
Le développement touristique: facteur d'aliénation ou opportunité de renouvellement de l'identité culturelle? Le cas de la communauté de Huilloc, Pérou.

Auteur : Walin, Sarah

Promoteur(s) : Razy, Elodie

Faculté : Faculté des Sciences Sociales

Diplôme : Master en sciences de la population et du développement, à finalité spécialisée
Coopération Nord-Sud

Année académique : 2019-2020

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/10478>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

NOM :

Prénom :

Matricule :

Filière d'études :

Remerciements

Je remercie d'abord Madame Elodie Razy, ma promotrice, de m'avoir suivie dans ce travail.

Merci aux membres des Inkas Vivientes de la communauté de Huilloc, de m'avoir accueillie au sein de leur association, ainsi que au sein de leurs foyers. Je les remercie d'avoir partagé avec moi un morceau de leur vie.

Des remerciements particuliers aux familles qui m'ont accueillies : la famille de Barbara et Jacinto, de Basilia et Pablo, de Daniel L., et de Florentina et Daniel P. Merci aussi à la famille Claudio et Fransisca, ainsi qu'à leur fille Carlotta, qui m'ont ouvert leur porte chaleureusement.

Je remercie aussi Danielle, ma maître de stage, qui a toujours été un soutien enthousiaste.

Un grand merci à ma maman, ainsi qu'à mes ami.e.s, Lise, Manu et Alexandre, pour avoir relu mon travail et pour leurs conseils et soutien.

Finalement, merci à mes lecteurs, Mona Claro et François Polet.

Table des matières

<i>Introduction</i>	3
<i>Partie 1 : Construction, contexte et difficultés de la problématique</i>	6
<i>Chapitre 1 : Dynamiques identitaires et touristiques au Pérou et à Huilloc</i>	6
1.1 Le Pérou, entre colonisation, violence et corruption	6
1.2 Être indigène au Pérou : reconnaissance théorique et discrimination	10
1.3 Le tourisme comme activité centrale au Pérou et dans la région de Cusco	14
1.4 L'activité touristique à Huilloc, entre développement identitaire et économique	16
<i>Chapitre 2 : Identité et tourisme, mésententes et réconciliations</i>	20
2.1 L'identité : fruit d'une construction et d'interactions	20
2.2 Tourisme et identité : d'une critique de la globalisation aux subaltern studies	22
<i>Chapitre 3 : L'approche du terrain : un processus complexe et exigeant</i>	25
3.1 Le terrain comme base de la recherche : construction d'une problématique	25
3.2 Les difficultés et les limites du terrain	27
3.2.1 Quechua et Espagnol : de la difficulté d'interagir avec les membres de la communauté	27
3.2.2 La Covid-19, source de méfiance et d'isolement	28
3.2.3 Immersion superficielle et adaptation de temporalité	29
3.3 Collecte de données et processus de triangulation	31
3.4 L'objectivité de la chercheuse : un point de vue situé	33
<i>Partie 2 : L'activité touristique au sein de la communauté de Huilloc, entre structures imposées et réveil identitaire</i>	35
<i>Chapitre 4 : L'activité touristique comme facteur de domination</i>	35
4.1 L'identité essentialisée : perpétuation de l'imaginaire colonial	35
4.2 L'identité comme marchandise et support d'intégration au marché mondialisé	38
4.2.1 Le développement économique comme objectif	38
4.2.2 L'aventure et le voyage : des produits de consommation standardisés	40
4.2.3 L'identité comme produit de consommation folklorisé et performé	42
<i>Chapitre 5 : L'activité touristique comme facteur de résistance</i>	44
5.1 Considérer le potentiel des acteurs face aux systèmes	44
5.2 Réappropriation et affirmation collective identitaire	45
5.2.1 Récupération et transmission de pratiques et traditions culturelles	45
5.2.2 De la honte à la fierté d'être indigène	47
5.3 Vers une conscience politique élargie?	49
<i>Partie 3 : L'arène : stratégies, rapports de pouvoir et reconfigurations identitaires</i>	52
<i>Chapitre 6 : Rapports de pouvoir internes à la communauté</i>	52
6.1 De la non-homogénéité de la communauté	52
6.2 L'émergence de sous-groupes touristiques	53
6.2.1 Révélation et reconnaissance des femmes	53
6.2.2 Emergence et consolidation de positions privilégiées	55
<i>Chapitre 7 : Les agences touristiques : entre marché et responsabilité sociale</i>	58
<i>Conclusion</i>	60
<i>Bibliographie</i>	64
<i>Annexes</i>	72

