumpt's contribution to the characterization of parasitic diseases in Brazil, 1909-1914 », *Parassitologia*, 47, 2005, p. 299-307.
- **PETITJEAN Patrick**, « Entre ciência e diplomacia : a organização da influência científica francesa na América Latina, 1900-1940, in **HAMBURGER Amélia et al.**, *A ciência nas relações Brasil-França (1850-1950)*, São Paulo, Edusp/Fapesp, 1996.
- **PECEQUILO Cristina**, *A política externa dos Estados Unidos*, Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2005.
- **REVUE SUD-AMÉRICAIN DE MÉDECINE ET DE CHIRURGIE**, Masson & Cie, Éditeurs, Libraires de l'Académie de Médecine, Paris, 1930-1934.
- **ROLLAND Denis**, « La crise exemplaire d'un modèle européen en Amérique latine : les racines anciennes du retrait du modèle politique et culturel français », *História*, São Paulo, 27 (1), p. 283-344, 2008.
- **SÁ DOMINICHI Miranda de**, *A ciência como profissão. Médicos, bacharéis e cientistas no Brasil (1895-1935)*, Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2006.
- **SÁ Magali Romero, SILVA André F.** Cândido da, « Por entre las páginas del imperialismo germánico en América Latina : La Revista Médica de Hamburgo y La Revista Médica germano-Ibero-Americana (1920-1933) », *Asclepio*, no prelo.
- **SIRINELLI Jean-François**, « As elites culturais », in **RIOUX Jean-Pierre, SIRINELLI Jean-François**, *Para uma história cultural*, Editorial Estampa, 1998.
- **SUPPO Hugo**, *La politique culturelle française au Brésil entre les années 1920-1950*, Thèse de doctorat, Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, 2000.
- **TENORIO Mauricio**, « Um Cuauhtémoc carioca : comemorando o centenário da Independência do Brasil e a raça cósmica », *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 7, n° 14, 1994, p. 123-148.
- **TOTA Antonio Pedro**, *O imperialismo sedutor : a americanização do Brasil na época da Segunda Guerra*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

RÉSUMÉ/RESUMO/ABSTRACT

La décennie 1920 a connu un rapprochement progressif entre Français et Brésiliens dans le domaine des sciences biomédicales : des recherches originales brésiliennes firent l'objet de comptes rendus dans les publications de la *Société de Biologie*, en France ; des médecins français et brésiliens participèrent à des programmes d'échange, prononcèrent

des conférences dans les deux pays ; des périodiques médicaux, tels que la *Revue Sud-Américaine de Médecine* et *A Patologia Geral* furent publiés sous les auspices de scientifiques français. Le présent article se propose d'examiner ces rapprochements dans le cadre de la compétition internationale intense qui se livre, dans la période de l'entre-deux-guerres, pour la conquête de niches de pratique scientifique, en Amérique latine.

Si les Français développèrent des stratégies de coopération scientifique fondées sur les idéaux de « latinité », quelles significations les médecins brésiliens des années vingt et trente ont-ils données de leur participation auprès de ces organismes de coopération intellectuelle franco-brésilienne ?

A década de 1920 testemunhou uma progressiva aproximação entre franceses e brasileiros no campo das ciências biomédicas: pesquisas originais brasileiras passaram a ser resenhadas nas publicações da *Société de Biologie* da França; médicos franceses e brasileiros integraram programas de intercâmbio, realizando conferências nos dois países; e periódicos médicos, como a *Revue Sud-Américaine de Médecine* e a *Patologia Geral* passaram a ser publicados sob os auspícios de cientistas franceses. O presente artigo pretende discutir estas aproximações no contexto da intensa competição internacional por nichos de atuação científica na América Latina no período entre-guerras. Os franceses constituíram estratégias de cooperação científica baseadas nos ideais de « latini-dade », de modo a ressaltar os elos entre a França e a América Latina. Buscamos verificar, em contrapartida, os signifi-

cados que os médicos brasileiros dos anos 20/30 atribuíram a sua participação nestes organismos de cooperação intelectual franco-brasileira.

The 1920's decade witnessed a progressive approximation between French and Brazilians in the field of biomedical science. Abstracts of original Brazilian researches were published in the « Société de Biologie » of France. French and Brazilian physicians took part in integrated exchange programs, giving talks in both countries. Medical journals, as the *Revue Sud-Américaine de Médecine* and *A Patologia Geral*, started to be published under the auspices of French scientists. The present paper discusses such approximation in a context of intense international competition for occupying scientific niches in Latin America during the interwar period. The French strategies for scientific cooperation were based on the ideals of « latinity » as means of emphasizing ties between France and Latin America. As a counterpart, it was verified the signification attributed by Brazilian physicians regarding their participation in the French-Brazilian organizations of intellectual cooperation in the 1920s and 1930s.

MOTS CLÉS

- relations internationales
- sciences biomédicales
- échanges scientifiques
- périodiques internationaux

PALAVRAS CHAVES

- relações internacionais
- ciências biomédicas
- intercâmbios científicos
- periódicos internacionais

KEYWORDS

- international relationships
- biomedical science
- scientific exchange
- international journals

La disminución de la pobreza en Venezuela entre 2001 y 2007 : alcance y sostenibilidad

Introducción

Hacia mediados de 1996 la pobreza por ingresos había alcanzado en Venezuela un máximo histórico que abarcaba al 72,4% de los hogares (un 78% de las personas)¹. Esta cifra representaba un aumento de la pobreza de un 57% con respecto a los valores iniciales de la década. Este abrupto aumento fue seguido de una caída paulatina, que alcanzó un mínimo relativo del 41,5 % de los hogares hacia finales del año 2001 (48,1 % de las personas vivían en pobreza). Sin embargo, dos años más tarde, hacia finales de 2003, la pobreza económica había aumentado

* Departamento de Planificación Urbana e Instituto de Estudios Regionales y Urbanos, Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela.

** Departamento de Planificación Urbana e Instituto de Estudios Regionales y Urbanos, Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela.

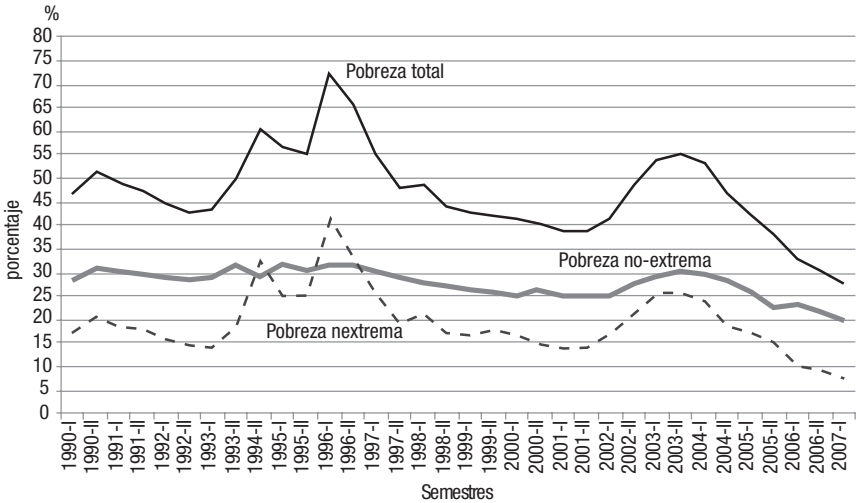
*** Departamento de Matemáticas Puras y Aplicadas.

1. Cifras oficiales del Instituto Nacional de Estadísticas. Se consideran pobres aquellos hogares cuyos ingresos totales per cápita están por debajo del valor de la Canasta Básica per cápita; se consideran hogares en pobreza extrema a aquellos cuyos ingresos totales per cápita están por debajo del valor per cápita de una Canasta Alimentaria Normativa. Se consideran personas pobres aquellas que habitan hogares en pobreza y personas en pobreza extremas a las que habitan hogares en pobreza extrema. La Canasta Básica Normativa se estima como el doble de una Canasta Alimentaria Normativa. La Canasta Alimentaria Normativa (CAN) consiste en un conjunto de alimentos de la dieta típica del venezolano dirigidos a cubrir nutrientes con un valor promedio de 2200 calorías diarias per cápita, y su valor se estima mensualmente.

nuevamente hasta alcanzar al 55,1% de los hogares venezolanos, abarcando un 62% de las personas en el país² (gráfico 1).

Desde 2003 la pobreza por ingresos ha vuelto a presentar una caída sostenida hasta alcanzar, a mediados del año 2007, al 28% de los hogares. ¿Estamos en presencia de cambios estructurales que anuncian una salida a las situaciones de pobreza que ha conocido el país? ¿Es este descenso de la pobreza debido a políticas públicas sostenibles? ¿Se trata de cambios impulsados por nuevas vías económicas?

GRÁFICO 1. EVOLUCIÓN DE LA INCIDENCIA DE LA POBREZA DE INGRESOS EN LOS HOGARES DE VENEZUELA ENTRE 1990, PRIMER SEMESTRE Y 2007, PRIMER SEMESTRE.



Este artículo propone hacer una caracterización de la disminución de la pobreza de ingresos en Venezuela entre los años 2001 y 2007 y un análisis de su alcance y sostenibilidad. Los datos provienen de las Encuestas de Hogares por Muestreo (EHM) recolectadas por el Instituto Nacional de Estadística de la República Bolivariana de Venezuela (INE). Con el objetivo de descomponer la pobreza por grupos de hogares y establecer los factores que más pesan en los cambios observados, trabajaremos con las medidas de incidencia, brecha de ingresos per cápita e intensidad de la pobreza de Foster, Greer y Thorbecke [1984], utilizando como línea de pobreza el valor de la Canasta Básica Normativa, la cual es estimada por el INE como el doble del valor de una Canasta Alimentaria Normativa. De esta manera, las medidas pueden ser interpretadas como medidas

2. Ver Molina [2004] para un análisis del aumento de la pobreza en ese período.



de fallas para acceder a varios funcionamientos básicos, entre los que destacan el acceso a una vivienda adecuada, servicios de salud, servicios básicos, una nutrición adecuada, etc. Este es el método utilizado por el INE y la CEPAL para evaluar la incidencia de la pobreza³. Por otra parte, para juzgar una disminución (o aumento) de la pobreza es conveniente utilizar más de una clase de medidas [Foster, Sen, 1997, p. 187]. Además de la pobreza de ingresos examinaremos la pobreza en términos de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), utilizando una medida basada en seis indicadores críticos tradicionales, los cuales subrayan aspectos estructurales de la calidad de vida de las personas. También se comparará con una medida menos económica como el Índice de Pobreza Humana, propuesto por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.

Otro aspecto a abordar se refiere a la estructura de los hogares en pobreza. Varios estudios⁴ subrayan la asociación entre la condición de vida pobre y esta estructura. Sin claras tendencias de cambio en aspectos como la dependencia económica en los hogares, las tasas de dependencia demográfica, la escolaridad de los menores o las tasas de hacinamiento, una caída en las medidas de pobreza por ingreso podría indicar cambios circunstanciales, que acarrearían el riesgo de desembocar en nuevos ciclos de aumento y descenso de la pobreza.

De allí que al contrastar dos años en particular, el 2001 (2^{do} semestre) y el 2007 (1^{er} semestre), se busca establecer un marco adecuado de apreciación de la tendencia a la baja de la pobreza ocurrida en ese lapso. Para ello ofrecemos dos cortes transversales comparativos que permiten apreciar las variaciones operadas en el perfil de los hogares, jefes de hogares y facetas de la pobreza. El análisis hará particular énfasis en hablar de los cambios a través de las características de los jefes de hogares por considerar que ofrecen un dato muy interesante del perfil sociodemográfico del hogar venezolano relacionado con la pobreza. La definición de jefe de hogar es una identificación que hace el respondente de la encuesta de hogares (miembro adulto del hogar) del representante del hogar por razones de autoridad, manutención o edad. Esa condición de jefe lo coloca como la persona con mayor nivel y responsabilidad en ese hogar, de manera que un estudio relativo a sus cambios, a la luz de la disminución de la pobreza en Venezuela puede permitirnos una mejor comprensión de sus implicaciones.

3. Para el cálculo de la incidencia de la pobreza, el INE imputa los ingresos de aquellas personas *ocupadas* cuyos ingresos no han sido declarados o se han perdido. En este trabajo se realiza una imputación similar con el fin de hacer corresponder el análisis a las cifras oficiales.

4. Ver, por ejemplo, BID (1999), UCAB (1999), PNUD (2000), INE-PNUD (2001), entre otros.

Caracterización de los jefes de hogar en Venezuela en 2007 y sus variaciones respecto a 2001

¿Cuáles son las características demográficas y ocupacionales principales de las jefas y los jefes de los hogares venezolanos? ¿Ha cambiado su perfil entre 2001 y 2007? A continuación presentaremos su descripción y principales cambios como una manera de introducir a la realidad social de los hogares y hacer posible la observación más adecuada del cambio que ha significado la disminución de la pobreza entre esos años. En el cuadro 1 se resumen algunas de estas características.

En 2007, las dos terceras partes de los hogares venezolanos tenían como jefes hombres; sin embargo entre 2001 y 2007 los hogares con jefatura femenina han aumentado en un 17%: un proceso de feminización de la jefatura de hogar⁵.

Por otra parte, el 25% de las jefas y jefes de los hogares tenían edades comprendidas entre 40 y 49 años de edad; las proporciones de 40 y más años van en aumento entre 2001 y 2007, conforme transcurre la transición demográfica.

A pesar de que más de la mitad de los jefes y jefas tenían, en 2007, un nivel de instrucción igual o inferior a la primaria, se observan progresos importantes entre el 2001 y el 2007 al aumentar la proporción de los jefes y jefas con educación igual o superior a básica, especialmente en el nivel universitario (pasan de 2,7% en 2001 a 8,7% en 2007).

Tanto en 2001 como en 2007, alrededor del 40% de los jefes y jefas de los hogares de Venezuela se encontraban ocupados en el sector formal de la economía. En el 2007 la tercera parte de los jefes estaban ubicados en el sector informal, situación que muestra una disminución del 9% con respecto al 2001. A su vez los mayores aumentos (superiores al 20%) lo registran los jefes inactivos y los que se dedican a los oficios del hogar.

En cuanto al tipo de ocupación que realizan los jefes se tiene que se desempeñaban principalmente en el sector terciario de la economía (74% en 2007) mientras que en el secundario y en el primario sólo el 13% en cada uno. Los principales cambios porcentuales entre 2001 y 2007 se observan en los aumentos de los jefes ocupados en los sectores de la minería y el transporte, así como en las disminuciones en los sectores electricidad-gas-agua y en el sector comercio.

5. La feminización de los jefes de hogar significa mayor visibilidad del rol de las madres en los hogares venezolanos, lo cual no necesariamente implica reconocimiento. Paralelamente los estudios sociales en Venezuela evidencian con mayor claridad este relevante rol de la madre en la familia venezolana, no sólo en los hogares sin padre, sino en aquellos donde el padre tiene un rol secundario. Ver eg. Samuel Hurtado (2003).



CUADRO 1. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA POBREZA ASOCIADAS AL JEFE DEL HOGAR, VENEZUELA, AÑOS 2001, SEGUNDO SEMESTRE Y 2007, PRIMER SEMESTRE

Características del jefe del hogar	Porcentaje de la población total			Incidencia sectorial de la Pobreza (%)				Participación en la pobreza nacional (%)			Ingreso per cápita medio (*)		
	2001	2007	Variación Porcentual	2001	2007	Variación Porcentual	Contribución al cambio (%)	2001	2007	Variación Porcentual	2001	2007	Variación Porcentual
Sexo													
hombres	71,7	66,9	-6,6	38,0	26,2	-31,2	79,4	70,2	62,3	-11,3	3,9	4,2	9,0
mujeres	28,3	33,1	16,7	40,9	32,1	-21,5	23,3	29,8	37,7	26,5	3,6	3,7	3,3
Educación													
sin nivel	25,5	22,2	-13,1	55,9	42,4	-24,1	32,0	36,7	33,4	-8,9	2,3	2,8	20,6
primaria	34,1	32,1	-5,8	43,9	32,3	-26,4	36,9	38,5	36,9	-4,3	3,0	3,4	12,5
básica	12,8	11,8	-7,7	35,7	27,6	-22,8	9,7	11,8	11,6	-1,6	3,5	3,8	7,1
media	17,0	19,4	14,2	23,8	20,9	-12,3	4,6	10,4	14,4	38,4	4,8	4,4	-7,8
TSU	7,8	6,1	-21,8	9,1	10,1	10,5	-0,7	1,8	2,2	19,3	7,9	5,7	-28,0
universitaria	2,7	8,3	206,9	9,9	4,9	-50,7	1,3	0,7	1,5	108,6	10,8	8,4	-22,2
Empleo													
trabajador formal	39,9	40,7	2,0	28,3	18,6	-34,4	36,3	29,1	26,9	-7,6	4,9	5,0	2,0
trabajador informal	37,1	33,6	-9,4	42,7	31,7	-25,7	37,9	40,7	37,9	-7,0	3,2	3,5	8,7
desocupado	5,7	4,5	-20,7	71,4	60,8	-14,9	5,6	10,5	9,8	-6,8	1,8	2,0	10,3
oficios del hogar	8,4	10,2	21,2	51,6	43,7	-15,3	6,2	11,2	15,8	41,8	2,7	2,8	2,5
otros inactivos	8,9	11,0	23,4	37,2	24,6	-33,9	10,5	8,5	9,6	12,6	3,7	4,4	19,7
Edad													
15-19	0,6	0,6	5,4	47,0	35,0	-25,5	0,6	0,7	0,7	8,4	2,9	2,9	-0,3
20-29	11,4	10,5	-8,3	46,3	36,3	-21,5	10,6	13,6	13,5	-0,6	3,3	3,5	5,0
30-39	24,5	22,2	-9,1	44,1	34,1	-22,6	22,7	27,7	26,9	-2,9	3,6	3,7	2,9
40-49	25,3	25,1	-0,6	36,5	27,0	-25,9	22,3	23,7	24,2	1,7	3,8	4,0	3,8
50-59	19,2	20,2	5,3	33,9	23,1	-31,8	19,3	16,7	16,6	-0,9	4,2	4,5	6,3
60 y más	19,1	21,4	12,1	35,6	23,8	-33,3	21,1	17,5	18,1	3,2	3,9	4,4	13,7
Actividad Económica													
Inactivo	17,3	21,2	22,3	44,2	33,8	-23,5	16,8	19,7	25,4	29,2	3,23	3,6	12,8
Activo	82,7	78,8	-4,7	37,7	26,6	-29,5	85,8	80,3	74,6	-7,2	3,92	4,2	6,4

(*) Ingresos reales expresados en costos de Canastas Alimentarias Normativas per cápita.

Por otra parte, en 2007 los jefes se desempeñaban principalmente como trabajadores por cuenta propia (32%) y obreros del sector privado (25%). Entre 2001 y 2007 los cambios más importantes que se observan son los aumentos de las proporciones de jefes en funciones de empleados y obreros públicos (en 16%) y las disminuciones de las proporciones de jefes en funciones como: los ayudantes familiares (5%), los patronos/empleadores (37%) y los miembros de cooperativas (32%).

Casi la mitad de los jefes y jefas de hogar se desempeñan como artesanos-operarios y empleados de oficina, si bien que con disminuciones entre 2001 y 2007, a la vez que aumentan los ocupados como mineros, en los servicios, profesionales y técnicos y la categoría otras ocupaciones.

En síntesis, se observa que el perfil de los jefes de hogares venezolanos se caracteriza en los últimos años por el aumento de la presencia de mujeres, mayores niveles de educación, mayores índices de ocupación entre quienes se declararon activos – aunque la elevación de estos índices de ocupación viene acompañada de un aumento de las tasas de inactividad que resulta contrastante con la condición de jefe de hogar – Además, las jefas y jefes se mantienen trabajando mayoritariamente en el sector terciario de la economía, con un aumento llamativo en los sectores de minería y transporte. En cuanto a la función laboral si bien predomina aún el sector privado, varias funciones en ese sector muestran retroceso a favor de funciones del sector público. Finalmente, las edades promedios de los jefes de hogar tienden a aumentar, es decir, son menos jóvenes.

Caracterización de la pobreza de ingresos 2001-2007

¿Cuáles son los niveles (incidencia, brecha e intensidad) de la pobreza por ingreso en Venezuela en el 2007? ¿Han cambiado respecto a 2001? ¿Hay cambios entre los ingresos que percibieron los hogares de los venezolanos en 2007 respecto a 2001?

Tal como se muestra en el cuadro 2, en 2007 el 28% de los hogares venezolanos se encontraba en situación de pobreza de ingresos, mientras que en 2001 esta porción era del 39%, lo que se traduce en una disminución de la incidencia de la pobreza en un 28% entre 2001 y 2007.

Cabe señalar que tanto los niveles de pobreza como la reducción observada varían según las características de los jefes y jefas de los hogares. En efecto, en 2007, la incidencia de la pobreza era mayor que la incidencia nacional del 28% entre los hogares cuyos jefes presentaban las siguientes características:

- jefas (incidencia del 32%);
- jefas y jefes jóvenes (15-39 años de edad: entre 34% y 36% de incidencia); se observa que en general la incidencia va disminuyendo conforme aumenta la edad de los jefes (cuadro 1).



• jefes y jefas sin nivel educativo : incidencia de la pobreza del 42 %; jefas y jefes con sólo educación primaria, 32 % de incidencia; se aprecia una incidencia menor conforme aumenta el nivel de instrucción de los jefes.

• jefes y jefas desocupados : 60 % de incidencia; los que realizan oficios del hogar presentan una incidencia del 44 %; entre los jefes ocupados como trabajadores informales la incidencia es del 32 % y es menor entre aquellos que tienen una inserción laboral mejor (trabajador formal : 19 %), siendo incluso un poco menor entre los inactivos (25 %).

por rama de actividad la situación de pobreza es bastante mayor al promedio entre quienes realizan actividades en empresas dedicadas a la agricultura (45 %) y considerablemente menor entre los que trabajan en minería (14 %); electricidad-gas-agua (14 %) y finanzas (17 %).

• entre los trabajadores por cuenta propia igualmente la incidencia es mayor (35 %) y menor entre los empleados del sector público (8,5 %) y los patrones-empleadores (12 %).

• Igualmente es mayor entre los ocupados como agricultores (45 %) y menor entre los profesionales-técnicos (8 %) y los gerentes-directores (9 %).

Otras medidas de la pobreza de ingresos como la brecha de ingresos per cápita (deficiencia de ingresos promedio requerida para superar la pobreza), y la intensidad (profundidad de la separación entre los ingresos de los pobres y la línea de pobreza) también se han reducido durante este periodo contundentemente (en un 30 %), ubicándose para 2007 en 12 % y 7 % respectivamente (cuadro n° 2).

CUADRO 2. INDICADORES DE POBREZA E INGRESOS PER CÁPITA DE LOS HOGARES, VENEZUELA, AÑOS 2001, SEGUNDO SEMESTRE Y 2007, PRIMER SEMESTRE

Indicadores de pobreza en hogares	2001	2007	Variación Porcentual
Incidencia de la pobreza (%)	38,9	28,1	-27,6
Brecha de ingresos per cápita (%)	16,3	11,5	-29,3
Intensidad de la pobreza (%)	9,5	6,6	-30,5
Ingresos medios de los hogares (*)			
Ingreso per cápita medio de todos los hogares	3,80	4,06	6,9
Ingreso per cápita medio de los hogares pobres	1,16	1,18	1,7
Brechas de pobreza promedio	0,84	0,82	-2,4

(*) Ingresos reales expresados en costos de Canastas Alimentarias Normativas per cápita.

Por su parte, entre 2001 y 2007 la capacidad adquisitiva de la población medida en el número de Canastas Alimentarias Normativas (CANs) per-cápita⁶ que pueden adquirir los hogares aumentó un 7% en el promedio de los hogares, y entre los pobres en un 1,6%, disminuyendo la brecha promedio de la pobreza. Sin embargo, como veremos más adelante, entre la población no-pobre, clases media y alta, se aprecia más bien una disminución del ingreso medio per cápita.

¿Han visto mejorados sus ingresos y su capacidad adquisitiva todos los hogares? ¿Cuáles características presentan los hogares con mayores cambios?

Tal como se observa en el cuadro n° 1, los ingresos per cápita medios reales de los hogares (en CANs per cápita) muestran entre 2001 y 2007 aumentos y disminuciones diferenciales, según las características de los jefes de hogar.

Los aumentos son mayores entre los hogares donde los jefes son hombres que entre aquellos liderados por mujeres. En cuanto a la edad, son los hogares con jefes y jefas entre 20 y 29 años así como aquellos con 50 y más años de edad los que presentan mayores aumentos. Por nivel de instrucción del jefe del hogar, se presenta una evolución claramente diferencial y llamativa: los mayores aumentos son presentados por los hogares cuyos jefas y jefes cuentan con menos años de escolaridad. En los hogares cuyos jefes tienen educación básica o mayor los ingresos no aumentaron sino que más bien disminuyeron; en el caso de los hogares liderados por jefes con nivel educativo superior (TSU y universitarios), la disminución de los ingresos medios reales es en alrededor de la cuarta parte. Este comportamiento contrasta con el observado entre los hogares en situación de pobreza descrito en la sección anterior.

Igualmente relevante son los cambios en la capacidad adquisitiva de los hogares de acuerdo a las características ocupacionales de sus jefas y jefes. Los hogares que más aumentaron los ingresos son, paradójicamente, los liderados por jefes inactivos y desocupados; también los hogares cuyos jefes estaban ocupados en el sector agrícola, en transporte, en la industria así como en electricidad-gas y agua; los que cumplían funciones como obreros (público y privado) así como los ayudantes no remunerados. Y, los hogares que muestran disminuciones son: aquellos cuyos jefes estaban ocupados en el sector financiero; los hogares liderados por empleados en el sector privado y miembros de cooperativas; los hogares con jefes profesionales-técnicos y gerentes-directores.

6. Al expresar los ingresos per cápita de los hogares en términos del número de Canastas Alimentarias Normativas per cápita que puede adquirir el hogar se logran simultáneamente dos objetivos. En primer lugar, se obtienen *ingresos reales* corregidos para la inflación en unidades *atemporales* apropiadas para la comparación *temporal* de las distribuciones de ingreso (y de la pobreza por ingresos) de la población. En segundo lugar se obtiene una línea absoluta de pobreza que es idéntica para todas las distribuciones de ingreso sin ser arbitraria, ya que en la práctica estamos *normalizando* los ingresos por medio de la mitad de la línea de pobreza(o, equivalentemente, por medio de la línea de *pobreza extrema*). Ver Lambert [2001], p. 153-154.