Introduction

Le tourisme s'impose aujourd'hui comme un secteur clé de l'économie mondiale, les chiffres concernant le nombre de touristes ainsi que son poids dans l'économie ne cessant d'augmenter au fur et à mesure des années. En effet, le tourisme représente actuellement un peu plus de 10% du PIB mondial, et constitue « l'épine dorsale des économies de nombreux pays »¹. Le secteur équivaut pour 1 emploi sur 10 dans le monde, et, depuis les 20 dernières années, les revenus liés au secteur ont plus que triplé. Ainsi, selon l'organisation mondiale du tourisme (UNWTO) (2019), le secteur croît chaque année de 3 à 4%, ce qui lui fait considérer que « le moment est venu de lui faire une place centrale dans les politiques de développement mondial ».

Au-delà de son poids économique, le tourisme peut aujourd'hui être considéré comme un « fait social total », selon les termes de Marcel Mauss (1923). En effet, « il imprègne la réalité sociale et les mentalités, il oriente la manière de se représenter et d'aménager le monde. Les enjeux liés au tourisme ne sont pas seulement des enjeux économiques, ils sont aussi écologiques, organisationnels, temporels, institutionnels, esthétiques et comportementaux » (Christin, Bourdeau, 2011, 17). C'est également ce que Picard (2010, 17) estime, mentionnant que « le tourisme touche à tous les niveaux de la sociabilité et se propage dans toutes les régions du monde en instituant entre elles de nouveaux liens sociaux ».

Au Pérou aussi, le tourisme est l'un des secteurs qui s'est vu de plus en plus valorisé et dont la croissance ne s'interrompt pas. En 2011 est par exemple lancée la campagne « Marca Perú », visant à développer l'image du Pérou auprès des visiteurs étrangers. Le tourisme est ainsi actuellement la 3^{ème} plus importante industrie du pays, après la pêche et l'industrie minière. Dans les Andes péruviennes, la vallée sacrée des Incas est emblématique de l'ampleur du phénomène touristique au Pérou et témoigne également de l'influence qu'exerce depuis quelques années ce secteur sur la vie des populations indigènes. Je m'intéresse dans ce travail à la communauté rurale campesina Quechua de Huilloc qui, depuis 2013 accueille différents projets touristiques. Ces derniers s'inscrivent dans une vision du tourisme comme levier de développement économique et culturel pour la communauté. Dans ce sens, le tourisme est vu à la fois comme une manière d'améliorer les conditions de vie des membres de la communauté et, dans le même temps, de (re)valoriser les valeurs et pratiques identitaires de ces derniers.

La communauté de Huilloc est une communauté indigène. Tout au long de ce travail, le terme « indigène » sera utilisé, car c'est de cette manière que se nomment eux-mêmes les membres de

¹ ONU, 2020, « Le coronavirus coûtera au tourisme mondial au moins 1200 milliards de dollars », *ONUInfo* : <https://news.un.org/fr/story/2020/07/1072312>

la communauté de Huilloc. Les instances internationales, telles que l'organisation des Nations-Unies (ONU), utilisent, elles, la terminologie « autochtone » pour nommer ces peuples. Ces derniers sont considérés comme tels « du fait qu'ils descendent des populations qui habitaient le pays, ou une région géographique à laquelle appartient le pays, à l'époque de la conquête de la colonisation ou de l'établissement des frontières actuelles de l'État, et qui, quel que soit leur statut juridique, conservent leurs institutions sociales, économiques, culturelles et politiques propres ou certaines d'entre elles ». Parmi leurs caractéristiques sont recensées, « un fort lien avec les territoires et les ressources naturelles qui les entourent ; des systèmes sociaux, économiques et politiques propres ; et, une langue, une culture et des croyances propres ». De plus, ces groupes ont comme point commun « d'avoir subi la domination d'autres groupes »².