Factores y variaciones asociados a la disminución de la pobreza

Ahora bien, ¿disminuyó de manera uniforme la pobreza? Si no, ¿cuáles características de los hogares contribuyen más a explicar esta disminución de la pobreza por ingresos en Venezuela entre 2001 y 2007? Para esto trabajaremos con los datos del cuadro 1 los cuales ofrecen varios resultados relacionados: por un lado la variación porcentual de la incidencia de la pobreza por categoría de jefes de hogar, la contribución al cambio o variación de esa incidencia por cada categoría; y por otro lado, la proporción o participación de la categoría en el total de jefes de hogar pobres, así como su variación porcentual entre los dos años.

La variación porcentual de todas las categorías de las variables consideradas muestra una disminución en la incidencia de la pobreza entre 2001 y 2007 (ver, por ejemplo, las variables reportadas en el cuadro 1); no obstante, a esta disminución contribuyen las características asociadas a los hogares de manera diferenciada. De manera que contribuyeron más a la disminución observada de la pobreza los hogares cuyos jefes:

- Eran hombres (una contribución del 79 % a la disminución de la pobreza).
- Tenían edades de 30 y más años.
- Tenían niveles bajos de instrucción (una contribución del 69 %, con un aporte del 32 % por parte de los hogares con jefes sin nivel educativo completado y un aporte del 37 % por parte de los hogares cuyos jefes apenas presentaban educación primaria completada).
- Eran trabajadores formales e informales (36 y 38 % de contribución respectivamente).
- Estaban ocupados en los servicios (24 %) y comercio (19 %).
- Se desempeñaban como obreros del sector privado (34 %) y trabajadores por cuenta propia (27 %).
- Eran artesanos-operarios (28 %) o trabajadores de los servicios (21 %).

Así, los hogares con jefes hombres, adultos, con muy bajo nivel de instrucción, económicamente activos, ocupados en el sector privado como obreros y trabajadores por cuenta propia, son aquellos que resaltan en la contribución a la disminución de la pobreza en 2007: la proporción de hogares que *salió* de la pobreza en 2007 con respecto a 2001 fue mayor entre los hogares con esas características.

Por otra parte, se encuentra que entre los dos años de comparación, los hogares con: jefes hombres; activos; con bajos niveles educativos (sin nivel, primaria y básica); en ocupaciones formales, informales o desocupados; en actividades electricidad-gas-agua, finanzas, comercio e industria; funciones de ayudantes, patrones-empleadores, miembro de cooperativa, empleados de sectores público y privado; ejerciendo actividad como conductores y otras ocupaciones tuvieron una variación porcentual a favor de la disminución de la pobreza mayor que las otras categorías.

Pero la variación porcentual que se muestra en sentido contrario a la disminución de la pobreza se dio en los hogares cuyos jefes fueron: mujeres; con edades entre 15 y 19 años); con altos niveles de instrucción; que realizaban oficios del hogar o estaban inactivos; que realizaban actividades en minería y construcción; que eran trabajadores por cuenta propia o que ejercían como gerentes-directores.

De este análisis puede destacarse que el cambio operó de manera diferenciada, favoreciendo más a hogares con jefes hombres, activos, de edades adultas y menor educación. Mientras que en sentido contrario afectó a hogares con jefes mujeres, jefes muy jóvenes, inactivos, con elevado nivel educativo y con mejor estatus laboral. Esto último confirma la aseveración de que sectores de la clase media han caído en la pobreza y de que ciertos sectores vulnerables a la pobreza crónica (eg. hogares con jefes mujeres) siguen en malas condiciones.

¿Es sostenible esta disminución de la pobreza?

La pobreza de ingresos es definida como pobreza coyuntural por la literatura especializada y ello se debe a que depende de las fluctuaciones económicas de corto plazo que repercuten directamente en los ingresos y en la capacidad adquisitiva de los hogares, por lo cual puede variar en pocos años, como lo muestra la serie de pobreza por ingresos de Venezuela (gráfico 1). Por eso, cuando se quiere una apreciación de la sostenibilidad de una reducción de la pobreza, es importante complementar estos índices con mediciones estructurales de las condiciones de vida de las personas. Dos ejemplos lo constituyen las mediciones de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI)⁷ y el Índice de Pobreza Humana (IPH) propuesto por el PNUD. Si bien es cierto que estas medidas no son descomponibles, lo que limita su utilidad, ambas centran su atención en características del desarrollo personal y social que son estructurales y por tanto mucho más resistentes al cambio.

7. Ver, por ejemplo, Boltvinik [1990].



CUADRO 3. FRECUENCIA Y PORCENTAJE DE HOGARES SEGÚN SUS NECESIDADES BÁSICAS INSATISFECHAS, VENEZUELA, AÑOS 2001, SEGUNDO SEMESTRE Y 2007, PRIMER SEMESTRE

Necesidad Básica Insatisfecha	2001		2007		Variación porcentual (*)	
	Frecuencia	Porcentaje	Frecuencia	Porcentaje	Absoluta	Relativa
Jefe con escolaridad deficiente	756.051	13,97	738.197	11,49	-2,36	-17,75
Alta dependencia económica	2.468.335	45,6	2.825.679	43,99	14,48	-3,53
Hacinamiento crítico	751.846	13,89	830.090	12,92	10,41	-6,98
Vivienda sin acueducto o excretas saludables	827.407	15,29	677.455	10,55	-18,12	-31,00
Presencia de menores de 7 a 12 años que no asisten a la escuela	76.838	1,42	57.172	0,89	-25,59	-37,32
Vivienda deficiente	397.446	7,34	890.794	13,87	124,13	88,96
Pobreza según NBI						
Pobreza relativa	2.042.345	37,73	2.464.662	38,37	20,68	1,70
Pobreza crítica	1.245.871	23,02	1.406.149	21,89	12,86	-4,91
Totales						
Hogares Pobres por NBI	3.288.216	60,75	3.870.811	60,26	17,72	-0,81
Hogares No-pobres por NBI	2.124.771	39,25	2.552.990	39,74	20,15	1,25
Total de hogares	5.412.987	100,00	6.423.801	100,00	18,67	

(*) Variación absoluta: cambio porcentual en el número absoluto de hogares en la categoría respecto a 2001.

Variación relativa: cambio relativo en los porcentajes respecto a 2001.

En el cuadro n° 3 se observa la variación absoluta y relativa de las necesidades básicas insatisfechas para los dos años de estudio⁸. Como se ve allí, cada una de

8. En este trabajo empleamos el mismo cálculo del índice de NBI utilizado en el «Informe de Desarrollo Humano Venezuela 2000: Caminos para superar la pobreza» publicado por INE-PNUD en 2001. Dicho índice examina seis indicadores relativos a los hogares: jefe con escolaridad deficiente, alta dependencia económica, hacinamiento crítico, vivienda sin acueducto o excretas saludables, presencia de menores de 7a12 años sin escuela y tipo de vivienda deficiente. Los hogares que presentan una o más de estas características se consideran en pobreza por NBI, estando en pobreza relativa aquellos que sólo presentan una de estas deficiencias y en pobreza crítica los que presentan dos o más de estas carencias. El INE utiliza una medida distinta, ya que no separa a la dependencia económica de la baja escolaridad del jefe del hogar. El resultado es un índice que se comporta de manera similar al aquí utilizado pero que produce valores más bajos de la incidencia de la pobreza. Aquí, como en el informe del INE-PNUD antes citado, consideramos ambas carencias lo suficientemente importantes por sí mismas como para considerar a cada una como una «Necesidad Básica Insatisfecha» que merece ser reportada.

las necesidades tuvo una disminución relativa entre los dos años, con la excepción de la «vivienda deficiente». Pero en números absolutos los hogares con necesidades básicas se mantuvieron y a veces aumentaron un poco, lo cual indica un cuadro comparativo donde la pobreza estructural por NBI se mantiene casi igual. En 2001 había 3 288 216 hogares con una o más necesidades básicas insatisfechas (60,75 % de hogares) y para 2007, 3 870 811 de hogares estaban en similar condición, 60,26 % del total, una disminución relativa de 0,81 %, pero en cifras absolutas hay un aumento de casi 600 000 hogares pobres. Sin embargo, el avance más significativo lo tenemos en la disminución de la pobreza crítica (dos o más necesidades insatisfechas) donde la reducción relativa es de un inequívoco 5 %.

Los resultados de NBI ofrecen una calificación de la disminución de la pobreza en la comparación propuesta. La disminución de la pobreza de ingresos no corresponde con una similar disminución del indicador estructural de pobreza NBI. Por el contrario, la pobreza estructural se mantiene casi igual, a pesar de mejoras específicas en varios indicadores y en grupos sociales de pobreza crítica más atendidos. Estos resultados de NBI se obtienen de las mismas fuentes de datos oficiales de las cuales provienen los datos de la pobreza de ingresos, las Encuestas de Hogares por Muestreo del INE.

Otro indicador de interés, el Índice de Pobreza Humana para países en desarrollo (IPH-1), tampoco ha variado apreciablemente entre 2001 (8,6 %) y 2007 (8,8 %), si acaso con un ligero aumento. De nuevo, se trata de un indicador que aborda aspectos de carácter estructural: la probabilidad al nacer de no vivir hasta los 40 años, la tasa de analfabetismo en adultos, el porcentaje de la población que no utiliza fuentes de abastecimiento de agua potables y el porcentaje de niños menores de 5 años con peso insuficiente⁹.

9. Ver PNUD: Informes de Desarrollo Humano 2001 y 2007/2008.



CUADRO 4. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS ESTRUCTURALES DE LOS HOGARES SEGÚN SU CONDICIÓN ECONÓMICA, VENEZUELA, AÑOS 2001, SEGUNDO SEMESTRE Y 2007, PRIMER SEMESTRE

Indicadores	Años y Cambio relativo	Pobreza extrema	Pobreza coyuntural	Clase media	Clase alta	Todos los hogares
Número promedio de personas por hogar	2001	5,29	5,21	4,26	2,95	4,56
	2007	4,95	5,08	4,06	2,70	4,25
	Cambio (%)	-6,43	-2,59	-4,57	-8,40	-6,79
Tasa de dependencia demográfica (razón X 100)	2001	104,72	74,18	45,02	25,91	59,25
	2007	105,78	78,43	43,65	27,84	54,55
	Cambio (%)	1,01	5,73	-3,03	7,47	-7,92
Tasa de dependencia juvenil (razón X 100)	2001	96,23	68,31	38,06	19,04	52,37
	2007	96,56	72,15	35,95	16,34	46,84
	Cambio (%)	0,34	5,63	-5,53	-14,19	-10,56
Tasa de dependencia 3era edad (razón X 100)	2001	8,50	5,88	6,96	6,87	6,87
	2007	9,23	6,28	7,70	11,51	7,71
	Cambio (%)	8,60	6,89	10,63	67,53	12,13
Tasa de ocupación del hogar	2001	68,21	83,05	91,46	96,65	87,25
	2007	66,83	85,46	93,52	97,20	90,83
	Cambio (%)	-2,02	2,90	2,25	0,57	4,10
Tasa de inactividad del hogar	2001	43,92	37,15	28,35	21,99	32,31
	2007	51,77	44,15	32,43	24,04	35,81
	Cambio (%)	17,89	18,84	14,38	9,36	10,83
Porcentaje de trabajadores no-calificados en el hogar	2001	77,89	67,59	43,30	13,13	49,84
	2007	73,6	64,4	40,1	14,1	43,9
	Cambio (%)	-5,52	-4,70	-7,41	7,54	-11,96
Razón de dependencia económica de los hogares	2001	3,93	2,15	1,07	0,56	1,52
	2007	4,85	2,52	1,11	0,55	1,46
	Cambio (%)	23,21	17,00	3,91	-1,71	-4,05
Porcentaje de escolaridad alcanzada por todos los miembros del hogar	2001	41,83	46,96	54,40	69,77	51,53
	2007	47,56	51,99	60,87	77,97	58,84
	Cambio (%)	13,69	10,70	11,90	11,75	14,20
Porcentaje de escolaridad alcanzada por los menores entre 7 y 12 años de edad	2001	78,09	85,54	91,39	94,48	86,48
	2007	72,85	79,80	85,13	87,80	81,53
	Cambio (%)	-6,72	-6,71	-6,85	-7,08	-5,73

El cuadro n° 4 resume otros aspectos relativos a la estructura de los hogares venezolanos según su condición económica. Un aspecto positivo dentro del cuadro demográfico viene dado por la reducción del tamaño promedio de los hogares en todos los grupos sociales. Sin embargo, las tasas de dependencia demográfica aumentaron en los hogares pobres, particularmente las tasas de dependencia juvenil, las cuales, en contraste, bajaron en las clases medias y altas (las tasas de dependencia de la tercera edad aumentaron en todos los grupos). Aunque las tasas de ocupación aumentaron en los hogares en pobreza coyuntural, bajaron entre los pobres extremos. Por otra parte, las tasas de inactividad presentaron un aumento importante, el cual explica, en parte, el aumento de las tasas de ocupación (al reducirse el denominador: la población activa) y el fuerte aumento que presentan las razones de dependencia económica. En efecto, el porcentaje de la *Fuerza de Trabajo* que se encontraba ocupada entre las personas pobres en 2007, un 48%, fue *menor* que en 2001 (51,9%), para un descenso del 7,6% en la fuerza de trabajo ocupada. Entre los no-pobres, se pasó del 72,5% en 2001 al 70,9% en 2007, un descenso del 2,3%. Más que un aumento de la ocupación se observa un descenso de las tasas de actividad. Entre los ocupados, el porcentaje de trabajadores no-calificados se redujo ligeramente, lo cual es positivo; de hecho el porcentaje de escolaridad de los miembros del hogar subió en términos globales, aunque bajó entre los niños en edad escolar, lo cual es preocupante.

En otras palabras, si bien los ingresos han hecho posible a más hogares acceder a los bienes indispensables de la canasta de bienes y servicios, las fuentes generadoras de la pobreza se siguen manteniendo para la gran mayoría de los hogares, como lo indican las necesidades insatisfechas de los hogares y la persistencia de variables estructurales vinculadas a la reproducción de la pobreza. De manera que las condiciones de mejora en los ingresos no parecen sostenibles, y la reducción de la pobreza de ingresos pareciera depender más de condiciones externas de la economía estatal petrolera venezolana que de la productividad de los trabajadores y de la mejora estructural de la vida de los hogares y de sus jefes. Con esta hipótesis en mente se recurre a los datos de desagregación de las distintas fuentes de ingresos de los hogares con el fin de observar si los ingresos provienen del trabajo productivo o de otras fuentes.

Los ingresos de los hogares y la disminución de la pobreza

La información contenida en las encuestas de hogares permite descomponer los ingresos según sus fuentes de procedencia. Un examen del peso y variación porcentual que han mostrado los componentes de los ingresos entre los años en comparación puede permitir confirmar si la disminución de la pobreza tiene un mayor componente de productividad de la población activa o de redistribución, lo cual a su vez permite establecer juicios sobre la sostenibilidad de la disminución de la pobreza.



Un primer ejercicio consiste en calcular la pobreza por ingresos utilizando únicamente los ingresos por trabajo que perciben los hogares. En 2007 la pobreza subiría del 28% al 43% (un aumento del 54%) si sólo consideramos los ingresos por trabajo; el mismo cálculo en 2001 aumentaría la pobreza del 39% al 46%, un aumento del 18%. Es decir, si sólo considerásemos los ingresos debido al trabajo, la pobreza en 2007 sólo habría disminuido en un 7% desde 2001. Por otra parte, el aumento es casi tres veces mayor en 2007 que en 2001. Claramente una parte significativa de la disminución del 28% que presenta la pobreza por ingresos se apoya en los ingresos no-laborales del hogar.

Si agregamos a los ingresos laborales otros ingresos que indirectamente se derivan del trabajo, como las pensiones, jubilaciones y aquellos derivados de los activos del hogar (rentas de propiedades, intereses, dividendos), la pobreza en 2007 aumentaría del 28% al 38% (un aumento del 36%), mientras que en 2001 el aumento iría del 39% al 42% (un aumento del 8%). La disminución de la pobreza sólo sería del 10%, que es casi un tercio de la caída observada en 2007. De manera que, en términos de los ingresos que recibe el hogar, la caída de la pobreza observada se explica fundamentalmente por ingresos ajenos al trabajo, a las pensiones, las jubilaciones o las transferencias derivadas de los activos del hogar. Los ingresos que más influyeron en el descenso de la incidencia de la pobreza fueron aquellos provenientes de las transferencias familiares, las estatales¹⁰ y otros ingresos no especificados.

En el cuadro n° 5 se aprecian los componentes declarados de los ingresos no-laborales del hogar según la condición económica del hogar.

Entre los pobres (extremos y coyunturales) la mayor porción del ingreso no-laboral corresponde a los ingresos por transferencias familiares. Sin embargo, se aprecia como hacia 2007 esta porción ha disminuido relativamente en todos los sectores a excepción de los pobres extremos. Por otra parte, las transferencias estatales han aumentado considerablemente en todos los sectores.

10. Las transferencias estatales declaradas en las Encuestas de Hogares comprenden los subsidios familiares y las becas o ayudas escolares. Lamentablemente la encuesta no discrimina entre misiones o programas.

CUADRO 5. PORCENTAJE DEL INGRESO TOTAL PER CÁPITA DE LOS HOGARES PROVENIENTE DE FUENTES NO-LABORALES, SEGÚN TIPO DE INGRESO NO-LABORAL, VENEZUELA, AÑOS 2001, SEGUNDO SEMESTRE Y 2007, PRIMER SEMESTRE (*)

Años	Condición Económica	Jubilaciones o pensiones	Derivados de activos	Transferencias familiares	Transferencias estatales	Total ingresos no-laborales
2001	Pobreza extrema	1,86	1,30	15,11	0,16	18,43
	Pobreza coyuntural	2,87	0,96	7,81	0,14	11,78
	Clase media	6,27	1,53	4,76	0,12	12,68
	Clase alta	6,47	2,35	3,67	0,10	12,59
	Todos los hogares	5,86	1,68	5,00	0,16	12,70
2007	Pobreza extrema	1,67	0,80	15,68	5,09	23,25
	Pobreza coyuntural	2,72	0,76	6,95	2,68	13,11
	Clase media	8,15	0,84	2,86	1,44	13,28
	Clase alta	11,98	2,02	1,59	2,34	17,94
	Todos los hogares	8,59	1,11	2,99	1,78	14,46

(*) Los números en el cuerpo de la tabla son porcentajes.

Más aún, el cuadro n° 6 muestra cómo al desglosar los ingresos medios reales¹¹ per cápita de los hogares pobres en términos de las pobreza extrema y coyuntural, estos ingresos presentan una disminución en 2007 con respecto a los valores de 2001, lo que además ocurrió en todos los sectores con excepción de la clase media, cuyos ingresos medios prácticamente no variaron.

CUADRO 6. INGRESO PROMEDIO PER CÁPITA REAL DE LOS HOGARES SEGÚN TIPO DE INGRESO, VENEZUELA, AÑOS 2001, SEGUNDO SEMESTRE Y 2007, PRIMER SEMESTRE (*)

Condición Económica de los hogares	2001			2007			Variación respecto a 2001 (%)		
	Media Ingresos totales	Media Ingresos por trabajo	Media Otros Ingresos	Media Ingresos totales	Media Ingresos por trabajo	Media Otros Ingresos	Variación Ingresos totales (%)	Variación Ingresos por trabajo (%)	Variación Otros Ingresos (%)
Pobreza extrema	0,58	0,48	0,11	0,53	0,38	0,12	-9,7	-19,4	13,9
Pobreza coyuntural	1,50	1,32	0,18	1,46	1,15	0,19	-2,4	-13,2	8,7
Clase media	4,25	3,71	0,54	4,25	3,26	0,56	0,0	-12,2	4,8
Clase alta	16,88	14,75	2,12	14,97	11,72	2,69	-11,3	-20,5	26,4

(*) Ingresos reales expresados en costos de Canastas Alimentarias Normativas per cápita

11. Ingresos reales en unidades de costo de las Canastas Alimentarias Normativas per cápita; ver la nota 5.



Por otra parte, todos los sectores sufrieron una disminución importante de sus ingresos medios reales por concepto del trabajo, que en el caso de la clase media fue de un 12.2%. Toda vez que los hogares que salieron de la pobreza pasaron a la clase media entre 2001 y 2007, se hace claro que los ingresos no-laborales jugaron un papel importante en el descenso de la pobreza de ingresos que se viene registrando hasta 2007.

Conclusión

La disminución de la pobreza en Venezuela que se evidencia en 2007 en comparación a los primeros años del siglo es un hecho. La pobreza de ingresos se encuentra en uno de los niveles más bajos registrados en el país en las últimas décadas. Eso es un logro. El mismo está acompañado de un crecimiento exorbitante de los ingresos petroleros, el aumento del gasto público y un crecimiento económico nacional con tasas que promedian 10% interanual hasta la crisis internacional de 2008. Debería esperarse, en ese contexto, que el descenso de la pobreza perdure en el tiempo. No obstante, los resultados presentados indican que no se mantendrán, debido a la fragilidad del resultado coyuntural del aumento de ingresos de los hogares, los cuales dependen más de transferencias públicas y familiares muy ligadas a la bonanza de crecimiento dependiente del gasto público y este a su vez del ingreso petrolero, que del trabajo productivo de los miembros del hogar.

De manera que si bien los precios del petróleo pueden seguir subiendo, la inflación, la escasez de productos, el endeudamiento, el aumento de las importaciones, la baja producción nacional y el gasto público desenfrenado van a erosionar el bienestar alcanzado.

Adicionalmente los logros no se reflejan en resultados estructurales de mejoramiento de las condiciones de vida como lo indican las necesidades básicas insatisfechas de tantos hogares que se mantienen en similar nivel que en el primer año de la comparación, al igual que otras características estructurales de los hogares venezolanos. Estas condiciones de vida estructurales harán retroceder los buenos resultados coyunturales cuando la bonanza pase y los ajustes se hagan indispensables. Es el ciclo que la economía y la sociedad petrolera venezolana ha experimentado varias veces en el último medio siglo.

BIBLIOGRAPHIE

- BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO (BID),** *América Latina frente a la desigualdad*, The Johns Hopkins University Press, Washington, 1998.
- BOLTVINIK J.,** *Pobreza y Necesidades Básicas*. PNUD : RLA/86/04 – Proyecto regional para la superación de la pobreza, UNESCO-CRESALC, Caracas, 1990.
- FOSTER J., GREER J., THORBECKE E.,** A class of decomposable poverty measures. *Econometrica*, 52, 1984, p. 761-65.
- FOSTER J.E., SEN A.,** On economic inequality after a quarter century, in SEN A., *On economic Inequality*, expanded edition, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- HURTADO S.,** La participación discordante en la familia y los niveles de su transformación simbólica, *Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales*, vol. 9, n° 1 (ener.-abr.), 2003, p. 61-83.
- INE-PNUD,** *Informe sobre desarrollo humano en Venezuela 2000: caminos para superar la pobreza*, CDB publicaciones. Caracas, 2001.
- LAMBERT P.J.,** *The distribution and redistribution of income*, 3rd ed, Manchester University Press, Manchester, 2001.
- MOLINA E.A.,** « El aumento de la pobreza en 2003 », in *ILDIS : Informe Social 9 2003 Venezuela*, P&P Producciones Gráficas, CA. Caracas, 2004.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD),** *Informe del PNUD sobre la pobreza 2000 : Superar la pobreza humana*, Phonix-Trykkeriet, Dinamarca, 2000.
- UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO (UCAB),** *Pobreza : un mal posible de superar. Resúmenes de los documentos del proyecto pobreza*, vol. 1, Ex Libris, Caracas, 1999.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Cet article porte sur l'étude de la diminution de la pauvreté de revenus au Venezuela entre 2001 et 2007. En appliquant les propriétés de décomposition additive de la famille des mesures proposées par Foster, Greer et Thorbecke, à des données issues d'enquêtes sur les ménages et réalisées par Muestreo (Institut National de Statistiques), on obtient des résultats permettant de comparer les foyers touchés par la pauvreté de revenus au Venezuela entre 2001 et 2007. Ces données mettent en avant des facteurs qui prouvent une diminution de la pauvreté. On réalise ensuite une comparaison sur la base de mesures de pauvreté structurelle comme « l'Indice de Premières Nécessités Non satisfaites » et « l'Indice de Pauvreté Humaine ». Par ailleurs les revenus des ménages sont analysés afin d'en examiner les composantes pour identifier les parts de revenus qui ont le plus contribué

à la diminution de la pauvreté durant cette période. La structure même des ménages est aussi examinée à travers des variables traditionnellement associées à la pauvreté afin d'évaluation le changement socio-économique qui a eu lieu. En réalité la diminution observée provient plus d'une augmentation des revenus non professionnels du ménage – notamment ceux des transferts étatiques ou de parents – que d'une augmentation des revenus issus du travail productif des membres du foyer. Le phénomène est très lié à l'augmentation de dépenses publiques générées par l'actuelle prospérité pétrolière de l'État. Cette augmentation ne s'est cependant pas traduite par des résultats structureaux suffisants d'amélioration des conditions de vie de la population, ni par des changements qui éviteraient une nouvelle augmentation de la pauvreté quand cette prospérité pétrolière sera passée. Aussi des ajustements sont-ils indispensables. Il s'agit là, en fait, d'un cycle que l'économie et la société



pétrolière vénézuélienne ont déjà expérimenté plusieurs fois depuis un demi-siècle.

El artículo presenta un examen de la disminución de la pobreza de ingresos en Venezuela entre los años 2001 y 2007. Aplicando las propiedades de descomposición aditiva de la familia de medidas de Foster, Greer y Thorbecke a datos provenientes de las Encuestas de Hogares por Muestreo que administra el Instituto Nacional de Estadística, se obtiene una caracterización comparativa de los hogares en pobreza de ingresos en Venezuela en los años 2001 y 2007, que revela factores asociados con la disminución observada de la pobreza. Seguidamente se realizan comparaciones con medidas de pobreza estructural, tales como el índice de Necesidades Básicas Insatisfechas y el Índice de Pobreza Humana. Adicionalmente se desglosan los ingresos de los hogares para un examen de sus componentes, con el fin de identificar las partes del ingreso que más han influido en la disminución de la pobreza en ese período. Finalmente se examina la estructura de los hogares mediante variables tradicionalmente asociadas a la pobreza que facilitan una apreciación del cambio socioeconómico ocurrido. El trabajo concluye que la disminución observada de la pobreza por ingresos se debe más al aumento de los ingresos no laborales del hogar, particularmente a transferencias familiares y estatales, que al trabajo productivo de sus miembros. Se concluye que la disminución observada de la pobreza está muy vinculada al crecimiento del gasto público generado por la actual bonanza petrolera del Estado, y que este crecimiento no se ha traducido en suficientes resultados estructurales de mejoramiento de las condiciones de vida de la población, ni en cambios que eviten nuevos aumentos de la pobreza cuando la bonanza pase y los ajustes se hagan indispensables. Es un ciclo que la economía y la sociedad

petrolera venezolana han experimentado varias veces en el último medio siglo.

This article addresses the study of the diminishing poverty in Venezuela between 2001 and 2007. With the application of the properties of additive decomposition, from the family of measures proposed by Foster, Greer, and Thorbecke, to the data received from the surveys on households conducted by Muestreo (National Institute of Statistics), we can obtain results that allow for the comparison of households touched by poverty in Venezuela between 2001 and 2007. This data illuminates the factors that prove a decrease in poverty. We then do a comparison based on the measures of structural poverty, like "The Index of Unsatisfied Basic Needs" and the "Human Poverty Index". Furthermore, the household incomes are broken down to enable us to examine their components to identify the portion of the revenue which has contributed the most to the decrease of poverty during that time period. The structure itself of the households was also examined through variables traditionally linked to poverty, in order to evaluate the socio-economic change which occurred. In fact, the observed decrease comes more from an increase in non-professional revenues of the household – notably from governmental money transfers, or money from parents – than an augmentation of revenues gained from productive work by members of the household. This phenomenon is closely linked to an increase in public spending generated by the petroleum-based prosperity of the State. This increase did not translate into structural changes sufficient to better the conditions of life of the population, nor will these changes prevent a new increase in poverty when this petroleum-based prosperity has passed. Therefore, it is crucial that adjustments be made. In fact, what is happening there is a cycle that the economy and petroleum interests of Venezuela have experienced many times in the last half-century.

MOTS CLÉS

- Venezuela
- pauvreté
- dépense publique
- revenus

PALABRAS CLAVES

- Venezuela
- pobreza
- gasto público
- ingresos

KEYWORDS

- Venezuela
- poverty
- public spending
- incomes

Rogelio Altez*

Más allá del desastre. Reproducción de la vulnerabilidad en el estado Vargas (Venezuela)¹

Este trabajo es la consecuencia de una reflexión inevitable sobre la construcción histórica y social de las vulnerabilidades. También es el resultado de una aproximación etnográfica al estudio de su profundización, especialmente después del advenimiento de un desastre. Tal aproximación puede ser llamada como una etnografía crítica de los desastres², cuya expresión se sistematiza a través de la formalización de la mirada que se enfrenta cotidianamente a una zona estremecida por un evento destructor, en la cual, diez años después de ocurrido, aún pueden apreciarse las huellas frescas de sus efectos. Esta sensible advertencia se produce a la vuelta de convivir con las ruinas, el recuerdo, la reconstrucción, la propaganda política

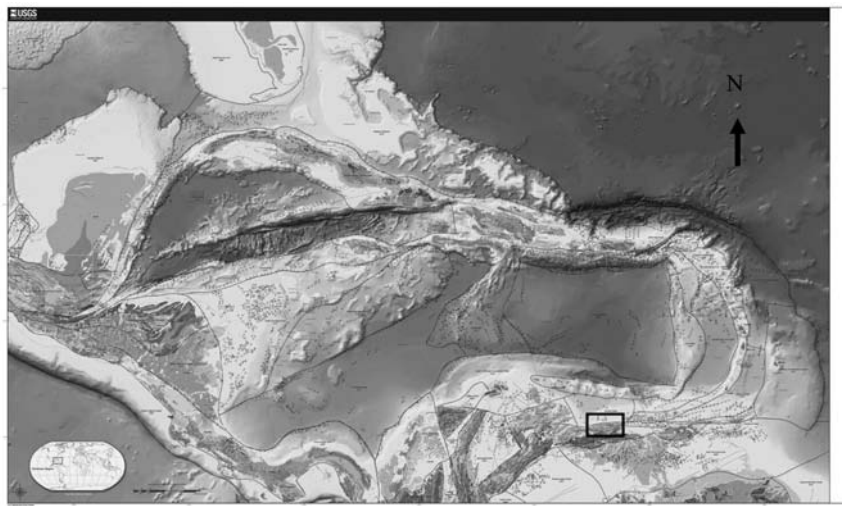
* Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Escuela de Antropología.

1. Este trabajo fue presentado en forma oral en la Special Session titulada "Ethical and Social Aspects in Disaster Management", de la International Disaster and Risk Conference de Davos, Suiza (IDRC Davos, 2008). Se publica en el marco del Proyecto ECOS-Nord V08H01, "Observatorio de las transformaciones sociales y políticas en Venezuela", desarrollado entre Francia y Venezuela, dentro de la línea de investigación "Modelos de prevención de riesgos: producción internacional y difusión nacional".
2. Altez y Revet [2005] utilizaron el término "*etnografía inevitable*", a partir de la mirada y las reflexiones cotidianas que resultan de la experiencia diaria de los investigadores que conviven con la zona afectada; Revet [2007], ha usado (con base en una experiencia de investigación formal) el término "*ethnographie d'un désastre*", basada en el método de la observación participante.

y el aprovechamiento inescrupuloso de las necesidades que las comunidades arrastran luego de sobrevivir a la tragedia. La investigación como tal forma parte de un conjunto de productos académicos y científicos que surgen de esa convivencia con la región [Altez, 2005, 2006, 2007 y 2008 ; Revet, 2004, 2006 y 2007 ; Altez y Revet, 2005], los cuales han dado cuenta de la sostenida mirada etnográfica y crítica al respecto.

El ejemplo que aquí se presenta se enfoca, una vez más, en el estado Vargas (localizado en el litoral central, norte de Venezuela; ver figuras 1, 2 y 3), donde una de las catástrofes más devastadoras de la historia venezolana tuvo lugar en diciembre de 1999. Luego del paso de una década, y en medio de la irrupción de eventos similares (aunque menores, como las lluvias de noviembre del año 2000, diciembre de 2001 y febrero de 2005, por ejemplo), las condiciones de los lugares más sacudidos parecen indicar que las variables que permitieron la materialización del desastre de 1999, no sólo han sido desatendidas o minimizadas, sino que han sido profundizadas substancialmente.

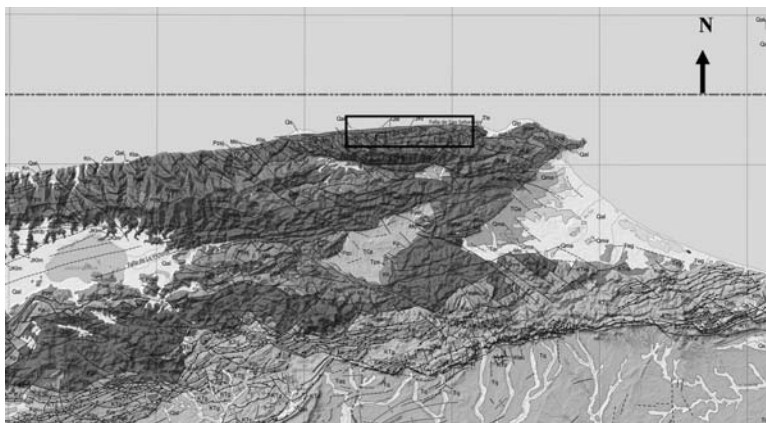
FIGURA 1. CONTEXTO GEOLÓGICO Y TECTÓNICO DE VENEZUELA, SEÑALANDO EN EL RECUADRO LA REGIÓN DEL LITORAL CENTRAL



Detalle del Map Showing Geology, Oil and Gas Fields, and Geological Provinces of the Caribbean Region, French and Schenk, 2004.



FIGURA 2. CONTEXTO GEOLÓGICO DEL LITORAL CENTRAL, SEÑALADO EN EL RECUADRO



Detalle del Mapa Geológico de Venezuela, Hackley *et al.*, 2005.

FIGURA 3. IMAGEN SATELITAL DEL LITORAL CENTRAL, DONDE SE APRECIAN CON CLARIDAD LOS ABANICOS ALUVIALES, EL TRAZADO DE LAS QUEBRADAS Y EL ESTRECHO ESPACIO PARA LA OCUPACIÓN URBANA

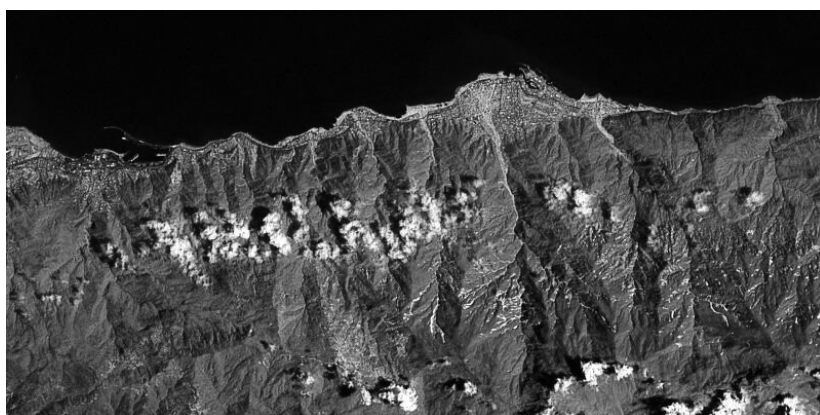


Imagen tomada de <https://zulu.ssc.nasa.gov/mrsid/mrsid.pl>

En medio de los constantes cuestionamientos acerca del destino de la ayuda internacional recibida (y a pesar de ello), el gobierno nacional, las autoridades locales y el capital privado, se han dado a la lenta y selectiva tarea de reconstruir las zonas devastadas sobre la base de relaciones populistas [Altez, 2008]. Los sectores políticos opuestos al gobierno (excluidos de la participación en las inversiones de la reconstrucción) y ciertos cuerpos científicos colegiados, han criticado las soluciones técnicas e infraestructurales; no obstante, la reconstrucción iniciada por el gobierno es un hecho inevitable e irreversible. Es ésta una típica situación

de tensión política en torno a la oportunidad de formar parte del negocio de la reconstrucción; sin embargo, detrás de todo esto (o al margen, mejor dicho...), las condiciones estructurales (históricas y sociales) de las comunidades afectadas continúan construyendo inadvertida y sostenidamente los mismos riesgos que les colocaron en esas circunstancias.

A la vuelta de las mencionadas aproximaciones directas a la región afectada, puede decirse que el desastre de 1999 todavía se “*mantiene vivo*”, aún mucho tiempo después de haber ocurrido, pues continúa su despliegue (trascendiendo los impactos y los efectos característicos de la destrucción), en la preparación de las condiciones que volverán a cristalizar en un próximo evento adverso. No se trata de un ciclo, sino de un proceso: un proceso histórico y social, el cual no comienza de nuevo después del desastre, pues el desastre es sólo un indicador de dicho proceso. Todas las variables que pueden observarse como determinantes en la ocurrencia del evento anterior, continúan operando y contribuyendo a la recurrencia del propio evento, a su repetición en la historia. Con esta perspectiva, la idea del “*antes, durante y después*”, se reduce a una simple descripción técnica de los hechos, o bien a la repetida y desgastada estrategia educativa que pretende preparar (sin mucho éxito, quizás) a las comunidades ante eventos catastróficos.

La construcción y reproducción de este proceso es, en definitiva y como en todos los casos y en todos los contextos, un hecho histórico y social, el cual se hace empíricamente evidente en tiempo real y presente sobre los escenarios de las zonas afectadas en el estado Vargas, tornando visibles las variables que conducen a la cristalización del próximo desastre. Estas variables se tejen reforzadas por una profunda relación entre dos tipos de intereses contradictorios y complementarios: los de los sectores políticos del poder y los de las comunidades. Es ésta una relación que se observa en prácticas utilitarias no normadas, mejor conocidas como “*clientelismo*”.

El riesgo y la vulnerabilidad, pues, son contruidos frente a los ojos de todos. No obstante, cada mirada construye e interpreta la realidad desde su propia perspectiva, logrando con ello construcciones e interpretaciones diferenciales (tantas como puntos de vista sociales existan).³ He allí la complejidad del proceso: los hechos sociales e históricos poseen una naturaleza dialéctica que les determina, y la comprensión de sus expresiones (materiales o subjetivas), no puede lograrse asumiendo que las mismas son tal como se presentan ante la mirada del investigador. Es necesario reflexionar sobre ello y trazar estrategias capaces de penetrar la literalidad de las apariencias, para razonar sobre la causalidad

3. Sobre la relatividad de las interpretaciones y construcciones de la realidad, pueden consultarse las obras de Bourdieu [1997] y Geertz [1996], por ejemplo. Sobre el éxito de las relaciones clientelares como ejemplo demostrativo de la construcción e interpretación diferencial de la realidad, véase Martin [1984], o también el agudo texto de Mires [2001].



profunda de las vulnerabilidades (las materiales y las sociales), pues es allí donde el próximo desastre se está construyendo. Los roles público y privado (como en el caso del ejemplo que se utiliza en este trabajo), representan una excelente oportunidad metodológica para demostrar estas afirmaciones.

Discusión teórica sobre el tema

Por lo general, el discurso científico e institucional sobre el riesgo resalta el ya conocido “*ciclo del desastre*” (antes, durante y después), como un ritmo que se cierra y se reinicia cada vez que ocurre un evento adverso. Sin embargo, esta perspectiva no advierte la clave del asunto, la cual se encuentra desarrollada y desplegada dentro del proceso histórico y social, donde ciertamente se construyen todas las variables del riesgo. Si se observa analítica y críticamente este proceso, la noción del ciclo pierde sentido, pues a la vuelta de ese ejercicio interpretativo y metodológico, todas las causas subyacentes y todas las condiciones dinámicas se vuelven visibles, es decir: se tornan comprensibles. Sólo entonces es posible observar al riesgo como una construcción histórica y social [tal como ya ha sido explicado en diversas ocasiones, y en particular en los trabajos de Cardona, 2005, y García Acosta, 2005].

En este sentido, la misma lógica analítica que observa a los riesgos como el resultado de una construcción, es la que permite entender que su retorno en el tiempo (esto es, la repetición del cruce catastrófico entre las variables “*amenaza*” y “*contexto vulnerable*”), representa la reproducción histórica y social de las condiciones de riesgo [Altez, 2009]. Por consiguiente, el riesgo no sólo se produce históricamente, sino que también se reproduce. De allí que las amenazas y los contextos vulnerables conforman una relación históricamente construida y socialmente reproducida, y es por ello que muchos desastres se repiten en la historia de una sociedad. Esta advertencia no coloca, sin embargo, a la sociedad como “*responsable*” del riesgo, ni le otorga criterios de “*personalidad*”, tal como si se tratase de “*alguien*” que construye su propia fragilidad (como si estuviese consciente de ello), sino que propone una mirada metodológica al respecto, entendiendo que las nociones de construcción y reproducción son categorías analíticas (abstracciones cuya función es la de comprender), y no literalidades igualables a la realidad empírica.

El riesgo y todas sus probables consecuencias [desastres de “*impacto lento*” o de “*impacto súbito*”, de acuerdo a García Acosta, 1996], pueden ser advertidos, entonces, como un proceso, y no como un ciclo. Representan, a su vez, un conjunto de indicadores fehacientes de las condiciones estructurales de la sociedad, y es por ello que, en consecuencia, puede comprenderse al riesgo como una condición (o como un conjunto de condiciones) históricamente construida y reproducida. La idea del ciclo simplemente muestra al proceso histórico como

una concatenación de partes enlazadas cuyo sentido sólo podría comprenderse en los resultados observados en la larga duración. Es ésta una confusión muy común sobre el proceso histórico, pues la historia no es una suma de partes mecánicamente articuladas, sino un proceso continuo y dialéctico, una unidad estructural y temporal indivisible donde las condiciones sociales de existencia determinan la construcción (material y subjetiva) de la realidad, y a la cual sólo se puede acceder interpretativamente desde estrategias metodológicas. Esta perspectiva hace posible ofrecer una mirada analítica profunda (y no descriptiva) sobre cualquier desastre y sus consecuencias, toda vez que a través de ella se pretende comprender a los procesos históricos y sociales como unidades que no giran sobre sí mismos, dando la alucinatoria idea de ciclos que vuelven a comenzar cada vez que retornan a su punto de partida.

El desastre de 1999 (ejemplo utilizado en este trabajo), permite observar la aplicabilidad metodológica de lo antes señalado. En este “*caso escuela*” es posible advertir, como parte de sus expresiones características, la compleja interacción entre las amenazas (naturales y antrópicas) que coinciden en la región: hidrometeorológicas, geológicas, urbanas y sociales, como las más importantes [hay menciones a esta relación en Revet, 2007; Urbani *et al.*, 2006; Altez, 2005]. Esta interacción no sólo se tornó dramáticamente visible durante el desastre o (desde una lectura histórica de las condiciones de riesgo) antes de la catástrofe. El proceso histórico que cristalizó en el cruce fatal entre todas esas amenazas y el contexto vulnerable que representaba la región en ese momento, no desapareció con la tragedia y tampoco se encuentra esperando para reanudar el “ciclo”; precisamente, permanece dando obvias muestras del largo alcance de sus efectos y de la continuidad de sus causas profundas.

Después del desastre en esta región (probablemente al igual que en cualquier otro contexto de un país “*subdesarrollado*”)⁴, el gobierno se dio a la tarea de desplegar todas las herramientas que por entonces tenía a su disposición, de la mano de un sonoro discurso de “*héroes del rescate*”, haciendo énfasis en los “*errores del pasado*”, y destacando las metas para el futuro que a partir de ese momento se hallaba en sus manos. Este discurso resulta característico en coyunturas semejantes; pero en este caso, las condiciones de la coyuntura no se anclaban solamente en los impactos del desastre, pues Venezuela se encontraba iniciando un proceso de intensas transformaciones políticas e ideológicas (aún en desarrollo)⁵, otorgando

4. Los términos “desarrollo” y “subdesarrollo” son utilizados entre comillas a lo largo de casi todo el trabajo con la intención de no discutirlos, sino de ironizarlos con un sentido crítico hacia el propio término o bien hacia las condiciones reales de los contextos a los que se hace referencia. Hacia el final del artículo se hace breve mención a algunos autores (como Ritz o Escobar) para dar cuenta del sentido general y compartido sobre ambas categorías.

5. El propio 15 de diciembre, día en que se dio inicio a las lluvias torrenciales que no cesaron hasta la madrugada del día 17, tenía lugar una consulta nacional para aprobar la nueva Constitución.



al momento variables que contribuyeron a la magnificación de los efectos y a la profundización del propio desastre.

En contextos como ése, donde se puede advertir una coyuntura política conflictiva, cualquier desastre incrementa sus efectos, y sus resultados negativos deben observarse más allá de la destrucción material o de las pérdidas económicas (ejemplo ilustrativo en figura 4), para tomar en cuenta las formas de interpretación que se expresan al respecto en el propio momento de despliegue del evento, así como las que intervendrán posteriormente. Estas circunstancias, además, han jugado roles determinantes en la comprensión y en los análisis de los desastres [véase Rodríguez y Audemard, 2003; García Acosta, 2004; Altez, 2006], y el ejemplo de Vargas en 1999 no fue la excepción de la norma.

FIGURA 4. COMO UN EJEMPLO DE LOS NIVELES DE DESTRUCCIÓN ALCANZADOS POR EL EVENTO DE 1999, ESTA ORTOFOTOGRAFÍA ILUSTRRA EL PASO DE LOS ALUDES EN LA ZONA DE PUNTA DE MULATOS, PARROQUIA LA GUAIRA



Imagen tomada de AUAEV (2001).

El nuevo gobierno (que por entonces iniciaba a su vez nuevas formas de relaciones de poder en el país), apuntaba decididamente a un severo cambio político e institucional (que ha sido llamado, justificado y dignificado como una “*revolución*” por la administración nacional), y apoyó (continúa apoyando) su discurso sobre la misión de “*borrar los errores del pasado*” y “*reconstruir la nación*”. Sin embargo, las circunstancias expuestas después del desastre, sólo han evidenciado la misma situación histórica de siempre (es decir, los mismos agentes), pero

con otros protagonistas propios del tiempo presente. Las nuevas relaciones de poder que se construyeron a partir del ascenso de un sector social y político que no poseía referentes ni reflejos en el modelo del pasado, cambiaron los personajes, pero sostuvieron el libreto: gobierno y capital privado de la construcción⁶ volvieron a relacionarse convenientemente de la mano de una oportunidad abierta por un evento destructor. Actualmente, los responsables de la reconstrucción de las zonas afectadas en el estado Vargas, están recreando las mismas condiciones históricas que construyeron los riesgos y las vulnerabilidades determinantes en la tragedia de 1999.⁷

A través de ejemplos como el que se va exponiendo en este estudio, es posible afirmar que el proceso histórico y social que construye a los riesgos y las vulnerabilidades, es una relación entre el poder (agentes políticos, instituciones públicas y capital privado) y la sociedad (comunidades, líderes locales y regionales), donde los enlaces populistas y clientelares siempre conducen a resultados catastróficos. Quizás la situación sea similar en todos los países llamados “*subdesarrollados*”, cambiando sólo algunos nombres en la dinámica de la historia, pero arribando siempre a los mismos resultados. Sin embargo, es importante apuntar que en el caso que aquí se expone, las mencionadas nuevas relaciones de poder contaban con una valiosa oportunidad a la vuelta de la destrucción masiva de buena parte de la región, al abrirse ante sus manos la posibilidad de re-hacer el urbanismo y de re-construir socialmente la percepción del riesgo. Lamentablemente, lo único que ha cambiado a profundidad en Venezuela han sido las relaciones políticas e institucionales, pues las estructuras (históricas, sociales, culturales o ideológicas) permanecen reproduciéndose de la misma manera que lo venían haciendo desde antes de 1999.

El desastre (como una oportunidad que ofrece condiciones suficientes para iniciar cambios estructurales), sólo mostró (para el caso del estado Vargas) la

6. Resulta pertinente subrayar que en este trabajo se dirige la mirada crítica hacia el capital privado de la construcción, el cual ha sido el principal beneficiario histórico de las políticas de urbanismo y desarrollo de viviendas en Venezuela, ya con el gobierno dictatorial de Marcos Pérez Jiménez en la década del '50 del siglo XX, ya con el modelo democrático bipartidista (1958-1998), o bien con el modelo de poder del presente gobierno. En el caso del proceso de reconstrucción luego del desastre de 1999 en el estado Vargas, la presencia del capital de la construcción ha sido decisiva y determinante, pues los proyectos diseñados desde las entidades públicas para tal fin, sólo pueden ser ejecutados de la mano de la capacidad técnica y operativa que las empresas constructoras poseen al efecto. Del mismo modo, esas empresas sólo pueden acceder a ese rol técnico-ejecutor a partir de las asociaciones clientelares que facilitan el acceso a ello. Esto supone que la relación capital-gobierno está anclada en relaciones políticas de beneficio bi-direccional, dejando de lado las necesidades reales de la sociedad, donde habrían de encontrarse los verdaderos beneficiarios de esa relación.
7. No se trata, en este caso, de desplegar una crítica política al gobierno venezolano, sino de destacar cómo se reproducen históricamente las mismas relaciones sociales y de poder que construyen los riesgos y las vulnerabilidades, sin importar las tendencias ideológicas o los roles aparentes en el juego político.



continuidad de las estructuras sociales y la misma dinámica de la historia: capital privado e intereses políticos como los mayores constructores de riesgos. Estos dos agentes determinantes en el proceso histórico moderno y contemporáneo, son los verdaderos constructores de las vulnerabilidades. No obstante, han aprendido a llamar (casi irónicamente) a sus propios errores como “*construcción social del riesgo*” o “*riesgo socialmente aceptado*”, entendiendo en este caso a las nociones de lo “*social*” y de la “*aceptabilidad*”, como literalidades convenientes propias de un discurso ideologizador que les coloca fuera de la ecuación, tal como si se tratara de una realidad alucinada de la cual no forman parte.

Sobre el evento de 1999

Entre el 15 y el 17 de diciembre de 1999 Venezuela sufrió uno de los desastres más grandes de su historia, el cual se convirtió así en uno de los mayores en Latinoamérica. Un gran número de regiones del país se vieron afectadas por fuertes lluvias durante tres días consecutivos, lo cual produjo deslizamientos de tierra, inundaciones y el arrastre de materiales a lo largo de la costa del Caribe. El estado Vargas, localizado en una angosta franja costera al norte de Caracas (como se advirtió en las figuras 2 y 3), y ubicado entre el mar y la montaña con elevaciones de hasta 2.600 metros, sufrió la descarga de agua más significativa del fenómeno, la cual recorrió la escarpada topografía del área, produciendo inundaciones torrenciales y avalanchas con las peores consecuencias para las zonas ocupadas por la población. El daño a propiedades se estimó en más de dos billones de dólares [CEPAL-PNUD, 2000], y el cálculo de muertes se estimó entre 15.000 y 50.000 víctimas⁸, lo cual le da una relevante prominencia histórica al evento.

Después de un año de precipitaciones por encima del promedio [sirviendo de elementos precursores, siguiendo a Stockhausen *et al.*, 2001], Venezuela se vio inundada durante diez días por lluvias torrenciales que causaron deslizamientos de tierra masivos, desbordamiento de quebradas, aludes torrenciales con grandes cantidades de flujo de detritos, enormes daños a la infraestructura, desaparición de referentes históricos y culturales, además de significativas pérdidas humanas.