C'est donc autour de ce statut spécifique que s'organise le tourisme au sein de la communauté de Huilloc, les visiteurs.euse.s étant invité.e.s et recherchant à partager une expérience impliquant ces spécificités, qui gravitent autour de l'identité indigène. Le tourisme à Huilloc, repose donc sur l'identité culturelle de ses membres, ainsi que les pratiques et traditions liées à cette dernière. L'identité mise en tourisme est considérée comme un moyen de développement pour la communauté. C'est à partir de ce constat que s'est initiée la problématique traitée dans ce travail. Ce dernier s'est ainsi construit à partir d'une approche de terrain ayant duré 1 mois et demi, entre février et avril 2020, et pendant lequel j'ai vécu au sein de la communauté.

Ce travail a donc pour objet d'analyser les enjeux du tourisme au sein de la communauté de Huilloc, à partir de deux constats, qui, s'ils peuvent à priori paraître antagonistes, se produisent de manière simultanée. Ainsi, l'identité des membres de la communauté est utilisée comme produit, dans un but économique, afin de s'intégrer au sein du marché mondialisé. Dans un même temps, le tourisme amène à une prise de conscience et à une valorisation de l'identité auprès des membres de la communauté, qui est alors perçue comme devant être conservée et revendiquée au sein même de ce marché. Ce travail questionne donc de quelle manière le phénomène touristique à Huilloc reconfigure les rapports des membres à leur identité, de par son usage dans la pratique touristique. De plus, il interroge les reconfigurations dans les rapports sociaux et les dynamiques de pouvoir internes à la communauté, ainsi que dans ses rapports avec l'extérieur.

Les études sur le tourisme ont d'abord été accusées de s'enfermer dans un paradigme néo-marxiste des théories de la dépendance, considérant le tourisme comme un facteur de plus aggravant les inégalités entre le Nord et le Sud, et réduisant ainsi la critique au champ économique, en ne s'intéressant pas aux capacités d'action des sociétés d'accueil. Le *cultural turn*, s'inscrivant dans une démarche considérant d'autres facteurs que l'économie ainsi que la capacité de résistance des acteurs.rice.s, dès les années 70, leur a fait prendre une autre direction. Les recherches s'inscrivent alors

² HAUT-COMMISSARIAT DES NATIONS-UNIES AUX DROITS DE L'HOMME, 2013, Fiche d'information n°9/Rev.2, *Les peuples autochtones et le système de protection des droits de l'homme des Nations-Unies*.

dans une perspective donnant du crédit aux sociétés d'accueil, s'intéressant à la manière dont ces dernières s'adaptent, se transforment et se reconfigurent suite à la pratique touristique.

Ce travail vise ainsi à réconcilier les deux approches, contrastant avec un grand nombre d'autres études s'inscrivant au sein de l'un des deux paradigmes. Il considère que le phénomène touristique à Huilloc s'inscrit dans un cadre de domination, économique, institutionnelle et culturelle, impliquant des acteur.ice.s se situant dans des positions de pouvoir inégalitaires. En effet, alors que la communauté réceptrice – Huilloc – est constituée de sujets ayant historiquement été dominé.e.s, les touristes proviennent quant à eux.elles, en grande majorité, des Etats-Unis et d'Europe. Mon temps sur le terrain m'a permis de mieux comprendre les implications de ces rapports de pouvoir et domination pour Huilloc, mais m'a également permis d'appréhender de manière plus complexe le phénomène touristique au sein de la communauté, considérant « la dynamique interne des sociétés touristiques et les rapports sociaux et les jeux d'acteur.ice.s à l'échelle locale » (Marie Dit Chirot, 2017, 12).

Dans ce sens, mes observations m'ont aidé à m'éloigner d'une lecture critique en terme d'impacts pour m'amener à une vision qui considère les micro-processus, tout en reconnaissant qu'ils se produisent au sein de macro-structures. Ce travail est ainsi grandement influencé par les *post-colonial* ainsi que les *subaltern studies*, qui peuvent être comprises ici, selon les termes de Smouts (2007, 33), comme « une approche, une manière de penser les problèmes, une démarche critique qui s'intéresse aux conditions de la production des savoirs sur Soi et sur l'Autre, et à la capacité d'initiative et d'action des opprimé.e.s dans un contexte de domination hégémonique ».