El estado Vargas posee una topografía que favorece el desplazamiento veloz y abrupto de materiales aluviales [Garner, 1959]. Cuando en diciembre de 1999

8. El número de muertes con el desastre de 1999 en la región, ha sido discutido en Altez y Revet [2005], y en Altez [2007]. Las investigaciones desarrolladas en ambos casos conducen a estimar un número de fallecimientos menor a las mil personas; sin embargo, en las dos publicaciones se asegura que las cifras elevadas resultaron de alto provecho en el momento de mayor paroxismo del desastre, así como posteriormente, coincidiendo con intereses de poder que todavía en el presente no han aclarado a la población nada al respecto. No existen cifras oficiales ni declaraciones responsables sobre los fallecidos o los desaparecidos.

se produjeron los numerosos derrumbes, deslizamientos y flujos torrenciales ya mencionados, cincuenta y tres quebradas (once de ellas ubicadas en las parroquias de La Guaira, Macuto, Caraballeda y Naiguatá, fueron las más contundentes), transportaron miles de toneladas de materiales que arrastraron en sus cauces, depositando en las terrazas de sus márgenes un altísimo volumen de sólidos [ocho millones de metros cúbicos, aproximadamente, según Herrera *et al.*, 2000], responsables de la transformación del paisaje de la región. La zona de mayor daño y mayor acumulación sedimentaria se halló entre Macuto y Tanaguarena [Schmitz *et al.*, 2001], al este del litoral (que se corresponde con la jurisdicción de las parroquias Macuto y Caraballeda), en donde tuvieron lugar las más grandes destrucciones y números de muertes en comparación con en el resto de la región (ver figura 5).⁹

FIGURA 5. EDIFICIO CON LÍNEA DE BALCONES COLAPSADA, UBICADO SOBRE EL CAUCE DEL RÍO SAN JULIÁN, EN LA URBANIZACIÓN LOS CORALES, PARROQUIA CARABALLEDA



Foto: Rogelio Altez, año 2000.

Unas 2.776 fueron destruidas y 17.851 resultaron afectadas [según el censo de la Oficina Central de Estadística e Informática, OCEI, 2000]; la interrupción de la

9. En la investigación de Altez [2007] se elaboró una lista sobre los cadáveres hallados y atendidos en la morgue de Caracas, donde fue posible establecer que la mayoría de los cuerpos provenían de estas parroquias. La lista jamás se publicó, ciertamente, por tratarse de un asunto que, al margen de la investigación, es de índole judicial.



vialidad y los servicios públicos, así como el aislamiento de muchos sectores durante días, condujeron al desplazamiento de miles de personas (un 25% aproximadamente, de la población total residente en la zona) que forzosamente abandonaron sus hogares y residencias o, en el peor de los casos, lo perdieron todo. La movilización de los habitantes del estado Vargas, conducida oficialmente o motivada personalmente, entendida como el mayor impacto de la tragedia de 1999, tuvo como consecuencias otros sub-impactos (afectivos, sociales, políticos y económicos), constituyéndose en la problemática más urgente luego del rescate de las víctimas.

Es en el este, precisamente, en donde se encuentran las urbanizaciones y asentamientos poblacionales del estado Vargas que representan socialmente a la clase media y alta, como Los Corales, Palmar Ese, Palmar Oeste, Tanaguarena (en la parroquia Caraballeda) y algunos sectores de la parroquia Macuto (Las Quince Letras y Punta Brisas). Asimismo, la zona es compartida con sectores populares y de extractos socio-económicos bajos: La Veguita y El Cojo en la parroquia Macuto, y Corapalito, Quebrada Seca y San Julián en la parroquia Caraballeda, así como Carmen de Uria y Naiguatá en la parroquia Naiguatá. Todos los sectores antes nombrados sufrieron crudamente las lluvias de aquel diciembre.

Es importante destacar que en este caso no se cumplió el supuesto sociológico que asume que los más golpeados en un desastre son los sectores populares o de bajos ingresos, o bien aquellos ubicados en zonas de mayor riesgo por detentar menores recursos para el desarrollo o ubicación de sus viviendas. Todos estos sectores mencionados padecieron consecuencias materiales devastadoras, y no sólo *“la población más pobre y menos resiliente”* [Argüello y Lavell, 2001], como suele presuponerse. Los eventos posteriores de menor escala (como las lluvias de febrero de 2005), afectaron aún más a las urbanizaciones de clase media que a los sectores populares. Está claro que en este caso los aprovechamientos históricos desiguales en la apropiación y uso del espacio, no produjeron la consabida *“ganancia económica histórica asociada con el modelo y sus impactos en el medio ambiente, en el crecimiento de las ciudades, en el empobrecimiento de la población”* [ídem], donde se benefician los sectores privados y su reflejo social en la clase media, puesto que las *“pérdidas sufridas se socializaron”* [ídem] entre todos los sectores sociales.

Está claro, igualmente, que las herramientas sociales con las cuales interpretar y resolver esas pérdidas no son las mismas dentro de cada sector [hay una mención detenida al respecto y sobre el mismo caso en Altez, 2008], resultando siempre mejor preparados (material y subjetivamente) aquellos que poseen mayores recursos adaptativos. No obstante, cuando las lluvias del año 2005 irrumpieron sobre la zona, la relación pareció invertirse en todos los sentidos, demostrando con ello, una vez más, que los desastres no distinguen clases ni condiciones sociales.

Fue un desastre de proporciones mayores en el cual (como es natural) se demostró la carencia de respuestas que por entonces poseía la sociedad

Venezolana ante un evento catastrófico de esa magnitud. Sin embargo, las observaciones sobre eventos por el estilo no deben reducirse sólo al impacto causado en pérdidas humanas y materiales, sino que también deben comprenderse como irrupciones de entropía que perturban el orden y elevan esas carencias a manifestaciones exponenciales. La expresión crítica de estos aspectos puede observarse, precisamente, en la forma en la que fueron desplegados los recursos de atención y emergencia sobre el momento de mayor impacto, y en la disposición posterior a la reconstrucción y la rehabilitación de las áreas más afectadas. En ambos aspectos, los indicadores más fehacientes que dan cuenta de que los riesgos y las vulnerabilidades son una construcción, se hicieron evidentes.

Sobre la intervención posterior y la reproducción de las vulnerabilidades

Con las primeras noticias sobre los efectos de los deslizamientos en aquel diciembre de 1999, Venezuela recibió una substanciosa ayuda proveniente de varios países alrededor del mundo. Esta ayuda involucraba asesoría técnica, cooperación humanitaria y fondos (dinero para la reconstrucción, investigaciones científicas y desarrollo social). Las sumas fueron considerables, pues la magnitud de la destrucción y la aficción generalizada impactaron sobre todos los ámbitos nacionales; sin embargo, la ayuda monetaria jamás fue revelada en cifras por parte de ninguna de las autoridades. No existen “*cuentas claras*” al respecto.

Sobre la discrepancia entre las cifras de los montos entendidos como “*donaciones*” y los declarados como “*recibidos*” por el gobierno nacional, existen dos documentos preparados por la Cancillería Venezolana al respecto: *Análisis sobre la ayuda internacional* y *Observaciones sobre la ayuda internacional*. Ambos están resumidos en un documento realmente importante: *Informe parcial en materia de cooperación internacional para el desarrollo* [elaborado por la Alcaldía de Vargas, en octubre de 2001].

En el primero de los escritos mencionados, se atiende lo que el Ministerio de Relaciones Exteriores contrastó al revisar dos documentos: su propio *Informe de la Contraloría Interna del Ministerio de Relaciones Exteriores* [elaborado el 28 de enero del año 2000], y el informe realizado por el PNUD sobre el mismo tema [fechado el 4 de febrero de 2000]. Allí se puede ver cómo se señala la existencia de una “*diferencia abismal*” (cita textual) entre lo que fue declarado por el PNUD como un “*donativo*” al país, y lo que el gobierno nacional acusa como “*recibido*”. La diferencia, indicada en cientos de millones de dólares, es explicada como un agregado indiferenciado entre materiales y dinero. Sin embargo, se establece que “*la diferencia debe ser verificada*.”

En el documento titulado *Observaciones sobre la ayuda internacional*, 101 páginas son presentadas en tablas que especifican el “*tipo de ayuda*” (monetaria,



material, técnica), el “*emisor*” (país, entidad, empresa, donante privado, civil, social, etc.), las “*condiciones de la ayuda*”, y ciertos “*comentarios*” (donde también se mencionan los números de las cuentas bancarias en el extranjero pertenecientes al gobierno nacional o a sus representantes en el exterior). También se encuentra especificada “*La ayuda financiera prometida al Gobierno Nacional*”, “*La asistencia financiera recibida*” y el encabezado “*Esperando por recibo*”. Es notable que, de acuerdo al gobierno, para enero de 2000 sólo se hubiera recibido el 9% del total ofrecido como contribución económica internacional. En la “*Lista de Cooperación Internacional Recibida*”, asimismo, se registra que US \$ 34.901.255,00 fueron ofrecidos como contribución financiera, tomando a “*el país*” como receptor; US \$ 16.129.299,00 fue ofrecido como contribución al “*Gobierno Nacional*”; mientras que la “*Ayuda Financiera Internacional Realmente Recibida*” fue de US \$ 1.451.137,00. Ya esto estaba siendo investigado para el primer cuatrimestre del año 2000.

Hay algunas menciones sobre esta problemática en el trabajo de Altez y Revet [2005], donde se señala la conveniencia, por ejemplo, de asegurar que el desastre produjo miles de muertes, pues el efecto inmediato que ello genera conduce a comprenderle como un “*gran desastre*”. En este sentido, el número de muertes funciona como una escala implícita que mide la magnitud del evento, y junto a ello se elabora una lógica que supone lo siguiente: cuanto mayor sea el desastre, más ayuda debe recibir.

La ayuda monetaria extranjera fue complementada con fondos de emergencia aprobados por la Asamblea Nacional (otorgados en Noviembre de 2000, cuando otras lluvias produjeron nuevos aludes en la misma región), generando con ello una cantidad considerable de dinero para atender las necesidades post-desastre. A este fondo monetario creado por ayuda internacional y por créditos extraordinarios, ha de sumársele otra importante fuente de ingresos: el proveniente de los altos precios del petróleo, que durante todos estos años representó una de las mayores entradas en la historia de Venezuela. Con todo este dinero, más el apoyo político mayoritario de la Asamblea Nacional y el comportamiento electoral abiertamente favorable a las convocatorias del gobierno, las mismas necesidades que afloraron con la destrucción causada por el desastre de 1999, parecen conservarse dramáticamente. En algunos casos conviviendo con las ruinas, y en otros deambulando inadvertidas de la mano de la rehabilitación de las zonas de mayor riesgo (ver figura 6).

Estas escenas quizás cuenten con símiles a lo largo y ancho del mundo “*subdesarrollado*”, y no representen una alarma particular ni una característica especial en medio de las historias de siempre, recreadas en corruptelas y malversaciones. Sin embargo, lo que reviste su especificidad se encuentra en el proceso mismo de la reconstrucción, el cual se ha abanderado con el discurso de la “*gestión de riesgos*” y la “*reducción de las vulnerabilidades*”, ilustrando con ello, por un lado, la

contradicción explícita entre lo que se pregona y lo que se construye, y por el otro, la contradicción interna, expresada en la receptividad que las comunidades han desplegado en su articulación con ese discurso y con la propuesta política que ahí se encierra. He allí la dialéctica de los procesos históricos.

FIGURA 6. PARECE POCO CREÍBLE QUE EN DIEZ AÑOS DE PROCESO DE RECONSTRUCCIÓN Y REHABILITACIÓN, ESTA ZONA (URBANIZACIÓN LOS CORALES, AL ESTE DEL ESTADO VARGAS), COMO MUCHAS OTRAS, PERMANEZCA EN ESTAS CONDICIONES, DONDE UNOS CUENTAN CON ASISTENCIA (MUCHOS AÑOS DESPUÉS DE DEMANDARLA) Y OTROS PASAN AL OLVIDO, A PESAR DE CONTINUAR EN LA ESPERA



Fotografía: Rogelio Altez, año 2008.

El desastre de diciembre de 1999 en Venezuela representó un importante y llamativo cierre a la década del DIRDN. No cabe duda que durante esos años todos los espacios que toman decisiones en el mundo, así como todos los ámbitos científicos y de investigación, obtuvieron una ganancia discursiva que incluyó en su repertorio de objetivos y categorías conceptuales a aspectos que periódicamente y durante mucho tiempo, estaban clamando por un lugar autónomo dentro del planeta. Prevención, riesgo, vulnerabilidad, desastre, amenaza natural, amenaza antrópica, asistencia, desplazados y otras categorías conceptuales, se



convirtieron en propiedades discursivas de las instituciones públicas.¹⁰ Con aquel evento de impresionante magnitud, buena parte de los organismos internacionales (políticos, científicos, asistenciales, humanitarios), extendieron su auxilio y buscaron en aquel escenario una plataforma para poner en práctica parte de lo discutido en el decenio precedente.

Venezuela, sumida en los impactos de la tragedia e iniciando las ya mencionadas transformaciones institucionales y políticas, bebía profusamente de aquel discurso y rápidamente lo incorporó a la vida de sus instituciones. Sin embargo, las circunstancias y la emergencia no dieron mucho tiempo al aprovechamiento de esa bebida. Quizás la mencionada transformación institucional se convirtió en parte de las dificultades que se presentaron para aprovechar aquellas ganancias que, en medio de la urgencia de ponerlas en práctica, fueron diluidas en un arropador pragmatismo.

Precisamente, las elecciones nacionales para aprobar la nueva Constitución de la República (llevadas a cabo el propio 15 de diciembre), iniciaban, a su vez, un proceso largo y conflictivo de transformación política y administrativa en todo el país. Lo que se llama estado Vargas actualmente, había alcanzado dicho status muy recientemente; tanto así, que antes de obtener tal categoría, sólo era un municipio (con el mismo nombre). El nacimiento del estado como tal, no abolió al municipio ni a su jurisdicción; antes bien, uno fue erigido sobre el otro, lo cual implicaba que los dos poderes ocupaban el mismo espacio. El Municipio Vargas y el estado Vargas aspiraban delimitar sus jurisdicciones con el inicio de ese proceso, puesto que ambas autoridades se desplegaban sobre los mismos límites. Pero esto no sucedió.

Las condiciones en las que se encontró toda la región después del desastre impidieron que se atendiera con dedicación a tal problema. De esta manera, luego del evento catastrófico, municipio y estado continuaban teniendo la misma autoridad sobre la misma jurisdicción. Y eso no fue todo: como la gobernación del estado se hallaba en manos de una de las dos grandes tendencias políticas del país, y la municipalidad era detentada por quienes se le oponían, inmediatamente surgieron graves conflictos de poderes que mucho influyeron en la emergencia. Ante esto, el gobierno nacional decidió crear una instancia que se encargara especialmente de las decisiones sobre la reconstrucción de la región, y que estuviera por encima y al margen de las autoridades locales. Así nació, por decreto oficial, la *Autoridad Única de Área para el Estado Vargas* [AUAEV, Decreto N° 766 de fecha 30 de marzo de 2000, reformado parcialmente por el Decreto N° 1.112 del 06 de diciembre de ese mismo año]. Para entonces, el estado Vargas contaba con tres poderes sobre la misma jurisdicción...

10. *La Autoridad Única de Área para el Estado Vargas*, AUAEV (de la que se comentará más adelante), elaboró un *Plan para la Ordenación y Restauración Ambiental del Eje Arrecife-Los Caracas* [2001], en donde utilizó como lema la frase "Prevenir es de gente inteligente".

Paralelamente, el gobierno nacional creó otra institución a partir de todos estos problemas. Si la AUAEV debía dedicarse a la planificación y a las decisiones de la rehabilitación del estado, al ejecutivo central le pareció conveniente que otra instancia se encargara de ejecutar tales proyectos y planes. Así surgió CORPOVARGAS (*Corporación para la Recuperación y Desarrollo del Estado Vargas*, creada mediante ley del mismo nombre de la entidad el 08 de junio del año 2000). Fue entonces cuando aquella jurisdicción que ya estaba sopor-tando una alcaldía, una gobernación y una autoridad única, habría de ver sobre el mismo espacio a otra autoridad con el mismo status de poder. Si esto parece un exabrupto, la realidad es que hasta el año 2005 aún colindaban las cuatro autoridades sobre la misma jurisdicción. A esto debe agregarse, que las cuatro instancias fueron favorecidas con presupuestos especiales por hallarse la región en la peculiar situación de reconstruir su infraestructura. De esta manera, esta entidad administrativa y territorial contó por este tiempo con cuatro presupuestos especiales y coincidentes, de calidad extraordinaria por los mismos motivos, y ejecutados al unísono.

Se trata, pues, de cuatro superautoridades que se hallaron superpuestas. Al ojo de cualquier observador, esto ha de suponer un problema básico y crítico para las decisiones, la ejecución de proyectos y la administración de los recursos. En este sentido, y con este panorama de poderes no siempre complementarios ni política-mente articulados, todo lo anteriormente señalado acerca de las ganancias vincu-ladas al discurso del riesgo, los desastres y la vulnerabilidad, se torna nebuloso en la práctica. No obstante, desde el propio discurso de cualquiera de esas instancias (todas ellas políticamente comprometidas), la ganancia es claramente ideológica. Dos de esas autoridades nacen, precisamente, gracias a un desastre. Las otras dos, igualmente, se han visto ampliamente beneficiadas por la misma situación.

Con este panorama de confusión y solapamiento institucional, las sumas recabadas para la reconstrucción fueron ejecutadas con planes y proyectos que provenían de la AUAEV o de CORPOVARGAS. La gobernación y la alcaldía, además, también participaron de la escena, superponiendo sus propios planes y ejecutando sus propios presupuestos, aportando a este proceso más dispersión. En todo caso, las labores de todos ellos se destinaron hacia la rehabilitación del estado, todo lo cual comenzó a desarrollarse de la mano de contratistas privados provenientes del capital de la construcción. Y, en este sentido, las prioridades de la rehabilitación y la reconstrucción se concentraron en el beneficio político de las relaciones de poder, en la explotación ideológica de las necesidades de las comunidades afectadas, y en las relaciones excluyentes del negocio de esas actividades. Buena parte de esto se ha hecho evidente en el la materialización de las decisiones técnicas y en la forma en la que se negociaron esas decisiones con las comunidades (véanse las figuras 7 y 8, como ejemplo ilustrativo de ello).



FIGURA 7. ORTOFOTOGRAFÍA DE LA ZONA DE MACUTO (AUAEV, 2001). ES EVIDENTE EL NIVEL DE DESTRUCCIÓN ALCANZADO POR LOS ALUDES. ESTA IMAGEN FUE CAPTADA POCOS DÍAS DESPUÉS DEL DESASTRE, Y ALLÍ ES POSIBLE ADVERTIR EL ALCANCE DESTRUCTOR DEL EVENTO. NÓTESE EL SECTOR DERECHO DE LA IMAGEN, DONDE FUE ARRASADA LA ZONA CONOCIDA COMO “LA VEGUITA”



FIGURA 8. VIVIENDAS CONSTRUIDAS POR CORPOVARGAS Y LA GOBERNACIÓN DEL ESTADO EN LA ZONA SEÑALADA PARA VIVIENDAS FAMILIARES. ES NOTORIO QUE SE REALIZÓ ESTA CONSTRUCCIÓN SOBRE UNA DE LAS MÁRGENES DE LA QUEBRADA (DESTACADA EN LA LEYENDA DE LA FIGURA 7), Y QUE PARA ELLO FUE NECESARIO REMOVER TONELADAS DE MATERIALES, PUES, PRECISAMENTE, SE TRATABA DE UN ESPACIO DEVASTADO. LO CONTRADICTORIO ES QUE LA COMUNIDAD RECIBIÓ ESTAS VIVIENDAS CON ABSOLUTA ESPERANZA Y AGRADECIMIENTO, PUES PARTICIPARON EN LA NEGOCIACIÓN DE ESTA CONSTRUCCIÓN



Fotografía: Rogelio Altez, año 2006.

Esa negociación del riesgo [siguiendo los criterios que para ello ha desplegado Revet, 2006 y 2007], se realizó a partir, por un lado, de la organización de las comunidades en torno a sus necesidades y circunstancias particulares, y por el otro, de las propuestas clientelares de los liderazgos políticos articulados con el gobierno nacional. Ello condujo a que las contradicciones explícitas e internas antes señaladas, se materializaran en la oferta y adquisición de viviendas, por ejemplo, ubicadas en zonas recuperadas luego de la destrucción de 1999. De esta manera es como puede explicarse la recepción positiva de nuevas construcciones familiares en terrazas aluviales que tuvieron que ser habilitadas luego de remover toneladas de escombros y materiales arrastrados por los aludes de aquel diciembre. Mientras tanto, el capital privado y los intereses políticos solidifican su histórico matrimonio, independientemente de los discursos ideológicos o de quienes estén en el gobierno.

He allí una evidencia que desnuda la forma en la que opera la construcción social de los riesgos y de las vulnerabilidades, y que demuestra que los desastres son un negocio que siempre da ganancias políticas y económicas, así como pérdidas (a mediano y largo plazo) para las comunidades “*favorecidas*” con la construcción y el otorgamiento de las nuevas viviendas.

Adicionalmente, en este ejemplo es posible ver otro axioma: el dinero no construye desarrollo, entendiendo esto desde lo que cuestiona Escobar [1997], o bien desde lo que describe Ritz [2002]. Venezuela es uno de los países más ricos de América y, sin embargo, esto no ha sido suficiente (bajo ninguna circunstancia de su historia) para cambiar sus condiciones sociales y estructurales, independientemente de las voluntades políticas e ideológicas de turno. Jamás se reprodujeron en estas latitudes las condiciones de vida material de los países industrializados [como lo planteó Escobar, 1997], de acuerdo a la agenda que ellos mismos impusieron luego de la Segunda Guerra Mundial, ni se emuló el crecimiento de la calidad de vida que se propuso la cultura occidental con la economía de mercado [siguiendo a Ritz, 2002]. Sólo se han materializado las mismas características de desigualdad de oportunidades y de distribución inequitativa de la riqueza que en cualquier otra región del planeta donde la noción de “*desarrollo*” apenas refleja la alucinación de un proyecto nunca alcanzado ni acabado. Nada ha cambiado después del desastre, pues allí se expresa la reproducción (simbólica y material) de los procesos históricos y sociales que construyeron su advenimiento.

Quizás los eternos beneficiados de la historia moderna (el poder y el capital privado) no estén interesados en cambiar nada; antes bien, su mayor interés ha de ser reproducir oportunidades para sus ganancias.



FIGURA 9 : FRENTE A ESCENAS COMO ÉSTA, CABE LA DUDA ACERCA DE LAS INVERSIONES PÚBLICAS DEDICADAS A LA RECONSTRUCCIÓN Y REHABILITACIÓN DE LA REGIÓN



Fotografía: Rogelio Altez, año 2009.

Breves conclusiones

A la vuelta de una aproximación etnográfica y crítica (la cual toma como punto de partida una descripción que no se apoya en la simple acumulación de información), al caso particular del estado Vargas y sus zonas afectadas por el desastre de 1999, es posible observar al movimiento dialéctico del proceso histórico y social en pleno desarrollo. En ese movimiento se aprecia (en tiempo real y presente) a la construcción y a la reproducción de los riesgos y las vulnerabilidades. Los agentes de siempre (el poder y el capital privado), continúan asociándose convenientemente como en cualquier contexto de la modernidad, demostrando con ello que se trata de una relación histórica estructural, y no de una condición específica de ciertas tendencias ideológicas y cierto tipo de inversiones. Por encima y a un lado de los discursos políticos de turno, las relaciones de poder hallan la oportunidad de articularse para reproducir con ello las desigualdades que identifican y caracterizan a las vulnerabilidades de la contemporaneidad.

Paralelamente, y en la particularidad que ofrece el caso de estudio, ha sido posible comprender que la construcción y reproducción de los riesgos y las vulnerabilidades, no se encuentra determinada por la falta de recursos económicos, sino por la forma en la que éstos son administrados. El referido axioma que sostiene que *“el dinero no construye desarrollo”*, se corresponde claramente con el caso venezolano.

Del mismo modo, y de la mano de la fuerza centrípeta que ejerce un desastre de grandes proporciones hacia la ayuda monetaria internacional, es posible comprender que los desastres son un negocio de múltiples aristas y determinaciones. Por un lado, resultan ser un negocio efectivo para quienes toman decisiones sobre esa ayuda; por otro lado, se trata también de un negocio político entre quienes ofertan una relación clientelar y quienes se articulan con ella; y, finalmente, supone una forma de negociación ante el riesgo, donde la percepción de éste se ve desplazada por las necesidades materiales y sociales de mejorar las condiciones de vida. En este último caso, las condiciones de vida resultan ser una construcción diferencial de la realidad, y no una interpretación correspondientemente positiva con la vulnerabilidad material.

Vuelve a quedar claro con este ejemplo de estudio que las coyunturas políticamente convulsas magnifican las consecuencias de un desastre. Sin importar el contexto histórico en el que tengan lugar, cuando los desastres irrumpen sobre relaciones políticas conflictivas, las formas de interpretación, los procesos de reconstrucción y rehabilitación, y los procesos ideológicos y subjetivos propios de las circunstancias, se ven elevados a niveles exponenciales.

Finalmente y como una conclusión metodológica, es posible asumir que el estudio de los desastres en general necesita de miradas transversales capaces de dar cuenta de la complejidad de variables que se cruzan y manifiestan en cada evento catastrófico. Del mismo modo que los desastres son eventos plurideterminados y multivariabilizados, los recursos analíticos que han de utilizarse para comprenderles no pueden provenir de una sola disciplina científica, y necesitan, a su vez, del diálogo multidisciplinar para llegar a comprender los procesos que se desenvuelven detrás de lo aparente, y que siguen operando luego del despliegue paroxístico de la destrucción. Utilizando esta perspectiva metodológica, la idea del “ciclo” y la mirada que se enfoca exclusivamente en los impactos materiales y sociales del momento, pierde eficacia y cede ante otros tipos de razonamiento, desde los cuales es posible observar las condiciones profundamente estructurales de la sociedad, pues es precisamente allí donde se construyen los riesgos y las vulnerabilidades. Por consiguiente, es posible observar el desastre, no como un simple momento de destrucción seguido por sus consecuencias o impactos (el “durante” y el “después”), sino como un indicador del proceso histórico y social. En el caso del estado Vargas, el desastre sigue “vivo” porque sus efectos han sido sostenidos en el tiempo y en el espacio, como un negocio propio y característico de los países subdesarrollados (ahora sin comillas...).



BIBLIOGRAFÍA

- **ALCALDÍA DE VARGAS**, *Informe parcial en materia de cooperación internacional para el desarrollo*, Documento inédito, octubre de 2001.
- **ALTEZ Rogelio**, “Ciclos y Sistemas versus Procesos: aportes para una discusión con el enfoque funcionalista sobre el Riesgo”, *Desacatos*, n° 30, mayo-agosto 2009, p. 111-128.
- **ALTEZ Rogelio**, “Vivir en el post-desastre: Reflexiones sobre los aprendizajes de una tragedia aún viviente. El caso Vargas, Venezuela”, in **ALTEZ Rogelio y BARRIENTOS Yolanda** (coord.), *Perspectivas Venezolanas sobre Riesgos: Reflexiones y Experiencias, Volumen 1*, Universidad Pedagógica Experimental Libertador-Sociedad Venezolana de Historia de las Geociencias, Caracas, 2008, p. 225-272.
- **ALTEZ Rogelio**, “Muertes bajo sospecha: Investigación sobre el número de fallecidos en el desastre del estado Vargas, Venezuela, en 1999”, *Cuadernos de Medicina Forense*, vol. 13, n° 50, 2007, p. 255-268.
- **ALTEZ Rogelio**, *El desastre de 1812 en Venezuela: sismos, vulnerabilidades y una patria no tan boba*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello-Fundación Polar, 2006.
- **ALTEZ Rogelio**, “Historia sin memoria: la cotidiana recurrencia de eventos desastrosos en el estado Vargas, Venezuela”, *Revista Geográfica Venezolana*, Vol. Especial, 2005, p. 313-342.
- **ALTEZ Rogelio, REVET Sandrine**, “Contar los muertos para contar la muerte: Discusión en torno al número de fallecidos en la tragedia de 1999 en el estado Vargas”, *Revista Geográfica Venezolana*, Vol. Especial, 2005, p. 21-43.
- **ARGUELLO Manuel, LAVELL Allan**, “Internacionalización y globalización: notas sobre su incidencia en las condiciones y expresiones del riesgo en América Latina”, *Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina* (LA RED), 2001. Disponible in <http://www.desenredando.org>.
- **AUTORIDAD ÚNICA DE ÁREA PARA EL ESTADO VARGAS, AUAEV**, “Plan de Ordenamiento del Área de Protección y Recuperación Ambiental del Eje Arrecife — Los Caracas”, nov. 2001, Documento no publicado.
- **BOURDIEU Pierre**, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1997.
- **CARDONA Omar**, *Indicadores de Riesgo de Desastre y de Gestión de Riesgos*, Universidad Nacional de Colombia, Manizales/Inter-American Development Bank, Washington D.C., 2005.
- **CEPAL-PNUD**, *Los efectos socioeconómicos de las inundaciones y deslizamientos en Venezuela en 1999*, México, D. F., Sede subregional de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), CEPAL-PNUD, Coordinado por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en el marco del proyecto VEN/00/008/A/08/52, 14 de febrero de 2000.
- **ESCOBAR Arturo**, “Anthropology and Development”, *International Social Science Journal*, n° 154, 1997, p. 497-515.
- **FRENCH Christopher, SCHENK Christopher**, *Map Showing Geology, Oil and Gas Fields, and Geological Provinces of the Caribbean Region*, USGS Open-File Report, 97-470-K, 2004.
- **GARCÍA ACOSTA Virginia**, “El riesgo como construcción social y la construcción social del riesgo”, *Desacatos*, sept.-dic., n° 19, 2005, p. 11-24.
- **GARCÍA ACOSTA Virginia**, “La perspectiva histórica en la antropología del riesgo y el desastre. Acercamientos metodológicos”, *Relaciones*, vol. XXV, n° 97, 2004, p. 125-142.
- **GARCÍA ACOSTA Virginia** (coord.), *Historia de los desastres en América Latina*, vol. 1, Bogotá, CIESAS-LA RED, 1996.
- **GARNER H. F.**, “Stratigraphic sedimentary significance of contemporary climate

- and relief in four regions of the Andes Mountains", *Bulletin of the Geological Society of America*, vol. 70, 1959, p. 1327-1368.
- **GEERTZ Clifford**, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1996.
 - **HACKLEY P. C., URBANI F., KARLSEN A, GARRITY C.**, *Mapa Geológico de Venezuela*, USGS Open-File Report, 2005-1038, 2005.
 - **HERRERA R., SILVA C., ESPAÑA J., GAMARRA L., PAREDES A.**, "Vargas 1999 y el surgimiento de un nuevo paradigma en la defensa civil de Venezuela. De la atención de la emergencia a la gestión del riesgo", *Jornadas de Investigación de la Facultad de Ingeniería de la UCV, Libro de Resúmenes*, 2000, p. 578.
 - **MARTÍN Gustavo**, *Ensayos de Antropología Política*, Caracas, Fondo Editorial Tropykos, 1984.
 - **MIRES Fernando**, *Teoría de la profesión política. Corruptos, "milicos" y demagogos*, Caracas, CDB Publicaciones-FACES-UCV, 2001.
 - **OFICINA CENTRAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA, OCEI (Censo 2000)**, *Censo de estructuras, viviendas y personas en las zonas afectadas del estado Vargas*, Caracas, 04 de diciembre de 2000.
 - **REVEY Sandrine**, *Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2007.
 - **REVEY Sandrine**, "Le risque négocié. Conflits et ajustements autour de la reconstruction de Vargas (Venezuela)", *Autrepart*, n° 37, 2006, p. 163-181.
 - **REVEY Sandrine**, "Quién soy? Quiénes somos? Entre categorización y estigma. ¿Cómo gestionan sus identidades los venezolanos damnificados?", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 10, N° 1, enero-febrero, 2004, p. 39-57.
 - **RITZ Gilbert**, *El desarrollo, historia de una creencia occidental*, Madrid, Universidad Complutense, 2002.
 - **RODRIGUÉZ José Antonio, AUDEMARD F.**, "Sobrestimaciones y limitaciones en los estudios de sismicidad histórica con base en casos venezolanos", *Revista Geográfica Venezolana*, vol. 44, n° 1, 2003, p. 47-75.
 - **SCHIMTZ M., CRAGNO A., ROMERO M., MALAVÉ G.**, "Investigaciones geofísicas en el estado Vargas, Venezuela", *FUNVISIS, Serie Técnica*, n° 1, 2001 p. 166-175.
 - **STOCKHAUSEN H., AUDEMARD F., RODRIGUEZ J. A., MORENO D.**, "Descripción de los fenómenos de inestabilidad de laderas ocurridos en Venezuela en diciembre de 1999", *V Simposio Nacional Sobre Taludes y Laderas Inestables*, Madrid. V-II, 2001, p. 809-820.
 - **URBANI Franco, RODRIGUEZ J. A., BARBOZA L., RODRIGUEZ S., CANO V. H., MELO L., CASTILLO A., SUÁREZ J. C., VIVAS V., FOURNIER H.**, "Geología del estado Vargas, Venezuela", in **LÓPEZ J. L. et GARCÍA R.**, (eds.), *Los aludes torrenciales de diciembre 1999 en Venezuela*, Caracas, Facultad de Ingeniería, UCV-Instituto de Mecánica de Fluidos, UCV-Dirección Nacional de Protección Civil y Administración de Desastres-Ministerio de Ciencia y Tecnología-Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación, 2006, p. 133-156.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Ce travail est le résultat d'une approche qualitative et quotidienne de la zone affectée par le désastre de 1999 dans l'État de Vargas (Venezuela). Du point de vue des sciences sociales, il s'agit de proposer une interprétation critique des processus politiques et sociaux qui contribuent de manière déterminante

à la construction des vulnérabilités ; l'histoire est mobilisée comme élément de compréhension de ces processus et de leur reproduction dans le temps ; les géosciences permettent l'explication analytique des décisions techniques qui les sous-tendent matériellement. Fondé sur des stratégies méthodologiques variées et sur une ethnographie critique, cet article entend mettre en lumière



les résultats différentiels provenant des désastres à partir d'une approche pluridisciplinaire centrée sur le rôle des acteurs publics et privés dans les processus de reconstruction. L'exemple choisi peut être considéré comme un «cas d'école», dans la mesure où ce qui s'est produit après le désastre dans la région du littoral central vénézuélien permet de comprendre comment s'articulent (économiquement, politiquement et socialement) les acteurs qui participent à la construction et à la reproduction des risques et des vulnérabilités.

Este trabajo es el resultado de una aproximación cualitativa y cotidiana a la región afectada por el desastre de 1999 en el estado Vargas (Venezuela). Desde las ciencias sociales, se toma en cuenta la interpretación crítica de los procesos políticos y sociales que contribuyen determinadamente a la construcción de las vulnerabilidades; la investigación histórica actúa como soporte para la comprensión de estos procesos y su reproducción en el tiempo; y las geociencias permiten el entendimiento analítico de las decisiones técnicas que les soportan materialmente. Basado en estrategias metodológicas múltiples y en una etnográfica crítica, este artículo pretende hacer notar los resultados diferenciales que se producen a partir de los desastres, desde una mirada multidisciplinaria enfocada en los roles público y privado de los procesos de

reconstrucción. El ejemplo escogido puede llegar a denominarse como "caso escuela", pues lo sucedido en el proceso del post-desastre en la región del litoral central venezolano permite comprender cómo se articulan (económica, política y socialmente) los agentes que participan en la construcción y reproducción de los riesgos y las vulnerabilidades.

This work is the result of a qualitative and daily approximation to the region shocked by 1999 disaster in Vargas state, Venezuela. From social sciences, we take the critical interpretation of social and political process, that contribute meaning to the construction of vulnerabilities; the historical research it's a support to comprehension this process and his reproducing in time; and geosciences open the glances to analytic understanding of technical decisions that sustain it materially. Based on multiples methodological strategies and in a critical ethnography, this article try to note the differential results that produce the disasters, from a multidisciplinary glance focused on public and private roles of the reconstruction. The choice example can be called "school case", because what happened in the post-disaster situation for Venezuelan central littoral region allows to understand how it articulated (economic, politic and socially) the agents that participate in construction and reproduction of risk and vulnerabilities.

MOTS CLÉS

- désastre
- vulnérabilité
- État de Vargas
- Venezuela
- risque

PALABRAS CLAVES

- desastre
- vulnerabilidad
- Estado Vargas
- Venezuela
- riesgos

KEYWORDS

- disaster
- vulnerability
- Vargas state
- Venezuela
- risk

Sophie Simon*

Des Afro-descendants dans un pays « blanc ». Vers l'effectivité de l'égalité raciale au Costa Rica

Depuis la Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée, célébrée à Durban en Afrique du Sud du 31 août au 8 septembre 2001, la situation difficile des Afro-descendants est mise au grand jour. Est enfin admis au niveau international « *que la population d'ascendance africaine est depuis des siècles victime du racisme, de la discrimination raciale et de l'esclavage, et qu'elle s'est vu priver par l'histoire d'un grand nombre de ses droits* » [Organisation des Nations unies, 2001, § 34]. Lors de la réunion régionale de préparation à cette Conférence mondiale, qui a eu lieu en décembre 2000 à Santiago du Chili, les États latino-américains ont reconnu officiellement la contribution des peuples afro-descendants au développement des cultures nationales. Ces prises de conscience et déclarations devraient conduire les États à mener de réelles politiques pour combattre le racisme et la discrimination raciale, tout en reconnaissant la place importante détenue par les Afro-descendants dans les sociétés nationales.

Si des avancées ont globalement été réalisées, la situation au Costa Rica reste préoccupante. Non pas que les discriminations y soient plus violentes, dans les faits, que dans les autres États du sous-continent, mais parce qu'un fossé continue de se creuser entre la politique du gouvernement et l'image de cette politique, tant au niveau national qu'international. Aux yeux d'une majorité de ses citoyens et de

* Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

la communauté internationale le Costa Rica apparaît comme un pays bénéficiant d'une démocratie consolidée et à fort indice de développement humain [Ducan, Meléndez, 2005, p. 91], une société dans laquelle les droits de l'Homme seraient valorisés et respectés. L'histoire politique nationale se distingue sur ce plan, en effet, de celle du reste de l'Amérique centrale. Pourtant, lorsqu'on s'attarde sur la protection juridique accordée à la minorité afro-descendante et qu'on en fait un indicateur de la démocratie, on remarque des fissures dans le vernis du joli tableau présenté au monde.

Comment l'égalité est-elle assurée au Costa Rica entre la majorité et la minorité afro-descendante? Quelles sont les causes des insuffisances de la protection offerte aux Afro-descendants? Quelles solutions peuvent être envisagées pour corriger le système? Nous allons nous pencher sur la discrimination au Costa Rica en étudiant la protection juridique offerte aux Afro-descendants. Bien que le cadre légal, administratif et judiciaire soit insuffisant, le problème réel de ce pays se trouve dans la culture populaire et, à celle-ci, seule l'éducation peut remédier.

L'insuffisance du cadre législatif costaricien contre la discrimination

L'esclavage, la ségrégation et les limitations au libre transit sur le territoire national ont longtemps régulé la vie des Afro-descendants du Costa Rica. La première avancée en ce qui concerne les droits des populations noires est l'abolition de l'esclavage le 17 avril 1824 alors que le pays fait ses premiers pas en tant que République indépendante. Mais il faut attendre la fin de la guerre civile en mai 1948 et l'établissement du gouvernement de José Figueres Ferrer pour que la population afro-caribéenne puisse bénéficier du soutien du gouvernement dans ses luttes pour l'égalité. Ainsi, en 1949, les premières lois anti-discriminatoires voient le jour. La *Junta Fundadora de la Segunda República* du 4 novembre 1949, par le décret n° 836, laisse sans effet l'article 5 de la loi n° 31¹ du 10 décembre 1934, qui crée une Commission ayant pour objectif d'aider les gens de couleur à l'obtention de leurs papiers administratifs afin qu'ils puissent jouir du libre exercice de la citoyenneté costaricienne [Minott, 2005a, p. 5]. Par ailleurs, le texte de la *Constitución política de la República de Costa Rica* du 7 novembre 1949 accueille, grâce à la loi n° 4123 du 31 mai 1968, un ajout à son article 33 octroyant à la non-discrimination un caractère supérieur: en effet, y est indiqué que «*no*

1. En application de la loi n° 31, il fut interdit d'engager dans ces plantations des gens de couleur en raison de la volonté de maintenir la population concentrée dans la province de Limón («*Queda prohibido en la zona del Pacífico ocupar gente de color en dichos trabajos (de producción y explotación bananera)*», *Gaceta Oficial*, 1935).



podrá hacerse discriminación alguna entre los habitantes de Costa Rica por razón de sexo, raza o religión». Cet article se voit à nouveau modifié en mai 1999 pour stipuler « *toda persona es igual ante la ley y no podrá practicarse discriminación alguna contraria a la dignidad humana* ». Il convient de signaler que cette modification de la Constitution a lieu à la suite d'évolutions internationales et de la signature de la Convention Internationale sur l'Élimination de toutes les formes de discrimination raciale, réalisée par le Costa Rica en 1967. Avec cette même volonté de suivre la mouvance internationale et le souci de résoudre des préoccupations internes, de nombreuses dispositions anti-discriminatoires sont adoptées à partir des années 1960. Par la loi n° 2694 du 22 novembre 1960, modifiant les articles 56 et 68 de la Constitution, est interdite et sanctionnée n'importe quelle forme de discrimination – y comprises les discriminations raciales – réalisée dans le domaine de l'accès au droit constitutionnel au travail. La loi n° 4230 du 21 novembre 1968 considère comme un délit sanctionné d'une amende allant de 1 000 à 3 000 colons (soit de 1,2 à 3,50 euros), l'action d'interdire à une personne l'entrée dans des centres éducatifs et associatifs en raison de son groupe ethnique d'appartenance. Cette dernière loi est modifiée par l'article Premier de la loi n° 4466 du 19 novembre 1969, qui étend le délit à toute interdiction d'entrer dans les lieux publics et privés faite pour raison raciale. La loi n° 4573 du 15 novembre 1970, établissant l'article 373 du Code pénal, sanctionne de 20 à 60 jours d'amende les pratiques discriminatoires de motif racial. Par la loi n° 7711 du 22 octobre 1997, est interdite la diffusion de propos discriminatoires dans les moyens de communication écrits, radiophoniques et télévisés, de même que toute manifestation discriminatoire dans le processus éducatif. La loi n° 8107 du 18 juillet 2001, qui ajoute un onzième titre au Code du travail, interdit la pratique de toute forme discriminatoire pour motif racial lors de l'embauche.

De telles lois caractérisent des avancées incontestables dans le sens de la protection des droits de l'homme mais ce n'est pourtant pas satisfaisant :

« Existe una legislación apropiada para la lucha contra la discriminación, el problema está en la eficacia normativa, la cual tiene que ver con el cumplimiento de la misma y con la satisfacción del fin que origino su creación. Faltan elementos que doten de efectividad a la normativa » [FLASCO, 2002, p. 19].

En effet, d'une part ces textes sont rédigés dans des formulations neutres, suivant une politique universaliste ignorant la situation réelle des différents groupes ethniques. Ils traitent ainsi de l'égalité des droits politiques, sociaux, éducatifs, culturels, de la santé etc., de manière théorique et les efforts en vue d'assurer leur mise en œuvre auprès des populations minoritaires ne sont pas suffisants. D'autre part, comme l'a souligné à plusieurs reprises le Comité pour l'élimination de la discrimination raciale des Nations unies, on remarque que les lois costariciennes sanctionnant les auteurs d'actes discriminatoires et racistes ne possèdent pas une

force de coercition suffisante pour décourager la commission de telles violations. Comme le dit clairement le Comité au paragraphe 10 de son rapport de 2002 (et comme il est rappelé dans le rapport du Comité de 2007, paragraphe 11) :

« 10. Le Comité constate avec préoccupation qu'aux termes de la législation costaricienne, la discrimination raciale ne constitue qu'un délit passible d'une amende. L'État partie est invité à s'interroger sur l'adéquation de ce type de peine par rapport à la gravité des actes en cause. » [CERD/C/60/CO/3].

Une large réforme pénale, qui est depuis douze années dans les rouages législatifs (réforme n° 11871), a pour objectif d'améliorer la situation. Bien que n'augmentant pas la peine des personnes privées de façon notable (elle passe d'une amende de 20 à 60 jours à une amende allant de 30 à 75 jours), elle durcit fortement la loi en ce qui concerne la peine encourue par les fonctionnaires publics. En effet, et c'est là que se situe la réelle avancée, ces derniers risquent un retrait de l'habilitation à exercer la charge dans laquelle l'acte discriminatoire a été commis pour une période de six mois à trois ans. Malheureusement ce projet de loi n'est pas considéré comme urgent et il y a quelques mois il a été archivé [*La Nación*, 2009].

L'absence d'institution qualifiée pour traiter des questions de discrimination raciale

Il n'existe pas de la part de l'État costaricien de politique de promotion de la non-discrimination et des voies existantes pour la faire respecter. Ainsi, et contrairement à ce qui figure dans la Déclaration finale de la Conférence de Durban, dans laquelle les États soulignent la nécessité d'une institutionnalisation pour mettre en pratique les revendications présentées [Organisation des Nations unies, 2001, § 90-91], il n'existe pas pour la population afro-costaricienne d'institution chargée directement de prendre les mesures ou les actions nécessaires pour réduire ou faire disparaître les formes existantes de discrimination et de racisme. Dans une vision *a minima* de ce besoin, ne touchant qu'à l'aspect culturel et laissant de côté l'aspect juridique, a été créée le 27 avril 2005, la *Comisión Nacional de Estudios Afrocostarricenses*, dont l'objectif est de promouvoir et de préserver la culture afro-costaricienne ainsi que de sensibiliser la société et le système éducatif costaricien. Mais on dit qu'elle n'a pas rempli ses fonctions en raison de l'absence à ce jour d'un appui gouvernemental et de ressources humaines et financières suffisantes permettant à cette Commission d'exercer ses fonctions [Asociación Proyecto Caribe, 2007, p. 20]. Le Décret-loi créant et établissant le mode de fonctionnement de la Commission nationale d'études afro-costariciennes (*Decreto Ley* n° 32338MEP) n'est tout simplement pas mis en application.



La charge de faire respecter les droits des Afro-descendants repose donc sur les institutions de droit commun. S'y reflètent les préjugés existants dans la société qu'elles servent [Minott, 2005a, p. 8]. Ainsi les fonctionnaires étatiques éprouvent une grande difficulté à envisager que la société costaricienne puisse discriminer par des comportements et des réflexions dans la vie et le langage de tous les jours. Un exemple de la difficulté à reconnaître la discrimination est l'affaire *Cocorí*, du 26 janvier 1996 (Dossier 6613-95, Numéro 0509-96). Un *recurso de amparo* a été présenté par deux mineurs afin que soit éliminé du système éducatif costaricien la lecture obligatoire du livre *Cocorí* de Joaquín Gutiérrez, à cause de son contenu raciste. Pour les demandeurs, ce livre contient en effet des stéréotypes et éléments discriminatoires portant préjudice aux gens de couleur et affectant l'auto-estime des enfants afro-descendants. Le protagoniste noir y est notamment traité de *petit singe* par une fillette qui voit un Noir pour la première fois. La *Sala Constitucional de la Corte Suprema* considère pourtant qu'il n'existe aucun élément discriminatoire dans le livre et que, au contraire, il tente de souligner les vertus et valeurs d'une race qui, au moment de la rédaction du livre, est encore affectée par son passé d'esclave. De virulentes oppositions ont eu lieu sur la scène publique entre ceux qui allèguent du caractère discriminatoire ou raciste du livre et les défenseurs de *Cocorí*. Il ne s'agit cependant pas ici de faire le procès d'un auteur et des termes qu'il a employés dans une œuvre littéraire, mais de tenter de répondre à la question de savoir si, oui ou non, les mots ou les situations présentes dans le livre *Cocorí*, sans être nécessairement eux-mêmes racistes ou discriminatoires, génèrent à l'encontre des Afro-descendants des discriminations ou des faits racistes. Or à cette question, et c'est ce que les pouvoirs publics costariciens ont eu du mal à envisager, seuls peuvent répondre les Afro-Costariciens eux-mêmes. Et si l'on en croit les personnalités noires qui se sont prononcées publiquement sur la question dans un reportage du quotidien *La Extra* du 30 avril 2003, on peut douter du caractère inoffensif du texte. Julián Watson, alors député pour le parti Liberación Nacional considère notamment que le passage dans lequel « *el negrito estaba encima de una tortuga y la gente soltaba la risa y decían que era un monito el que estaba en la tortuga [...]* » « est une insulte pour les personnes de couleur ». De la même façon, Epsy Cambell, députée pour le PAC dit, quant à elle, : « *Claro que es racista, la [...] blanca se asusta cuando ve al negro, eso es una burla para nosotros los negros, yo tuve que sufrir el que cuando estaba en la escuela me llamaran Cocorisa, sufrí que se burlaran de mí, pero eso nadie lo entiende sólo el que pasó por eso* ». Enfin, même Erick Scott, footballeur professionnel, qui considère que le livre n'est pas raciste, reconnaît que sa lecture en classe n'a pas eu que des conséquences positives dans les relations qu'il a entretenues avec ses camarades blancs. Il dit en effet : « *No creo que sea racista para nada, por el contrario creo que tiene una historia bella y tierna. Cuando de pequeño me molestaban con Cocorí pero no me importa porque me siento orgulloso de mi descendencia* ». Quoi qu'il en soit, on doit attendre 2003 pour que,

par une décision politique, le Ministère de l'Éducation Publique considère enfin que le livre peut être mal perçu et l'élimine alors de la liste des lectures obligatoires. Par contre, cette lecture n'est pas retirée des programmes éducatifs, où elle est maintenue de manière optionnelle.

La difficile reconnaissance judiciaire de la discrimination

Les responsables de la bonne administration de la justice ne sont pas, eux non plus, étrangers au maintien des discriminations dans le pays. Leur rôle est d'une extrême importance dès lors qu'ils ont la charge de reconnaître et de punir les auteurs d'actes racistes et discriminatoires. Car c'est bien le risque d'être puni qui pousse à ne pas enfreindre la loi. Pourtant en plus de cette affaire, on trouve dans la jurisprudence costaricienne de nombreux exemples tendant à démontrer le peu de réaction des administrateurs de la justice face aux problèmes de discrimination raciale. Pour les plaintes déposées, la *Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia* a souvent considéré qu'il n'y avait pas de preuves suffisantes à déterminer la véracité des faits discriminatoires allégués. Ainsi dans la décision n° 6097-93, la Chambre Constitutionnelle juge qu'il n'a pas été prouvé que la différence de traitement dont était victime un professeur noir par rapport aux professeurs blancs avait pour origine la couleur de peau et qu'elle ne constitue donc pas un acte discriminatoire. De la même façon, sept plaintes furent déposées dans le cadre de l'affaire *Coyote* par des groupes de personnes ou couples noirs qui, alors qu'ils tentaient d'entrer dans le Bar *El Coyote*, se virent opposer l'argument selon lequel seuls pouvaient entrer les membres du club, ce qui n'était pas demandé aux personnes blanches qui n'avaient qu'à s'acquitter des frais d'entrée. La concordance des faits engagea la *Sala Constitucional* à les regrouper en une seule et même affaire pour laquelle elle jugea que n'avaient pas été apportées les preuves nécessaires à déterminer avec clarté si le personnel du bar avait réalisé de telles violations (décision n° 849-98). Nombreuses sont les affaires et décisions dans lesquelles la Cour va dans le même sens² et pourtant les arguments apportés par les juridictions ne sont que peu acceptables. La théorie veut que la discrimination soit réalisée dès qu'il y a traitements différents pour situations comparables ou traitements identiques pour situations différentes. Il n'est donc pas besoin pour la victime de discrimination alléguée de prouver la raison d'un traitement différent.

2. Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, n° 6097 du 19 novembre 1993, recurso de amparo. Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, n° 2242 du 6 mai 1994, recurso de amparo. Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, n° 5506 du 16 octobre 1996, recurso de amparo. Affaire «*Coyote*», Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, n° 849 du 13 février 1998, recurso de amparo. Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, n° 1355 du 13 février 2001, recurso de amparo. Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, n° 7309 du 29 avril 2008, recurso de amparo.



Il lui suffit de démontrer que, dans une situation comparable, le traitement qu'on lui a accordé était différent. Dans de nombreux pays, la difficulté de prouver les discriminations a été reconnue et l'étendue de la preuve devant être apportée par la victime de discrimination a été modifiée³. Non seulement le Costa Rica n'a pas légiféré dans ce domaine, mais les juridictions compliquent davantage encore le sort des victimes de discrimination. Les juges se cachent derrière des artifices pour ne pas avoir à se prononcer sur le fond du problème et à remettre en cause l'idée reçue selon laquelle la seule existence de lois anti-discriminatoires suffit à assurer un comportement respectueux de la différence.

Une affaire de discrimination raciale a, malgré tout, été gagnée par les plaignants afro-descendants. Celle-ci concerne une éponge à usage domestique étiquetée sous le nom de *La Negrita*. Comme le souligne l'Ombudsman [Minott, 2005b, p. 22], tant la marque et le logo que l'image utilisés, ainsi que la publicité pour l'article lui-même ont un impact négatif sur la communauté nationale, car ils donnent une image stéréotypée de la femme en général et de la femme noire en particulier. Les annonces publicitaires à la radio font entendre des messages du type « *Yo soy la negrita multiuso, trabajo con cubiertos y con ollas* » ou encore « *A mi me encanta el trabajo bien pesado, porque soy la negrita poderosa* ». L'image ainsi utilisée minimise le rôle et la contribution de la femme noire au développement social et culturel du pays et décrit son travail actuel dans la reproduction d'une relation de force entre un dominant et un dominé qui n'est plus d'actualité [Minott, 2005b, p. 22]. En ce sens, la *Oficina de Control Nacional de Propaganda* juge que la publicité, le logo, la marque et l'image de cet objet portent atteinte à la dignité humaine et qu'ils ne peuvent être utilisés sur le territoire national tant que ne sont pas éliminées leurs connotations racistes (résolution 064-001). Cette décision est donc d'une grande importance pour la communauté afro-costarienne, dès lors qu'il s'agit de la première décision dans laquelle sont rappelés, selon l'esprit de la Conférence de Durban, les droits fondamentaux des personnes composant cette communauté.

Le poids de la culture populaire à tendance discriminatoire

Durant l'époque coloniale, la différence marquée entre les gens de couleur et les colons européens est bien connue. La société occidentale de l'époque se trouve être fondée sur l'esclavage et avec la découverte des Amériques s'élè-

3. Cela est notamment le cas dans les États membres de l'Union européenne qui ont dû, en transposant la législation communautaire, intervertir partiellement la charge de la preuve dans les cas de discrimination. Ainsi, la victime n'a qu'à apporter des indices concordants tendant à démontrer qu'elle a été victime de discrimination. Il revient alors à l'auteur des faits de démontrer que son action était fondée sur des éléments objectifs et raisonnables. Attention, cette inversion n'est pas possible dans les affaires pénales, en application du principe de la présomption d'innocence.

vent les questionnements liés au caractère humain – ou non – des habitants du Nouveau Monde. Mais contrairement à ce qu'on pourrait penser, l'indépendance n'a pas éliminé l'idée de suprématie des Blancs sur les Noirs et les Amérindiens. Indigènes et Afro-descendants, puis les Chinois dès leur arrivée, étaient vus comme différents, inférieurs et mêmes préjudiciables au développement de la nation. À titre d'exemple, on peut citer une lettre publique adressée à l'historien Ricardo Fernández Guardia et publiée dans le quotidien *el Diario de Costa Rica* du 20 mai 1939, dans laquelle un scientifique, Clodomiro Picado, met en garde contre le danger qu'encourt, selon lui, son pays :

« ¡Nuestra sangre se ennegrece!, y de seguir así, del crisol no saldrá un grano de oro sino un pedazo de carbón. Puede que aún sea tiempo de rescatar nuestro patrimonio sanguíneo europeo que es lo que posiblemente nos ha salvado hasta ahora de caer en sistemas de africana catadura, ya sea en lo político o, ya en aficiones que remedan el arte o la distinción, en tristes formas ridículas. Quizás Ud., cuya voz prestigiada es oída por los humanistas de valer que aun quedan en estas regiones, logre ayudar a señalar el precipicio hacia el cual nos encaminamos » [Picado, 1988, p. 299].

À l'heure actuelle, si la législation n'est plus source de discrimination, la pratique sociale continue d'imposer ses règles discriminatoires. Dans le cas des Afro-Costariciens, la société leur attribue une série de caractéristiques préjudiciables qui motivent leur discrimination. Celle-ci n'est généralement pas directe. Il s'agit plutôt de blagues, moqueries, dictons qui, s'ils ont perdu leur sens premier, sont malgré tout blessants pour les populations d'origine africaine. Ainsi, Quince Ducan et Carlos Meléndez citent comme exemple l'utilisation courante du terme *paisano* et soulignent le fait que tant qu'il ne sera pas possible pour le Costaricien blanc de qualifier l'Afro-descendant comme son propre *paisano*, le processus d'intégration ne sera pas complètement réalisé. En effet, l'utilisation de ce qualificatif se fait de la manière suivante :

« un amigo blanco le comentará a su amigo negro, en los siguientes términos: ¡Ah, fulano!, tu "paisano" vino a verte. En otras palabras, el negro es paisano del negro (jamaicano), en la mente de la mayoría del pueblo costarricense » [Ducan, Meléndez, 2005, p. 154].

On trouvera aussi deux formes pour saluer ; un vendeur dira à une cliente blanche « *señora, ¿que se le ofrece?* », alors qu'il interpellera la cliente noire de la manière suivante : « *¿qué te doy morena?* » [Ducan, Meléndez, 2005, p. 156]. Par ailleurs, et de façon bien plus dépréciative, sont souvent associés aux populations noires les adjectifs de *fiestero*, *vago*, *buen sirvente*, *salvaje* [Minott, 2005b, p. 14]. Ces qualificatifs, pris individuellement, peuvent sembler peu dommageables, mais



additionnés les uns aux autres, deviennent cruels. L'utilisation de ces qualificatifs est encore plus préjudiciable quand elle influence les perceptions, motivant par là même l'exercice de discriminations. Ducan cite notamment les cas d'entrave à l'exercice du droit à la propriété, qui sont réalisés par des propriétaires soucieux de voir baisser le prix des parcelles voisines de celles vendues à un Afro-descendant [Ducan, Meléndez, 2005, p. 156].

Le mythe du Costa Rica blanc

La définition des Costariciens en tant que population blanche est sans doute la cause des difficultés de la population du pays à accepter ses minorités. Cette croyance trouve ses origines dans les récits de voyageurs qui ont visité le pays au XIX^e siècle. En 1844, l'Écossais Robert Glasgow Dunlop écrit que « *los habitantes del Estado de Costa Rica son casi todos blancos, no habiéndose mezclado con los indios como en otras partes de la América española, y los pocos de color han venido sin duda de los Estados vecinos* » [Fernández Guardia, 1982, p. 113]. Pourtant, cette affirmation n'est que partiellement correcte. En effet, les populations amérindiennes autochtones vivant sur le territoire de l'actuel Costa Rica, ont été envahies par des colons européens venus avec des esclaves noirs d'origine africaine et qui, par la suite, en firent venir d'autres pour couvrir les besoins de main-d'œuvre liés à l'exploitation cacaotière, de Matina notamment. À ceux-ci se sont ajoutées vers 1880 quelques familles noires venues de Cuba et ayant immigré sur la base d'un accord entre le Gouvernement costaricien et le héros de la lutte pour l'indépendance cubaine, Antonio Maceo. Mais les ancêtres de la majeure partie de la population afro-costaricienne vivant actuellement dans la région du Limón faisaient partie d'une vague d'immigration plus récente datant de la seconde moitié du XIX^e siècle. Venus de la Jamaïque et d'autres îles des Caraïbes, ils se sont installés au Costa Rica grâce à un contrat signé le 20 juillet 1873 par le gouvernement costaricien, qui permettait à l'entreprise de construction de la récente voie de chemin de fer dirigée par le Nord Américain Keith, de faire appel à de la main-d'œuvre étrangère [Minott, 2005a, p. 5]. Ainsi, les registres publics montrent qu'en 1927 la population noire du Costa Rica représente 4,1 % de la population vivant sur le territoire [Fernández Esquivel, 1977, p. 340]. Attirés par la construction du chemin de fer et après autorisation du gouvernement, viennent des Chinois. Cependant, les mauvais traitements qu'ils subissent les font rentrer dans leur pays d'origine pour la plupart⁴. Au début du XX^e siècle le pays connaît une nouvelle vague migratoire de Chinois à la recherche de meilleures conditions de vie que celles que leur

4. Il est fait référence à des traitements valant ceux des Afro-descendants en période d'esclavage [Ducan, Meléndez, 2005, p. 92-93].

offre leur patrie. Le xx^e siècle voit aussi arriver, non seulement des migrations centraméricaines et principalement nicaraguayenne mais aussi des Européens fuyant les guerres, ainsi que des Nord-Américains venant faire fortune ou tout simplement profiter des plages de sable fin.

Bien que le Costa Rica se soit formé par vagues successives d'immigration, de telles affirmations, suivies d'une mauvaise information et d'une absence de recherche approfondie sur le sujet, ont longtemps laissé subsister l'idée d'une population du Costa Rica complètement blanche [Minott, 2005b, p. 10], fondant alors une identité nationale erronée. Ainsi, presque 150 ans après la définition donnée par Robert Glasgow Dunlop, on trouve encore dans le quotidien *La Nación* une expression de ce mythe du Costa Rica blanc. Dans le numéro du 21 février 1999, un article relativement long intitulé « *Ticos hacia el 2000* » [*La Nación*, 1999, p. 1, p. 4-6], donne les résultats d'une enquête d'opinion sur les attitudes et points de vue des Costariciens à la veille du xxi^e siècle. Cet article, supposé représenter la population costaricienne, est illustré d'une photo sur laquelle on trouve deux hommes et deux femmes, avec un visage sérieux, et des vêtements indiquant leur origine socioculturelle. On remarque une étudiante, un paysan, un homme d'affaires et une maîtresse de maison. Tous quatre, bien différents, ont cependant une caractéristique commune : tous ont la peau blanche, deux d'entre eux ont même les cheveux blonds.

« El mito de una Costa Rica blanca, ha producido un pueblo ignorante de sus orígenes mestizos, que practica el racismo heredado del régimen colonial de múltiples formas, quizá la mas común, por medio de chistes sobre los negros y los indios » [Lobo, 1997, p. 86].

C'est justement pour éviter que ce mythe du Costa Rica blanc ne se perpétue que des organisations non-gouvernementales et des associations, telles que l'*Asociación Proyecto Caribe* et le *Centro de Mujeres Afro Costarricenses*, ont fait pression afin d'inclure, au recensement de 2000, la question de la communauté ethnique d'appartenance. En effet, lors de l'octroi de la citoyenneté costaricienne aux Afro-descendants et de l'inscription de l'égalité entre tous les citoyens dans la Constitution, on a considéré que collecter des données se fondant sur la couleur de la peau n'était pas conforme à la Constitution. À partir de 1963, lors des recensements, il n'existe plus aucune information concernant la race ou la couleur [Ducan, Meléndez, 2005, p. 99]. À la demande de la société civile, ces données ont donc été réintégrées dans le recensement de 2000, dans lequel une question porte sur l'auto-reconnaissance ou auto-description de la personne en tant qu'individu appartenant à l'un des groupes suivants : « indigène », « Noir ou Afro-Costaricien », « Chinois » ou « aucun des précédents ». Même si, au moment de traiter les données obtenues par le recensement, l'*Instituto Nacional de Estadística y Censos* se trouva face à certaines anomalies dans les réponses et



dut créer une nouvelle catégorie – « ignoré » – et que cette catégorie regroupa plus d'individus qu'aucune autre, ce dernier recensement national inclut des données permettant enfin de souligner la réalité de la population costaricienne. Afin de s'assurer de la visualisation future des groupes ethniques et de pousser ainsi le gouvernement à prendre des mesures en faveur des minorités, un projet de loi a été déposé en 2000 afin de modifier l'article 15 b) de la loi n° 7839, *Ley del Sistema de Estadística Nacional*. Malheureusement pour les minorités et notamment les Afro-descendants, ce projet de loi a été archivé⁵, de sorte qu'obtenir certaines caractéristiques, comme l'origine nationale ou ethnique et la langue dans les recensements, n'est pas basé sur une obligation légale et se trouve soumis au bon vouloir des organes politiques.

Ce mythe d'une population blanche est l'une des spécificités du Costa Rica qui n'a absolument pas intégré à son histoire et à son identité la population d'origine afro-descendante. Et ce, bien que d'après le recensement de 2000, les Afro-descendants constituent la plus grosse minorité du pays atteignant 72 784 personnes, soit 1,9% de la population nationale contre 1,7% pour les peuples indigènes et 0,2% pour les Chinois⁶. Mais cette minorité est invisible dans la capitale qui n'abrite, selon le recensement de 2000, que 14,3% de ses membres, 74,4% des Afro-descendants se concentrant dans la province du Limón et les autres étant dispersés sur le reste du territoire national. La loi n° 31 précitée, bien qu'annulée en 1949, a laissé chez les citoyens costariciens une idée de quasi Apartheid. Les Noirs pensent n'être chez eux que dans le Limón et les Blancs ne voyant pas de Noirs ne sont pas conscients de leur présence. Cette absence de contact entre les deux populations fait que subsistent des clichés et que les préjugés sont difficilement contredits par l'expérience et le contact humain.

Une possible redéfinition de l'identité nationale ?

À l'heure actuelle, la Constitution du Costa Rica ne fait référence aux minorités nationales que dans son article 76 qui cite les peuples indigènes. Cet article définit en effet l'espagnol comme langue officielle de la nation, tout en chargeant l'État d'assurer la protection et la conservation des langues indigènes

5. Les députés alléguèrent la méconnaissance de la loi qui était censée être réformée, afin de ne pas avoir à se prononcer sur le texte: «*Afirmo el diputado Vargas Cubero: "Hago mío el razonamiento del diputado Carazo en el sentido de que, en lo personal, mi opinión es que desechemos este proyecto y lo archivemos por cuanto no tenemos conocimiento integral de la ley y estaríamos cometiendo alguna irregularidad que mas adelante nos hará arrepentirnos"*». Acta n° 15 correspondiente a la sesión del Miércoles 4 de septiembre del año 2002 de la Comisión Permanente con potestad legislativa plena 3°» [Montoya, 2004, p. 317].
6. Le Costa Rica est aussi le pays d'accueil d'une forte population d'origine nicaraguayenne, par ailleurs très discriminée, population qui n'entre cependant pas dans les statistiques nationales.

(«*el Estado velera por el mantenimiento y cultivo de las lenguas indígenas nacionales*»). Les Afro-descendants souhaitant voir leur existence reconnue sur le territoire national ont présenté, en 2002, à l'Assemblée législative un projet de modification de l'article 76 de la Constitution. Le projet de loi modifie le texte en ajoutant aux langues indigènes, les langues anglaises («*El español es el idioma oficial de la Nación. No obstante el Estado velará por el mantenimiento y cultivo de las lenguas inglesas e indígenas nacionales*»), une majorité des peuples afro-descendants parlant traditionnellement l'anglais et l'anglais créole ou *Meycatellio*. De la même façon en 2004, un projet de modification constitutionnelle a eu pour objectif de faire figurer à l'article Premier de la Constitution une référence explicite au caractère multiethnique et pluriculturel de la République du Costa Rica. Pour le moment cet article Premier de l'unique Chapitre du Titre 1 stipule que le Costa Rica est une République démocratique, libre et indépendante. Mais de ces deux propositions faites par des députés afro-descendants, aucune n'a encore été approuvée. La redéfinition de l'identité nationale, dont un élément central est très certainement celui de la langue, n'est donc pas prête de se réaliser au Costa Rica. Et ce, bien que déjà en 1993, la Cour Suprême de Justice ait jugé que :

« Nuestra Constitución Política debe interpretarse o aplicarse de forma que permita y facilite la vida y desarrollo independiente de las minorías étnicas que habitan en Costa Rica, sin otros límites que los mismos derechos humanos imponen a la conducta de todos los hombres [...]. Ni el transcurso del tiempo, ni la superioridad numérica, tecnológica o económica son justificantes para destruir, explotar o deprimir a las minorías »⁷.

Dans un séminaire organisé sur les groupes ethniques minoritaires en décembre 2001 à San José [FLASCO, 2002], un représentant de la *Defensoría de los Habitantes de la República* souligne :

« la necesidad de comenzar a identificar las actuales formas de discriminación, observando que se debería capacitar a los jueces, autoridades civiles y judiciales acerca del tema de la discriminación racial y a nivel legislativo, una reforma del Artículo 1 de la Constitución Política, debería introducir la definición de que Costa Rica es una nación pluricultural y multiétnica » [Asociación Proyecto Caribe, 2007, p. 8].

Sans doute, le fait que les Afro-descendants n'aient pas été présents lors de l'élaboration de l'identité nationale, contrairement à la majeure partie de ce qui s'est passé dans les autres États latino-américains, ne simplifie pas leur intégration à l'histoire nationale. En effet, seule la première vague d'immigration afro-descendante a été, pour une question de date, de nature à marquer la société costa-

7. Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, n° 1786-93 de las 16 horas 21 minuto del 21 de abril de 1993/Recurso de Amparo.



ricienne lors de la construction de son identité. Pourtant, il semble qu'à l'époque coloniale, en raison de la faiblesse des activités économiques sur l'actuel territoire du Costa Rica, et en particulier de la quasi-absence de mines, le nombre de Noirs soit resté faible. Par ailleurs, selon Quince Ducan, « [a]l final de la Colonia, estos grupos fueron perdiendo su singularidad racial por procesos de blanqueamiento, diluyéndose en el fuerte mestizaje que se dio en esa época » [Ducan, Meléndez, 2005, p. 12].

L'éducation comme remède pour la reconnaissance des populations afro-descendantes

De même que doivent être réalisées des formations spécifiques pour les fonctionnaires des administrations et du système judiciaire pour les sensibiliser aux problèmes de racisme et de discrimination afin qu'ils puissent dépasser le cadre culturel populaire, il est nécessaire d'adapter le contenu éducatif aux besoins réels de la société costaricienne d'aujourd'hui. En effet, bien que la Loi n° 7711 sur l'élimination de la discrimination raciale dans l'éducation et les moyens de communication qui, dans son article 5, stipule l'obligation d'enseigner l'existence des différentes ethnies vivant sur le territoire national, de rappeler leurs contributions au développement de la société, la reconnaissance des apports de ces groupes à la Nation costaricienne n'est pas réalisée. Comme l'État du Costa Rica l'a mentionné dans son rapport périodique au Comité pour l'Élimination de la Discrimination Raciale du 27 décembre 2001 [Costa Rica, CERD/C/384/Add.5, 2001, §142], le programme éducatif costaricien n'inclut les Afro-Costariciens et leurs apports ni à l'histoire nationale, ni au développement de la culture nationale. Il est donc indispensable que soient recentrés les objectifs éducatifs pour mettre en adéquation la vision encore trop européanisée avec les réalités sociales multiethniques. Ceci doit être réalisé sur deux fronts : les programmes scolaires doivent comprendre des cours dédiés au principe d'égalité et à l'élimination des préjugés et des séquences où l'accent sera mis sur les apports réalisés par les différentes ethnies et cultures nationales et sur leur place dans la définition de la société costaricienne actuelle.

Si des mesures ont été prises par le Gouvernement, telles que rebaptiser le 12 octobre qui était le « *Día de la Raza* » en « *Día de las Culturas* » grâce à la loi n° 7426 du 23 août 1994, elles n'ont pas rempli leur objectif. C'est du moins ce que reconnaît l'État du Costa Rica dans son rapport de 2001 au Comité pour l'Élimination de la Discrimination Raciale [Costa Rica, CERD/C/384/Add.5, 2001, §138]. Pour pallier cela, la loi n° 8054 du 4 décembre 2000, dite *Ley de la Diversidad Etnica y Lingüística*, crée le *Día Nacional de la Diversidad Etnica y Lingüística*, célébré le dernier dimanche du mois de septembre. Selon l'article Premier de cette loi, « *Esta celebración tendrá como objetivo poner de manifiesto la importancia de las minorías étnicas y lingüísticas en el desarrollo nacional, la construc-*

ción de la democracia costarricense y su contribución al impulso del arte, la educación, la cultura, las letras y las tradiciones». De plus, cette loi autorise les institutions publiques et les centres éducatifs à réaliser, durant la semaine qui précède le *Día Nacional de la Diversidad Etnica y Lingüística*, des activités diverses mettant en avant la diversité ethnique et linguistique des minorités costariciennes. Selon la Députée Joycelyn Sawyers Royal, afro-descendante à l'origine du projet de loi n° 8054, le changement de nom pour la célébration du 12 octobre n'a pas suffi à éradiquer ce que signifiait ce jour antérieurement : les peuples indigènes le considéraient toujours, non pas comme un jour de fête, mais comme un jour de deuil, de ressentiment et de honte. Quant à la communauté afro-descendante, elle assimile sa célébration à l'avènement des Espagnols et par conséquent à la prédominance d'une société esclavagiste.

Bien que la création d'un jour dédié à la reconnaissance des cultures minoritaires du Costa Rica semble progresser dans la reconnaissance de la diversité ethnique nationale, plusieurs institutions se sont opposées à la mise en œuvre de la loi. Ainsi, le *Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes* considère une telle célébration comme superflue au prétexte que ce que cette loi doit réguler se trouve déjà dans la loi n° 7426 sur le *Día de las Culturas*. De plus, l'Université du Costa Rica, bien qu'elle ne se soit pas opposée à l'initiative législative comme l'a fait le Ministère, a affirmé son opposition à la mention faite dans la loi selon laquelle «*La construcción de la nacionalidad costarricense es el producto de la participación de una gran cantidad de grupos étnicos – culturales [...]*». On ne peut affirmer avec certitude que l'opposition de la part de certaines institutions publiques soit à l'origine du fait qu'à l'heure actuelle la grande majorité des Costariciens ignorent l'existence d'une telle loi, mais ce comportement reflète au moins l'existence d'un désintérêt généralisé face à la question de la visibilité et de la reconnaissance des apports culturels des Afro-Costariciens et des autres minorités nationales. Malheureusement, les festivités locales en faveur de la culture afro-descendante, tels que le *Festival de la Cultura Negra* ou le festival *Flores de la Diaspora Africana*, se voient limitées en raison du faible soutien public, de problèmes économiques et de la faible couverture et diffusion qu'en font les moyens de communication. Seule l'éducation de la population costaricienne dans son intégralité, en commençant par les nouvelles générations qui, en grande majorité, vont à l'école, créerait une demande culturelle motivant les acteurs politiques. Ceux-ci mettraient alors à disposition les moyens nécessaires pour que les divers *Comités Sectoriales de Cultura, Casas de Cultura, Dirección Cultural Regional de Limón...* qui, institués par des normes publiques, existent déjà, puissent bénéficier des apports humains et matériels suffisants pour la mise en œuvre de réelles politiques culturelles. Le Costa Rica pourrait alors continuer dans la droite ligne de son histoire en tant que précurseur de la démocratie en Amérique centrale, le pays s'étant fait remarquer pour son développement social, historique et politique, distinct de celui des



États voisins. Cependant il ne suffit pas de se fonder sur des acquis historiques et le Costa Rica aurait fort à gagner à mettre en œuvre la réelle définition de ce qu'est la démocratie : la participation de tous à la vie de la société, en incluant les minorités, si réduites soient-elles.

BIBLIOGRAPHIE

- **ASOCIACIÓN PROYECTO CARIBE**, *Informe Alternativo al Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, San José, Octobre 2007.
- **COMITÉ POUR L'ÉLIMINATION DE LA DISCRIMINATION RACIALE**, *Observations finales, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 9 de la Convention*, 17 août 2007, CERD/C/CRI/CO/18.
- **COMITÉ POUR L'ÉLIMINATION DE LA DISCRIMINATION RACIALE**, *Observations finales, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 9 de la Convention*, 24 mai 2002, CERD/C/60/CO/3.
- **COSTA RICA**, *Seizième rapport périodique, Rapport présenté par les États parties conformément à l'article 9 de la Convention*, 27 décembre 2001, CERD/C/384/Add.5.
- **DUCAN Quince, MELÉNDEZ Carlos**, *El negro en Costa Rica*, San José, Ed. Costa Rica, XI, 2005.
- **FERNÁNDEZ ESQUIVEL Franco**, *Aportación al estudio del negro en Costa Rica : participación política y discriminación racial, 1940-1975*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de geografía y historia, Tesis, Madrid, 1977.
- **FERNÁNDEZ GUARDIA Ricardo**, *Costa Rica en el siglo XIX. Antología de viajeros*, San José, Ed. Universitaria Centroamericana, IV, 1982.
- **FLACSO**, *Memoria del Seminario Taller : Colectivos Étnicos Minoritarios en Costa Rica. Situación actual y perspectivas*, San José, FLACSO, 2002.
- **LOBO WIEHOFF Tatiana et al.**, *Negros y Blancos, todos mezclados*, San José, Ed. de la Universidad de Costa Rica, 1997.
- **MINOTT Carlos**, « Historia y avances legislativos de Costa Rica en materia de discriminación », Seminario internacional sobre el avance de equidad e inclusión social, 11-14 abril de 2005 (a), Brasilia, BID.
- **MINOTT Carlos**, « Afrodescendants in Costa Rica », *Wadabagei, A journal of the Caribbean and its diaspora*, vol. 8, n° 1, Winter 2005 (b), p. 10-25.
- **MONTÓYA ARIAS Ivannia**, « Tesis para optar el grado de licenciado en Derecho, Estudio sobre los derechos fundamentales de las minorías, con énfasis en los afrocostarricenses como colectivo étnico no dominante », Universidad de Costa Rica, Facultad de Derecho, San José, 2004.
- **ORGANISATION DES NATIONS UNIES**, *Déclaration*, Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée, Durban, 31 août-8 septembre 2001, http://www.un.org/french/WCAR/durban_fr.pdf
- **PICADO Clorito**, « Nuestra sangre se ennegrece dice el Dr. don Clodomiro Picado ». *Obras completas*, t. VI, Cartago, Ed. Tecnológica de Costa Rica, 1988, p. 299 et suiv.
- « RÉQUIEM POR UNA REFORMA », *La Nación*, 26 de julio de 2009. Voir http://www.nacion.com/ln_ee/2009/julio/26/opinion2038063.html (consulté le 3 février 2010)
- « Ticos hacia el 2000 », *La Nación*, 21 de febrero de 1999, p. 1, p. 4-6.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Le Costa Rica, État démocratique, bénéficie d'une législation antidiscriminatoire abondante. Pourtant la situation des Afro-Costariciens n'est pas enviable. La société, bien que métissée, s'autodéfinit comme blanche et méprise tout ce qui n'est pas comme elle. Les plus discriminés sont sans doute les Afro-descendants, qui ne sont pas objet d'une législation spécifique comme le sont les peuples autochtones. La législation générale n'est pas adaptée à leurs nécessités et lorsqu'ils s'en servent pour faire valoir leurs droits devant l'administration ou des juridictions, il n'est pas rare que la réaction du fonctionnaire public leur faisant face soit une totale incompréhension. En effet, à aucun stade de l'enseignement primaire, secondaire ou même supérieur, ne sont faites de réelles références à l'existence ou aux apports des Afro-Costariciens à l'élaboration de la Nation costaricienne d'aujourd'hui. Rendus invisibles, ils sont incompris et discriminés et ont du mal à survivre dans la différence qui les définit. Pourtant le Costa Rica aurait tout à gagner à reconnaître son statut pluriethnique.

Costa Rica es un Estado democrático que dispone de una abundante legislación anti discriminatoria. Sin embargo los afrocostarricenses no parecen sacar provecho de esta situación. La sociedad, aunque es mestiza, se autodescribe como blanca y desprecia a todo lo que no es como ella. Los más discriminados son sin duda los afrodescendientes, quienes no son el objeto de una legislación específica, al contrario de los pueblos indígenas. La legislación general no está adaptada a sus necesidades y cuando

intentan hacer valer sus derechos ante la administración pública o en los tribunales, no es extraño que estos sufran de una reacción de incompreensión por parte del funcionario con quien estén hablando. En efecto, en ninguna etapa del programa educativo, desde la escuela primaria hasta el post grado, se hace referencia real a la existencia o a los aportes de los afrodescendientes a la construcción de la nación costarricense de hoy en día. Invisibilizados, son incomprendidos y discriminados y les cuesta sobrevivir en la diferencia que les define. Sin embargo, Costa Rica tendría mucho que ganar del reconocimiento de su estatuto pluriétnico.

Costa Rica is a democratic State and enjoys an abundant anti discriminatory legislation. However the situation of the afro Costa Ricans is not enviable. However the society is a melting pot, it defines itself as being white and look down on everything and everyone that is not like it. The most discriminated are undoubtedly the afro descendents. In fact, they are not the object of a specific legislation as indigenous people are. The general legislation is not adapted to their needs and when they try to have their rights recognized by the administration or by tribunals, it happens often that the reaction of the civil servant is a real incomprehension. Indeed, at no stage of the education program, primary school, secondary or even superior, is made a real reference to the existence and to the contributions of the Afro Costa Rican to the development of the present Costa Rican Nation. Invisibilized, misunderstood and discriminated, they hardly survive, living the difference that defines them. However Costa Rica would gain to recognize its pluri ethnic statute.

MOTS CLÉS

- Costa Rica
- afro-descendant
- pluriethnique
- discrimination

PALABRAS CLAVES

- Costa Rica
- Afrodescendiente
- Pluriétnico
- discriminación

KEYWORDS

- Costa Rica
- afrodescendent
- pluriethnic
- discrimination

INFORMATION SCIENTIFIQUE



Félix de Azara, *Voyages dans l'Amérique méridionale, 1781-1801*, suivi de Thadeaus Haencke, *Descripción de la Provincia de Cochabamba*, Paris/Rennes, CoLibris Éditions/Presses Universitaires de Rennes, 2009, 362 p. (édition et étude préliminaire de Nicolas Richard)

L'ouvrage *Voyages dans l'Amérique méridionale* résulte d'un séjour d'une vingtaine d'années que Félix de Azara, ingénieur et militaire espagnol, fit dans la région du Río de la Plata et au Paraguay, à partir de 1781, pour participer à la commission de rectification de la frontière entre les empires portugais et espagnol, suite au traité de San Ildefonso ratifié en 1778. Pendant ce séjour, ses travaux au sein de la campagne de démarcation de la frontière hispano-brésilienne le mènent sur la rive nord du Río de la Plata, puis à Asunción où il séjourne pendant treize ans. La réticence des Portugais à faire progresser les travaux de délimitation place Azara dans une situation d'oisiveté qu'il exploite pour faire œuvre d'histoire naturelle et mener des recherches sur l'histoire des habitants de la région. De retour à Buenos Aires entre 1796 et 1801, il participe, en tant que cartographe et militaire, à la réévaluation du dispositif de défense de l'empire espagnol, dans un contexte de tension avec le Portugal et l'Angleterre. De retour en Europe en 1801, il séjourne à Paris entre 1802 et 1804, chez son frère, alors

ambassadeur d'Espagne. Il entre en relation avec les milieux du Muséum d'histoire naturelle de Paris, avec des proches du pouvoir napoléonien et avec des intellectuels francs-maçons, dont sans doute Charles Athanase Walckenaer, fondateur de la Société de géographie de Paris, avec lequel il se lie d'une amitié interrompue par l'invasion napoléonienne de l'Espagne et qui publie une partie de ses travaux en 1809.

La présente publication reprend une partie de cette première édition française de 1809, qui comprenait les *Voyages* et une traduction de l'ouvrage d'Azara sur les oiseaux du Paraguay (*Apuntamientos para la historia natural de los pájaros del Paraguay*), parue sans franc succès en castillan en 1802-1805 et enrichie en 1809 de gravures et de planches du Muséum d'histoire naturelle de Paris. Azara voulut également publier dans le même ensemble l'œuvre du naturaliste tchèque Thaddäus Haenke (*Introduction à l'histoire naturelle de la province de Cochabamba et des environs, et description de ses productions*) qui complétait son propre travail sur le Paraguay et le Río de la Plata. Nicolas Richard a choisi de publier en 2009 le texte des *Voyages*, accompagné des textes introductifs de Walckenaer, et celui de Haenke, laissant de côté les *Oiseaux* ainsi que l'appareil iconographique de l'édition de 1809.

Dans une première partie (chap. 1-9), Félix de Azara fait œuvre de naturaliste et analyse climat, vents, minéraux, flore et faune, accordant une place spécifique

à la description des quadrupèdes et des oiseaux qui résume l'essentiel d'une étude plus conséquente élaborée sur le sujet et publiée par ailleurs. La seconde partie de l'ouvrage est consacrée aux habitants du Paraguay. Un premier volet ethnographique et historique (chap. 10-13) s'intéresse aux Indiens, à la conquête et à la politique des réductions des Jésuites. Le second volet (chap. 14-18) décrit les métis, les mulâtres et les Espagnols, consacrant quelques pages au commerce et à l'histoire de la colonisation de la région, assorties de chiffres de population et de listes des localités. L'ambition de l'ouvrage d'Haenke est moindre, puisqu'il fait essentiellement le catalogue des produits d'origine minérale, animale et végétale pouvant être exploités dans la région du piémont amazonien de Cochabamba, qui fait le lien entre les Andes et les basses terres étudiées par Azara.

En se concentrant sur les textes qui résultaient explicitement du choix d'Azara pour l'édition de 1809, l'édition de 2009 opère un arbitrage qui ne relève pas uniquement des contraintes budgétaires de l'économie éditoriale. L'exclusion des *Oiseaux* et des planches ainsi que la préservation du texte d'Haenke invitent à s'interroger sur les enjeux, principalement politiques, de l'écriture d'une géographie des possessions espagnoles d'Amérique à la fin du XVIII^e siècle. L'éditeur scientifique, Nicolas Richard, a soutenu une thèse d'ethnologie à l'École des Hautes Études en sciences sociales en 2008, intitulée *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux. Archéologie des*

identités indiennes dans le Choco boréal (sous la dir. de Jesús García Ruíz) et a notamment publié un article sur la politique missionnaire des jésuites dans le Choco au XVIII^e siècle¹. Cette connaissance du contexte ethnographique et historique de l'écriture d'Azara fait de son introduction scientifique une porte d'entrée riche et stimulante dans le travail de cet ingénieur et militaire espagnol, qui fit œuvre de géographie, au sens d'un savoir descriptif au service de la mise en ordre d'un territoire en vue de son développement économique. Nicolas Richard montre avec talent comment Azara participe, avec sa géographie, du projet libéral des réformes entamées sous les Bourbons d'Espagne, tout en s'inscrivant dans une perspective qui dépasse la logique coloniale.

En effet, Nicolas Richard voit dans la partie consacrée aux Indiens une « réfutation de l'anthropologie jésuite », dont la conception du fait colonial, indigène et frontalier s'opposait aux orientations bourbonniennes, expliquant leur expulsion quelques années avant l'arrivée d'Azara. En proclamant l'athéisme des Indiens, ce dernier balaie d'un trait la nécessité de leur évangélisation et la spécificité du travail des religieux au sein de réductions en plein bouleversement au moment de son passage. Dans ces conditions, l'intégration des Indiens au monde colonial

1. « Lorsque les institutions colonisent. L'offensive missionnaire des Jésuites sur le Chaco au XVIII^e siècle », *Socio-anthropologie*, n° 17-18, 2006 (mis en ligne le 16 janvier 2007, <http://socio-anthropologie.revues.org/index464.html>).



doit se faire par leur agrégation à la production et au commerce, permettant à l'Espagne un meilleur contrôle des zones frontalières. C'est pour abonder dans ce sens qu'Azara souhaite en 1809 la publication à la suite des *Voyages* du texte d'Haenke, axé principalement sur les produits utiles à l'économie, et que l'on peut comprendre son intégration dans la présente édition alors que l'édition argentine de 1998, dépourvue par ailleurs d'étude introductive, ne l'a pas conservé².

En étudiant le désintérêt espagnol vis-à-vis des *Voyages* – qui explique que leur première édition soit française –, l'accueil enthousiaste de cette œuvre par les milieux intellectuels et politiques libéraux latino-américains après les indépendances et l'existence d'écrits critiques vis-à-vis des gouverneurs espagnols, Nicolas Richard décrypte le statut ambigu de cette œuvre d'un fonctionnaire de la Couronne d'Espagne parue au crépuscule de sa domination coloniale en Amérique. Il montre ainsi tout l'intérêt de cette réédition soignée et enrichie d'un index des lieux, des personnes et des populations, qui aurait toutefois mérité une relecture finale attentive permettant d'éliminer les quelques coquilles dont l'éditeur scientifique ne porte sans doute pas l'entière responsabilité.

Aliocha Maldivsky
(Université Paris Ouest
Nanterre La Défense/MASCIPO)

Carmen Mc Evoy, *Homo politicus. Manuel Pardo, la política peruana y sus dilemas (1871-1878)*, Lima, ONPE/Instituto Riva Agüero/ Instituto de Estudios Peruanos, 2007, 378 p.

L'historienne Carmen Mc Evoy livre ici un ouvrage consacré à Manuel Pardo, premier président « civil » du Pérou, élu en 1872 après une cinquantaine d'années de caudillisme et d'anarchie politique. Si la trajectoire de Pardo constitue le cœur et le fil conducteur du livre, il ne s'agit toutefois pas d'une simple biographie puisque l'auteur s'intéresse et décortique de manière approfondie un moment fondateur de l'histoire politique péruvienne, celui des années 1871-1878. L'ouvrage aborde aussi une période plus large : pour mieux démontrer l'originalité de la décennie 1870, Carmen Mc Evoy étaye son argumentation en présentant de manière détaillée l'étape précédente – appelée « prospérité fallacieuse » par l'historien Jorge Basadre – et analyse ainsi presque un demi-siècle d'histoire politique péruvienne avec rigueur, clarté et de multiples références aux plus récents travaux sur la question.

La thèse de l'ouvrage est clairement présentée dès l'introduction : appréhender la personnalité de Pardo, mais aussi le monde dans lequel il vécut. Il s'agit donc de montrer comment, durant les années de l'apogée du commerce du guano, la bourgeoisie péruvienne – dont Pardo est un des représentants les plus remarquables – parvint à s'emparer du capital nécessaire pour vaincre les

2. Félix de Azara, *Viajes por la América meridional*, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 1998.

caudillos au pouvoir et installer un président civil. De fait, les années 1871-1878 rompent avec la période précédente et imposent des mutations majeures, en matière de réforme de l'État, d'éducation citoyenne, d'élargissement de la frontière agricole et de renforcement de l'économie nationale, et ce changement de paradigme politique est étudié à partir de l'itinéraire de Manuel Pardo, fondateur du Parti Civil. Il est vrai que la vie de ce personnage est à l'image de la complexité de l'histoire péruvienne. Petit-fils d'un *oidor* d'Ancien régime et fils d'un magistrat et écrivain conservateur, Manuel Pardo porte en lui le poids de la tradition. Mais loin de suivre fidèlement la voie tracée par sa famille en devenant juriste ou magistrat, Pardo s'ouvre au négoce et à l'économie politique. Disciple de Michel Chevalier dont il suit les cours au Collège de France, il profite du boom du guano et amasse une importante fortune. À partir des années 1860, il s'intéresse de plus en plus à la politique et se consacre à l'administration publique. Tour à tour ministre des Finances, directeur de la Société de bienfaisance de Lima et maire de la capitale, Pardo accumule l'expérience politique qui lui permet d'assumer plus tard la fonction de président de la République. En dépit des réformes politiques qu'il met en place, le spectre de l'instabilité politique hante cependant toujours le Pérou et Pardo meurt, assassiné en 1878 devant les portes du Sénat.

Sa trajectoire a été au cœur des recherches de Carmen Mc Evoy qui la connaît particulièrement bien

pour lui avoir consacré près de vingt ans de sa vie. Dans le livre qui nous occupe, elle s'est appuyée sur un corpus d'archives volumineux constitué pour l'essentiel de l'importante correspondance politique et privée de Pardo. L'ouvrage se compose de six chapitres qui s'organisent de manière chronologique. Le premier, intitulé « Le carrefour péruvien », présente de manière claire et précise toute la complexité de l'histoire politique péruvienne des premières décennies républicaines. De 1845 à la fin des années 1860, le commerce du guano accompagne de nombreux changements économiques et politiques. Toutefois, au lieu de moderniser le pays grâce à cet afflux inattendu de richesses, le caudillisme profite de la manne du guano pour consolider sa position et le Pérou ne parvient pas à instaurer une croissance durable. L'État tombe sous le joug des consignataires du guano et s'endette durablement. C'est ainsi que le pays s'engouffre dans un processus véritablement « anti-tocquevillien » où l'on assiste à une succession de pronunciamientos et de coups d'État.

Dans ce contexte très instable, un groupe d'hommes se dresse pour rompre la spirale de l'anarchie et de la dépendance économique à partir des années 1860. L'un des plus importants représentant du républicanisme, du libéralisme et de la méritocratie péruviens du XIX^e siècle, est justement Manuel Pardo. Carmen Mc Evoy montre combien celui-ci apparaît alors comme un homme politique moderne qui fait certes une révolution, mais une



«révolution pacifique et patriotique». À partir du moment où il s'engage dans la politique, c'est-à-dire dès l'âge de 31 ans, il n'a de cesse d'œuvrer pour la réforme de l'État. C'est ainsi que, lors de son passage au ministère des Finances, il équilibre le budget en rationalisant la dépense publique tandis qu'il crée des recettes indépendantes à celles du guano en instaurant une véritable politique tributaire.

Tout aussi originale est sa manière d'accéder à la principale magistrature du Pérou. Le chapitre consacré aux élections de 1871-1872, qui mènent Pardo à la présidence de la République, s'avère particulièrement passionnant. Il nous montre la création d'une organisation politique qui se rapproche, par son maillage et sa structure, des partis politiques modernes. Les clubs traditionnels sont utilisés pour encadrer les milliers de partisans qui défilent dans les rues des grandes villes péruviennes. Pardo et ses collaborateurs mettent en place un véritable réseau, organisé à partir de la capitale en direction des provinces. Le système est dynamisé par l'utilisation très efficace du courrier. Des milliers de lettres, mais aussi des portraits du candidat et des journaux, sont envoyés dans tout le pays – y compris dans les contrées les plus éloignées. Par ce biais, les sympathisants entretiennent des liens directs avec Pardo, mais également entre eux de telle sorte qu'ils forment une véritable communauté politique. Le Parti civil exploite donc avec succès la politique de masses et l'un de ses apports les plus importants réside

aussi dans son travail en matière de pédagogie républicaine, avec notamment une réflexion collective autour du terme de citoyeneté.

La stratégie déployée par le Parti civil est finalement payante et le système politique péruvien semble changer en profondeur. Entre 1872 et 1876, Pardo instaure une «République pratique» qui met en place la réforme de l'État dont les principaux aspects sont la stabilisation économique, la réforme de la fiscalité, l'organisation de la police nationale, l'expansion de la frontière économique ainsi que la réforme éducative et la formation du citoyen républicain. La réaction à cette politique ne se fait cependant pas attendre. Dès 1872, la violence politique redouble dans tout le pays et Pardo en est lui-même la victime. Carmen Mc Evoy utilise alors l'image du Léviathan pour montrer qu'au Pérou, à la veille de la guerre du Pacifique, les vieux démons sont de retour. Car fatalement, alors que les civilistes avaient cru détruire le caudillisme et sortir de la spirale de la dépendance du guano, ils s'enlisent dans un système proche de celui de la période précédente. En 1878, Manuel Pardo a laissé sa place de chef de l'État à un militaire tandis que l'économie péruvienne s'appuie de plus en plus sur l'exploitation du salpêtre. L'espoir de réforme n'aura finalement duré que quelques années.

Nous sommes face à un ouvrage riche et stimulant, consacré à une période de l'histoire péruvienne peu ou mal connue. Si certains chapitres peuvent

être difficiles d'accès pour ceux qui ne sont pas spécialistes du monde andin, les trois premiers méritent qu'on s'y attarde en ce qu'ils permettent de mieux comprendre différents aspects de l'histoire politique non seulement péruvienne, mais aussi latino-américaine en général. Si l'on comprend que le format soit limité par souci d'économie, on peut néanmoins déplorer l'absence d'une conclusion plus étoffée, ainsi que des références précises aux sources mobilisées pour la démonstration, qui auraient conféré à l'argumentation davantage de poids et de densité. Mais l'ensemble demeure solide et indispensable pour tout lecteur intéressé par l'histoire du Pérou contemporain.

Lissell Quiroz-Pérez
(Université de Paris I
Panthéon-Sorbonne/
MASCIPPO)

Ezequiel Adamovsky, *Historia de la Clase Media Argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*, Planeta, Buenos Aires, 2010, 544 p.

Il est généralement admis que l'Argentine se distingue en Amérique latine par l'importance de sa classe moyenne, établie et consolidée dans la deuxième moitié du xx^e siècle avant d'être remise en question tout d'abord par les réformes néo-libérales des années 1990, puis par la crise de 2001. C'est donc avec intérêt que l'on découvre le livre d'Ezequiel Adamovsky qui propose de replacer la classe moyenne dans

une perspective historique plus large : son livre remonte même en amont des années 1920 évoquées dans le titre, allant jusqu'à chercher les origines de la classe moyenne argentine dans la seconde moitié du xix^e siècle.

Cet ouvrage est original et parfois déconcertant dans sa méthode et son propos. Là où l'on attendrait une discussion relevant de l'histoire sociale d'un groupe, Ezequiel Adamovsky, prend le parti de décaler volontairement son propos pour se situer dans un registre d'interprétation culturelle et politique. Le sous-titre de l'ouvrage indique bien qu'il s'agit de travailler sur le mythe de la classe moyenne en Argentine, sur la façon dont cette expression et les formulations qui lui sont associées se sont imposées dans les représentations que les Argentins se donnent de leur propre société. La photo de couverture, censée illustrer l'identité de la classe moyenne argentine, est un clin d'œil puisqu'elle est empruntée à une série télévisée des années 1960, *La Familia Falcón*, et relève donc avant tout du mythe véhiculé par les moyens de communication de masse et non pas d'un idéal type de la classe moyenne.

La définition objective de la classe moyenne étant bien évidemment une tâche impossible, la stratégie choisie par Ezequiel Adamovsky se révèle au fond la seule envisageable. Il s'agit de comprendre de quelle façon l'idée de classe moyenne s'est diffusée pour décrire l'évolution de la société argentine et, surtout, quels enjeux ont été associés à cette diffusion. Pour cela,



Ezequiel Adamovsky utilise des sources très variées et considérables, qui vont des quelques informations données par les recensements de la population jusqu'aux œuvres littéraires en passant par la presse, la bande dessinée, le discours politique, le cinéma et la télévision. De surcroît, il opère une jonction délicate entre les périodes anciennes, connues à travers l'archive, l'histoire proche pour laquelle des entretiens ont été réalisés avec certains des acteurs et, finalement, la période actuelle qui relève parfois d'observations directes faites par l'auteur dans les assemblées de quartier des années 2002-2003.

L'ensemble donne un ouvrage quelque peu hétéroclite, juxtaposant des passages relatifs à l'histoire politique de l'Argentine, des analyses sur l'évolution des emplois et de l'industrie ou des développements portant sur le théâtre ou le cinéma et leur façon de présenter les classes moyennes. Sans vouloir à tout prix alourdir un livre déjà volumineux, on aurait aimé que l'auteur précise davantage les cadres conceptuels lui permettant de procéder à cette agrégation de périodes, de sources et de points de vue. Or, s'il fournit une longue liste de références portant sur la classe moyenne en Argentine en tant que telle, il n'engage pas le débat sur les approches d'histoire sociale qui aurait permis sans doute de clarifier son propos. De même, les sociologues de l'Argentine contemporaine pourraient être davantage mobilisés dans la dernière partie du livre pour confronter leurs visions à celle de l'his-

torien. Malgré les efforts déployés pour maintenir l'unité du livre, il est finalement certain que les lecteurs passeront plus ou moins vite sur les différents thèmes en fonction de leurs propres préoccupations. L'aspect le plus original reste la discussion sur les courants intellectuels et les représentations artistiques des classes moyennes, qui fait émerger d'intéressantes réflexions consacrées par exemple au rôle de Gino Germani et à l'évolution de ses analyses, à certaines institutions trop peu étudiées – on pense en particulier au *Museo Social Argentino* – ou à des personnages quelque peu oubliés comme Jorge Newton, auteur de théâtre à succès, Silvio Frondizi, frère du président Arturo Frondizi et fondateur du *Movimiento de Izquierda Revolucionaria*, ou comme Cipriano Pons Lezica, descendant d'une riche famille qui créa dans les années 1950 un éphémère Mouvement de la classe moyenne.

La thèse centrale d'Ezequiel Adamovsky fait ressortir le rôle majeur des tendances anti-péronistes pour installer l'idée d'une Argentine des classes moyennes. Face à la valorisation des classes populaires par le discours péroniste, la classe moyenne apparaissait comme le seul contrepoids possible capable de légitimer le projet politique des gouvernements développementistes – particulièrement celui de Frondizi entre 1958 et 1962. Avec la notion de classe moyenne est défendue l'idée d'une Argentine urbaine – et plus particulièrement *porteña* –, blanche, éduquée, attachée à des valeurs

familiales et ayant accès aux biens de consommation comme l'automobile et la télévision. Cette idée s'oppose à l'Argentine des péronistes incarnée par les pauvres et les humbles que défendait Evita, mais dont l'inexpérience politique constituerait le terreau du populisme. La classe moyenne s'oppose également à une classe supérieure, à une oligarchie trop riche, trop peu préoccupée des problèmes nationaux et favorisant les régimes autoritaires. Ainsi la classe moyenne idéalisée est-elle conçue par ses défenseurs non seulement comme le gros de la société argentine, mais aussi – par synecdoque – comme la représentante de l'Argentine dans son ensemble et dans ce qu'elle a de meilleur (l'Argentine des fonctionnaires, des employés de bureau, des enseignants, des agriculteurs petits et moyens, éduqués, modérés et travailleurs).

Ce mythe se défait peu à peu sous les attaques portées par ceux-là mêmes qui sont censés en faire partie et qui adoptent, dans les années 1960, des idéologies radicalement critiques de la «petit bourgeoisie». Il cède aussi face à la dictature des années 1976-1983, qui non seulement persécute et assassine les membres révoltés de la classe moyenne, mais aussi remet en question les conditions matérielles de sa reproduction en commençant le démantèlement de certaines grandes institutions publiques. Cette dissolution, poursuivie dans les années 1990 sous la présidence de Carlos Menem, n'en a pourtant pas fini avec le mythe de

la classe moyenne demeurant encore très présent dans la presse, notamment autour de la crise de 2001 qui offrit l'occasion d'un rapprochement avec les couches populaires.

Quelles que soient les réserves exprimées ici, le livre d'Ezequiel Adamovsky se lit d'une traite, avec plaisir et intérêt. Excellente introduction à l'histoire sociale de l'Argentine contemporaine, il soulève de nombreuses questions dont beaucoup mériteraient d'être explorées plus à fond et systématisées sur des périodes et des échantillons plus restreints que ce long xx^e siècle qu'il s'efforce de couvrir. On ne saurait toutefois boudier son plaisir devant un ouvrage qui ose le pari de la synthèse et en montre les vertus : c'est aussi la qualité d'une fresque qui donne toute leur valeur aux détails.

Sébastien Velut

(Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3,
IHEAL/ CREDA)

Laura Castellanos, *Le Mexique en armes. Guérilla et contre-insurrection, 1943-1981*, Montréal, Lux Éditeur, coll. «Mémoire des Amériques», 2009, 462 p.

Éclairé par une préface élogieuse de Carlos Montemayor, le livre de Laura Castellanos nous plonge au cœur du Mexique des «années de plomb». Le récit extrêmement complet de cette journaliste de *La Jornada* permet d'appréhender avec précision les origines, les développements et les recompositions des guérillas



mexicaines au temps de l'apogée du Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI). Le temps présent de la difficile transition démocratique, de 1978 jusqu'à nos jours, n'est pas pour autant négligé puisque le livre revient aussi, quoique brièvement, sur la genèse et la maturation des actuels groupes de guérillas. En filigrane de la terrible répression qui s'abat sur ces groupes de manière quasi ininterrompue durant ce court demi-siècle – ce que l'on a appelé la « guerre sale », avec un pic de violences durant les années 1970 – se dessine la brutalité de l'État priiste. À l'exception du découpage des chapitres, soulignons que ce livre est très bien conçu : il comprend de nombreuses annexes permettant au lecteur de cerner au mieux les différentes guérillas et leur évolution, grâce à un lexique, une chronologie d'une douzaine de pages et à un très utile chronogramme montrant clairement les scissions et recompositions des mouvements armés entre 1940 et 1996. Ce livre, publié en 2007 au Mexique, au moment où la mémoire de la « guerre sale » ressurgissait avec force dans le sillage de celle du massacre des étudiants de 1968, est à ce jour la seule synthèse en français sur ce thème. L'apport factuel est donc indéniable. Revenons sur son contenu.

Après la préface de Montemayor qui replace les luttes armées du second xx^e siècle dans le temps long de l'histoire contemporaine du Mexique, le lecteur est invité à découvrir les origines de la guérilla menée par une importante figure de la gauche mexicaine, Rubén Jaramillo. Faisant le lien avec la

Révolution mexicaine, la geste de cet ancien zapatiste est celle d'un dirigeant agrarien, forcé par le cours des événements à prendre les armes. Enrôlé à 14 ans dans l'armée d'Emiliano Zapata, prêcheur méthodiste intégrant le marxisme à ses croyances religieuses, cet ami du président Lázaro Cárdenas (qui l'avait d'ailleurs soutenu dans son projet de construction d'une raffinerie de sucre à Zacatepec, dans l'État du Morelos) fut obligé de s'insurger en 1943, face aux menaces mettant sa vie en péril. Il fut suivi par une centaine de paysans. Revenant à la légalité grâce à l'intervention de l'ancien président Cárdenas, Jaramillo fonda le Parti agrarien ouvrier morélan (PAOM) en 1945 pour participer aux compétitions électorales du Morelos. Après un retour à la clandestinité de 1946 jusqu'en 1951, Jaramillo et les jaramillistes soutiennent la candidature de Miguel Henríquez Guzmán à la présidence de la République en 1952, candidature qui défie le candidat officiel. Les militants du PAOM sont alors brutalement réprimés. Amnistié en 1958 par le président Adolfo López Mateos, Jaramillo reste un personnage gênant pour le régime : son assassinat par un groupe de soldats le 23 mai 1962 a profondément marqué les gauches mexicaines des années 1960, notamment celles qui prirent ensuite les armes suivant le modèle guévariste.

Le second chapitre (« Le Che au Chihuahua ») rend compte de l'impact de la Révolution cubaine au Mexique, véritable « divine surprise » pour une poignée radicalisée d'étudiants, d'instituteurs et de paysans. Après les

prodromes de la guérilla mexicaine (le combat de Rubén Jaramillo), ce chapitre décrit sa fondation symbolique : l'échec de l'attaque, le 23 septembre 1965, de la caserne militaire de la bourgade rurale de Ciudad Madera dans la sierra de Chihuahua, inspirée de l'attaque de la Moncada à Cuba. Cette guérilla, menée par l'instituteur Arturo Gámiz, reprend le modèle guévariste du *foco*. Là encore, la lutte armée s'est imposée après une prise de conscience de l'échec de la lutte légale. Les membres du Groupe populaire guérillero, auteurs de l'attaque du 23 septembre 1965, étaient pour certains membres du Parti Populaire Socialiste et de son syndicat (l'Union générale des ouvriers et paysans du Mexique), qui organisait alors des occupations de terres. Conscients de l'inaboutissement réel de la réforme agraire, ces membres de la gauche légale décident de répondre aux violences des caciques par la stratégie cubaine, projetant la création de 15 à 20 *focos* dans tout le pays et s'appuyant sur les paysans et les étudiants. L'échec de la coordination du Groupe populaire guérillero provoque son anéantissement en septembre 1965, mais inspire plusieurs militants en rupture avec les organisations de gauche légales. Dans l'État du Chihuahua, différents groupes sont rapidement créés puis démantelés dans le sang à la fin des années 1960 : le Mouvement du 23 Septembre, l'Organisation nationale révolutionnaire, le Groupe guérillero du peuple Arturo Gámiz. La Direction Fédérale de Sécurité, police politique des temps de la Guerre froide, se charge de faire en

sorte qu'il n'y ait pas de seconde révolution mexicaine.

Au moment même où cette première vague de guérilla rurale s'éteint, une seconde apparaît. Le pôle de la guérilla passe du nord au sud. L'État du Guerrero est le théâtre de deux importantes guérillas, l'Association civique nationale révolutionnaire (ACNR) et le Parti des pauvres (PP), dirigées respectivement par les instituteurs Genaro Vázquez et Lucio Cabañas. Elles sont l'objet du troisième chapitre qui démontre, là encore, que ces membres de la gauche légale se trouvèrent dans la quasi-obligation de transformer leur combat en action politico-militaire pour faire face à la répression. Chef de l'Association civique du Guerrero (ACG, fondée en 1959 et future ACNR), Genaro Vázquez participa d'abord à la lutte contre le brutal gouverneur de l'État, Raúl Caballero Aburto. La répression s'abat dans un premier temps sur les réformistes de l'ACG (la dispersion du meeting de Chilpancingo par l'armée en 1960 fit 13 morts), mais le gouverneur finit par démissionner. Les élections de 1962 offrirent cependant le gouvernement du Guerrero au candidat du PRI. L'ACG protesta en conséquence contre les résultats officiels des élections. Au cours d'un meeting tenu à Iguala, les gardes blanches des caciques tirèrent contre Genaro Vázquez qui réussit à s'enfuir. Accusé alors à tort de l'assassinat d'un policier, Vázquez est arrêté en 1966. Il s'évade en 1968 grâce à son organisation, laquelle a finalement adopté le modèle guévariste. Le passage de Lucio



Cabañas à la lutte armée est similaire et a lieu en 1967 : le mouvement des instituteurs auquel il prend part est brutalement réprimé (cinq morts lors d'un meeting à Atoyac de Álvarez), le militant communiste doit s'enfuir pour éviter la mort et fonde alors le PP. Les deux organisations réussissent à démontrer au régime priiste leur pouvoir de nuisance. En 1971, l'ACNR enlève l'homme d'affaires Jaime Castrejón Díez et le relâche en échange d'une rançon de deux millions de pesos et de la libération de plusieurs prisonniers politiques. Le PP réussit en 1974 à séquestrer le candidat au poste de gouverneur du Guerrero, Rubén Figueroa. Les corps répressifs réussissent à démanteler les deux organisations au prix de 300 disparitions forcées et de l'assassinat ciblé de ses dirigeants. Le quatrième chapitre traite des mouvements de guérillas urbaines, apparus pour la plupart après les massacres des étudiants de Mexico du 2 octobre 1968 (plusieurs centaines de morts) et du 10 juin 1971 (plusieurs dizaines d'étudiants assassinés ou blessés), sous les présidences respectives de Gustavo Díaz Ordaz et de Luis Echeverría. Ce chapitre retrace la genèse tumultueuse des guérillas qui se multiplient et se recomposent tout au long des années 1970, notamment le Mouvement d'Action Révolutionnaire (MAR), la Ligue Communiste du 23 Septembre, l'Union du Peuple (UP) ou encore les Forces de Libération Nationale (FLN, véritable embryon de l'EZLN du sous-commandant Marcos) en passant par des groupes aussi

réduits qu'éphémères (Forces Armées Révolutionnaires, Forces Armées de Libération, Commando Armé du Peuple, Front Urbain Zapatiste, Ligue des Communistes Armés, Commandos armés de Chihuahua). Formé d'anciens activistes étudiants de l'Université du Michoacán, d'anciens militants des Jeunesses communistes ou de la Ligue communiste Spartacus, le MAR est fondé à Moscou en 1969 par un groupe de boursiers mexicains qui partirent ensuite s'entraîner en Corée du Nord. Rapidement démantelé, ce mouvement voit une partie de ses membres rejoindre la guérilla la plus violente et pérenne, la Ligue communiste du 23 Septembre. Fondée en 1973, cette dernière est en réalité une coordination de guérillas urbaines préexistantes et souvent fragilisées par la répression : les *Procesos*, les Malades, le Groupe du 23 Septembre, les Lacandons, les Vikings, le Mouvement étudiant professionnel, ainsi que le Front étudiant révolutionnaire. La Ligue put ainsi être présente sur presque tout le territoire national, à la fois dans les grandes agglomérations du pays comme dans les régions rurales reprenant encore le *foco* guévariste. *A contrario*, les FLN choisirent de se développer secrètement et furent la seule organisation ne réalisant ni « expropriations » ni enlèvements. La répression eut également raison de ces nombreux groupes armés, largement formés d'étudiants radicalisés.

Le dernier chapitre (« Guerre sale, guerre à mort ») décrit à la fois l'écrasement de la guérilla, l'adieu aux armes et le retour à la lutte légale. L'auteur

détaille largement toutes les méthodes de torture utilisées contre les guérilleros et leurs familles, ainsi que les disparitions forcées, et insiste sur les similarités avec les pratiques des dictatures du Cône Sud. En 1976, la Brigade blanche, un corps répressif d'élite, est spécialement créée pour lutter contre la fraction la plus radicalisée de la Ligue communiste du 23 Septembre, la Brigade rouge, laquelle pratique l'assassinat ciblé de policiers. Parallèlement, plusieurs guérilleros rompent avec cette même organisation pour se rapprocher des partis de gauche. La loi d'amnistie de 1978 marque à ce titre le début de la transition démocratique mexicaine et l'intégration d'anciens membres de la guérilla au jeu politique légal. Cette transition démocratique est aussi amorcée par l'intervention des familles de disparus qui exercent une pression constante sur les pouvoirs publics. L'épilogue du livre de Laura Castellanos est d'ailleurs intitulé «Les ombres de l'impunité» et revient sur le combat pour les droits de l'homme et la lutte judiciaire contre les anciens tortionnaires de la «guerre sale». Les forces du livre sont toutefois aussi ses faiblesses : plus qu'un ouvrage analytique, il s'agit d'un livre de combat cherchant à réunir les pièces d'un réquisitoire contre les bourreaux d'hier et pour la démocratisation d'un pays où la violence politique – du gouvernement comme des guérillas – reste plus que jamais à l'ordre du jour.

**Romain Robinet (Sciences Po Paris,
Centre d'histoire)**

André Corten et Vanessa Molina, *Images incandescentes. Amérique latine : violence et expression politique de la souffrance*, Québec, Nota Bene, 2010, 212 p.

André Corten et Vanessa Molina, tous deux canadiens et respectivement professeur et doctorante en science politique, spécialistes d'Amérique latine, nous invitent à un voyage à travers la plupart des pays du sous-continent. Focalisés sur l'imaginaire politique de la violence, ils nous conduisent au fil des chapitres au travers de l'Argentine, du Brésil, du Venezuela, du Chili et enfin du Mexique. D'autres pays comme le Salvador, la Colombie ou la Bolivie sont évoqués sans grand développement. La bonne connaissance du terrain permet d'avoir un panorama général, quoiqu'un peu décousu, du rapport à la violence à l'échelle de la région latino-américaine. Une violence envisagée sous toutes ses formes : la violence économique de la misère, la violence des enfants en tant que reflet de l'échec des parents, la violence de l'insécurité quotidienne, la violence des renversements de régimes politiques, etc. Une profusion de références littéraires et historiques enrichit l'ouvrage et la bonne contextualisation de chacun des pays rappelle utilement au lecteur les principaux événements de l'histoire latino-américaine, du cataclysme démographique consécutif aux conquêtes européennes à la révolte d'Oaxaca en passant par les



guerres d'indépendance, la révolution mexicaine ou le Caracazo. Les régimes qui se sont succédé au cours des deux derniers siècles, les périodes de stabilité ou de difficulté socio-économique ou encore les figures mythiques marquant de leur empreinte la littérature – la Vierge de Guadalupe, Simón Bolívar, Juan D. Perón, etc. – sont également présentés au fil des pages. Les multiples références à Borges, Neruda, Fuentes, Gallegos ou García Márquez se mêlent aux allusions à la musique, à la peinture ou à la danse et offrent ainsi un tableau suggestif de la culture latino-américaine. Deux types de chapitres alternent dans cet ouvrage, les uns dépeignant les imaginaires des pays évoqués et les autres se concentrant davantage sur les histoires racontées par les habitants.

Les auteurs s'appuient sur une démarche sociologique: d'une part des enquêtes d'opinion fondées sur des questionnaires fermés permettant de dégager les tendances lourdes, effectuées en 2003; d'autre part des récits de vie illustrant par des expressions singulières les théories générales, recueillis en 2006. Ils utilisent le concept d'imaginaire qu'ils définissent comme une voie pour analyser la dynamique de la relation entre les choses et les manières de les vivre. À partir de l'histoire, d'univers romanesques et des réponses aux enquêtes, Corten et Molina tentent de dégager dans chaque pays un rapport récurrent à la violence. Ainsi identifient-ils en Argentine le rêve plusieurs fois brisé d'appartenir au «Premier Monde», les événements de décembre

2001 constituant le dernier fracas d'un mirage qui s'est lézardé plusieurs fois durant le xx^e siècle. Ils décrivent également la capacité des Brésiliens à croire en la bonté naturelle des êtres humains et à penser qu'il y a toujours une solution, le *jeitinho*. Ils dépeignent le Venezuela comme un pays métissé «au sang-mêlé» dont les *llanos* seraient le creuset et Hugo Chávez l'incarnation. L'État y joue, depuis la découverte du pétrole au début du xx^e siècle, un rôle ami – «magique» dirait l'anthropologue vénézuélien Fernando Coronil. Les auteurs reviennent également sur la «nuit obscène» du 11 septembre 1973 où la démocratie chilienne fut renversée par l'armée du général Augusto Pinochet dont la brutalité de la dictature tranchera avec le traditionnel paternalisme de l'oligarchie envers ses «chers pauvres». Le recours à l'histoire permet enfin de souligner les divisions structurelles de la société mexicaine et les révoltes récurrentes contre le pouvoir central: les paysans lors de la révolution, les catholiques durant la guerre des Cristeros, les étudiants quelques jours avant les Jeux Olympiques de 1968, les mouvements sociaux au moment de la Commune de Oaxaca.

On peut regretter que les chapitres de l'ouvrage soient ordonnés géographiquement plutôt que thématiquement. Surtout, la caractérisation générale des pays confine parfois à la construction de stéréotypes et à la négation des clivages sociaux internes. Décrire hâtivement le Brésilien comme «doux et pragmatique» unit dans une matrice

commune les habitants des *favelas* avec ceux des quartiers d'affaires de São Paulo plutôt qu'avec les habitants des *ranchos* vénézuéliens, des *callampas* chiliennes, des *jacales* mexicains ou des *villas* argentines dont la réalité sociale et le rapport à la violence sont évidemment plus proches. Plus largement, la recherche systématique d'« imaginaires politiques » apparaît souvent contra-

dictoire avec la démarche des sciences sociales dans la mesure où les auteurs s'appuient davantage sur des anecdotes ou des ressentis – non généralisables – que sur l'explication empirique et théorique des hypothèses prometteuses qu'ils émettent.

Thomas Posado
(Université Paris 8
Vincennes – Saint-Denis)

AUTEURS



Rogelio ALTEZ est anthropologue et historien, membre du département d'ethnologie et d'anthropologie sociale de l'École d'anthropologie (Faculté de Sciences économiques et sociales) de l'Université centrale du Venezuela. Spécialiste des désastres et de la construction socio-historique des risques, il est l'auteur de plus de 50 articles parus dans des revues vénézuéliennes et internationales. Il a également publié *El Desastre de 1812 en Venezuela; sismos, vulnerabilidades y una patria no tan boba* (Universidad Católica Andrés Bello-Fundación Empresas Polar, Caracas, 2006), ouvrage distingué par le Premio Biental al Libro de Texto Universitario (Université Centrale du Venezuela, 2008). Son travail le plus récent (*1812. Documentos para el estudio de un desastre*, 2009) est paru dans la collection «Bicentenario de la Independencia» (Academia Nacional de la Historia) et présente des sources primaires liées au tremblement de terre qui affecta le Venezuela en 1812.

Maïté BOULLOSA-JOLY est maître de conférence en anthropologie à l'université d'Amiens (UPJV/H-PIPS) Elle a soutenu sa thèse à l'EHESS en décembre 2006 : «Re-devenir Indien en Argentine – Amaicha et Quilmes à l'aube du ^{xxi}^e siècle». Ses thèmes de recherche portent sur les revendications indiennes en Argentine à partir de l'étude de cas de deux villages andins, Amaicha et Quilmes. Elle y fait l'analyse d'un processus de construction identitaire en termes ethniques et des enjeux territoriaux, politiques, économiques et culturels qu'il sous-tend. Elle a publié des articles sur ce thème, parmi eux, «D'un Indien à l'autre. Les avatars de l'identité diaguita-calchaquí (Nord-Ouest argentin – ^{xvi}^e/^{xxi}^e siècle)», écrit en collaboration avec Christophe Giudicelli, *Nuevo Mundo, Mundos nuevos* (CNRS/EHESS), 2005, «Redevenir Indien en Argentine – Amaicha et Quilmes et la question de l'identité indienne», in Martuccelli Danilo, Véran Jean-François, Vidal Dominique (ed.), *Politique et société en Amérique latine: perspectives sociologiques*, Lille, Université Charles de Gaulle, Lille 3, collection UL3, 2006. «Los usos identitarios de la Pachamama y las creencias en la práctica en el noroeste argentino», in Ellison N., Martinez Mauri M. (coord.), *Paisaje, espacio y territorio, reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias*, Éditions Abya Yala, Quito, 2007.

Olivier COMPAGNON est maître de conférences en histoire à l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine (Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3), rédacteur en chef des *Cahiers des Amériques latines* depuis janvier 2006, membre du CREDA – UMR 7227 et de l'Institut universitaire de France. Ancrées dans le comparatisme, ses recherches portent sur l'histoire du catholicisme latino-

américain au ^{xx}^e siècle, sur les transferts culturels dans le monde atlantique et sur les effets de la Première Guerre mondiale en Amérique latine.

Magali DEMANGET est maître de conférences à l'Université Paul-Valéry Montpellier 3, où elle enseigne l'ethnologie et elle est membre du Centre d'Études et de Recherches Comparatives en Ethnologie (CERCE, EA 3532). Ses recherches portent sur les changements sociaux et religieux dans la société des Indiens mazatèques (Oaxaca, Mexique). Elle a notamment travaillé sur l'ouverture du chamanisme au tourisme et sur la construction de l'appartenance ethnique. Parmi ses dernières publications on retiendra : «Chamanisme, ethnologie et tourisme : le partage du bonheur en question», in S. Berthon et al., *Ethnologie des Gens Heureux*, collection Ethnologie de la France, Cahier 23, MSH, Paris, 2009, p. 81-95, et (en coord. avec Carine Chavarochette) «Renouveaux religieux (néo)Indiens au troisième millénaire», *Trace*, n° 54, Mexico, CEMCA, 2009.

David DUMOULIN KERVAN est sociologue, maître de conférences à l'Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, Institut des Hautes Études de l'Amérique latine, ainsi qu'au sein du laboratoire CREDA (UMR 7227). Ses publications ont porté sur la conservation de la nature, les savoirs locaux sur la biodiversité et les formes de l'action collective transnationale. Il engage un nouveau projet de recherche autour de la production et des usages politiques de l'écologie scientifique pour la gestion des réserves naturelles et la mise en tourisme en Amérique centrale. Il a publié dernièrement «Conflictos de inversiones en territorios indígenas: el turismo en la Comarca Kuna Yala de Panamá» (avec Christian Gros), in Christian Gros et Jean Foyer, *¿Desarrollo con identidad? Gobernancia económica en Pueblos indígenas: siete estudios de caso*, Quito, IFEA-FLACSO-CEMCA, 2010, p. 235-270.

Claudia GIMÉNEZ MERCADO, sociologue (UCAB-Caracas, 1993) et démographe (UCL-Belgique, 1997), est professeure au Département de Planification Urbaine de l'Université Simón Bolívar et à l'École de Sociologie de l'Université Centrale du Venezuela. À l'Université Simón Bolívar elle fait partie du groupe de recherche sur le «Développement Humain Durable» et de «l'Observatoire du Logement et de l'Habitat du Venezuela». Elle a coordonné le projet «Promotion du Développement Humain et analyse de son impact sur les Politiques Publiques» (PNUD, 2002-2005) et le projet «Système d'Information pour la Gestion Locale» (INE-PNUD, 2000-2001). Elle est membre de l'Human Development and Capability Association, de l'Association vénézuélienne d'Études de la Population, de l'International Union for the Scientific Study of Population, et de l'Association Internationale des Démographes de Langue Française.



Silverio GONZÁLEZ TÉLLEZ, sociologue (Université Centrale du Venezuela, UCV) et docteur en Urbanisme, Aménagement et Environnement (Université de Paris XII-Val de Marne, Créteil), est enseignant-chercheur en Études Urbaines à l'Université Simón Bolívar. De 1984 à 1992, il a fait partie du laboratoire de recherche en sciences sociales. En 1998, il a coordonné la conception et l'analyse de l'Enquête Sociale au Venezuela. De 2000 à 2002, il a travaillé comme consultant pour les rapports de Développement Humain du Venezuela, et de 2006 à 2007 il a été directeur de l'Institut des Études Régionales et Urbaines (IERU) de l'USB. Actuellement il coordonne le projet d'Évaluation du Développement Durable et Humain des villes, communautés et secteurs urbains. Il est membre de la Human Development and Capability Association, de la International Sociological Association et de l'Association vénézuélienne pour l'Avancée de la Science.

Julien LAVERDURE prépare une thèse de doctorat à l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine (IHEAL — Sorbonne Nouvelle-Paris 3) et à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), sous la co-direction de Christian Gros et Irène Bellier. Il étudie depuis plusieurs années la communauté autochtone Boruca du Costa Rica, en particulier son inclusion dans les réseaux internationaux du développement ou du tourisme. Il s'interroge sur les conséquences locales des valeurs positives attachées aux populations autochtones, dans le cadre de la globalisation des échanges. Ses recherches actuelles portent sur les acteurs intermédiaires de cette « glocalisation », qui contribuent aux recompositions identitaires et culturelles contemporaines. Il souhaite étudier les stratégies sociales et les pratiques de mise en tourisme de plusieurs communautés autochtones d'Amérique centrale.

Mónica MARTÍNEZ MAURI, est docteur en anthropologie sociale de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) et de l'Université Autonome de Barcelone. Sa thèse de doctorat « De Tule Nega a Kuna Yala. Mediación, territorio y ecología, Panama 1903-2004 » traite des politiques de développement durable à Kuna Yala (Panama). Auparavant elle a suivi une formation en anthropologie sociale, relations internationales et en développement à l'EHESS ainsi qu'à l'Institut Universitaire d'Études du Développement de Genève. Ses recherches et publications ont pour axes principaux la médiation culturelle, la représentation de l'environnement, les processus de redéfinition identitaire, la gestion locale du tourisme et l'implantation des droits indigènes. Actuellement en post-doctorat à l'Université de Lleida et membre du groupe de recherche en Anthropologie et Histoire de la Construction des Identités Sociales et Politiques (AHCISP) de l'Université Autonome de Barcelone, elle a récemment coédité (avec Nicolas Ellison) le livre *Paisajes, espacios y territorios*, Abya Yala, 2009, et *Intelectuales, mediadores y antropólogos. La traducción y la reinterpretación de lo global en lo local*, Editorial Ankulegi, 2008.

Emiro MOLINA CUEVAS, diplômé en mathématiques (mention Cum Laude, Université Simón Bolívar), magister en Sciences (Imperial College, Londres) et docteur en philosophie (Université de Southampton, Angleterre), est professeur à l'Université Simón Bolívar depuis 1977. De 1988 à 1989 il a été Invited Research Fellow à l'Université de Southampton, Angleterre, de 2000 à 2001 chef du département de mathématique de l'USB, et président de l'Institut National des Statistiques de 2000 à 2002. Membre de la Royal Statistical Society, de l'American Statistical Association et de la Bernoulli Society, il a coordonné la conception et l'analyse de l'Enquête Sociale de 1998 (PNUD-Ministère de la Famille-OCEI).

Larissa MOREIRA VIANA est chercheure du programme de bourses pour Technicien et Technologue/Casa de Oswaldo Cruz/Fondation Oswaldo Cruz, de 2007 à 2009. Professeur adjointe au département d'histoire de l'Université Fédérale Fluminense, elle a publié en 2007 *O idioma da mestiçagem (La langue du métissage)*, Editora da Universidade, Campinas.

Magali ROMERO SÁ est chercheure titulaire de la Casa Oswaldo Cruz/Fondation Oswaldo Cruz, auteure de plusieurs travaux et ouvrages publiés en Histoire des Sciences. Elle a notamment édité et organisé la collection Adolpho Lutz, *Obra Completa*, composée de douze volumes, publiée par les éditions Editora Fiocruz, de 2004 à 2007.

Sophie SIMON, après un master en droit européen lors duquel elle a réalisé un mémoire sur les relations entre l'Union Européenne et l'Amérique centrale, s'est spécialisée en droit de l'homme et, plus particulièrement, en droit des minorités. Elle est actuellement en doctorat en droit international public à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne. Ses recherches, financées par la région Île-de-France, portent sur la protection internationale des minorités en Europe et en Amérique. Elle est, par ailleurs, experte auprès du Conseil de l'Europe sur les questions de droit des minorités. Elle a notamment publié « La protección de las lenguas minoritarias en los sistemas americanos y europeos de derechos humanos » (*Revista CEJIL*, n° 4, janvier 2009, p. 148-156) et, avec José David Bredillet, « Cultures amérindiennes et cultes chrétiens, de l'ethnocide à la coopération » (*Diasporiques, Cultures en mouvement*, n° 4 nouvelle série, décembre 2008, p. 73-78).

Martin SOARES, anthropologue, est maître de conférences à l'Université Lumière Lyon 2 et chercheur au CREA (Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques). Américaniste, il poursuit depuis 1994 des recherches de terrain au Brésil sur les processus d'ethnisation, de racialisation et de syncrétisme culturel. Il a publié plusieurs articles dans des revues et des ouvrages spécialisés au Brésil et en France.



Kristina TIEDJE est actuellement maître de conférences en anthropologie à l'Université Lumière Lyon 2 et chercheur affilié au Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques (CREA). Titulaire d'un doctorat en anthropologie de l'Université de l'Oregon (Ph.D. 2004) elle a effectué un séjour postdoctoral au Laboratoire d'Anthropologie Sociale, à Paris, sous la direction de Philippe Descola avec une bourse FYSSSEN (2004-2005). Ses recherches concernent l'anthropologie de la nature, l'anthropologie politique et médicale, son terrain principal se situant au Mexique où elle a travaillé sur les relations entre homme et nature, la cosmologie indienne, les cérémonies religieuses et de guérison, ainsi que sur les aires naturelles protégées, le tourisme et les politiques culturelles des Peuples autochtones. Elle a publié de nombreux articles dans des revues ainsi que des chapitres d'ouvrages, et elle prépare actuellement un livre sur les droits des Peuples autochtones et les relations homme-nature au Mexique. Elle participe également activement à la revue américaine *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* et à la revue allemande *Journal of Medical Anthropology and Transcultural Psychiatry Curare*. Elle est aussi membre du comité directeur de la société académique internationale, la International Society for the Study of Religion, Nature and Culture et elle est membre du groupe de recherche Creative Solutions for Sustainability Ceres 21.

Achevé d'imprimer : Imprimerie Bobillier
Dépôt légal n° 1110
décembre 2010