L'étude du tourisme participe ainsi, comme le mentionne Marie Dit Chirot (2017, 14), « à la compréhension plus globale des inégalités et des conflits traversant les sociétés contemporaines, et à l'étude des recompositions du capitalisme dont la mise en tourisme du Monde représente un élément majeur ». Cette étude de cas au sein de la communauté de Huilloc permet ainsi d'appréhender dans un contexte précis des questions fondamentales liées aux rapports entre les sociétés du Nord et celles du Sud, dans un contexte mondial d'instabilité permanente. Comme l'énoncent Boukhris et Chapuis (2016, 41), « si les pratiques touristiques, produits de sociétés de consommation capitalistes, constituent un domaine privilégié d'expression et de reproduction des rapports sociaux, elles sont également un espace de critique et de contestation, par une multitude de personnes, des échanges capitalistes et en ce sens, un terrain intéressant pour penser le politique comme la constitution des sujets politiques ». Ainsi, ce travail s'inscrit également dans la question de la place des peuples indigènes au Pérou, et dans un contexte plus large, dans la réflexion autour de l'émergence de mouvements sociaux liés à la revendication d'identités opprimées jusqu'à aujourd'hui, plus que jamais d'actualité.

Ce travail est divisé en 3 parties et structuré en 7 chapitres. La première partie est constituée d'une mise en contexte historique, d'une revue de littérature présentant les principaux concepts et champs utilisés dans ce travail ainsi que de la méthodologie. Au sein de cette partie, le chapitre 1 présente ainsi un historique du Pérou et des relations avec les peuples indigènes dans le pays. De plus,

il introduit l'importance du tourisme au Pérou et dans la région de Cusco et développe le projet touristique au sein de la communauté de Huilloc. Dans le chapitre 2 sont dessinés les principaux champs et concepts théoriques ayant influencé la conduite de ce travail, tout en passant en revue l'évolution des études touristiques en sciences sociales. Dans le chapitre 3 est présentée la méthodologie de terrain qui est à la base de ce travail. Sont ensuite exposés les principales difficultés auxquelles j'ai dû faire face, la collecte de données, ainsi que mes questionnements quant à ma position en tant que chercheuse.

Les parties 2 et 3 portent quant à elles sur l'analyse des données et matériaux. La partie 2 concerne ainsi l'analyse de l'ambiguïté liée au tourisme décrite en amont, et des reconfigurations identitaires à Huilloc. Le chapitre 4 analyse de quelle manière l'utilisation de l'identité dans le tourisme peut renforcer des rapports de domination déjà existants. Le chapitre 5, quant à lui, explore le phénomène inverse, et analyse dans quelle mesure l'identité mise en tourisme peut consister en un facteur d'émancipation. La partie 3 introduit la notion d'arène, et considère elle les reconfigurations dans les rapports de pouvoir au sein et en dehors de Huilloc. Le chapitre 6 s'intéresse donc aux dynamiques internes à la communauté, tandis que le chapitre 7 s'attache à comprendre la position des agences touristiques. Finalement, la conclusion dressera le bilan de ce travail et ses possibles poursuites.

Partie 1 : Construction, contexte et difficultés de la problématique

Chapitre 1 : Dynamiques identitaires et touristiques au Pérou et à Huilloc

1.1 Le Pérou, entre colonisation, violence et corruption

Le Pérou se situe au nord de la côte pacifique de l'Amérique du Sud. C'est l'un des pays les plus peuplé et plus vaste du continent. C'est également la 5^{ème} économie la plus importante d'Amérique du Sud. Entre 2000 et 2018, le Pérou est le pays qui affiche le taux de croissance le plus important du continent. Ce dernier est principalement basé sur l'exportation de produits miniers tels que l'or, l'argent ou le zinc. Le territoire est divisé en 3 zones géographiques importantes, qui se distinguent les unes des autres par leur géographie et climat.

- La Selva, au nord, est la région tropicale, où se situe l'Amazonie Péruvienne. C'est à la fois la région la plus large et la moins peuplée.

- La Sierra, au centre, est la zone montagneuse, où se situe la cordillère des Andes, chaîne de montagnes dont les sommets atteignent les presque 7000m d'altitude.
- Enfin, la côte borde tout le long du territoire du côté de la côte pacifique. C'est la zone la plus industrialisée, qui assure la presque totalité de l'activité économique du pays.

L'histoire du Pérou, comme celle de l'ensemble du continent Sud Américain, est marquée par la colonisation Espagnole, qui a marginalisé, exclu et exploité les populations indigènes, utilisant la dichotomie civilisé-sauvage dans un but d'enrichissement économique des pays colonisateurs. Le pays, riche en ressources minières, est ainsi pillé. La société coloniale est alors organisée en deux républiques hiérarchisées, qui supposent « la coexistence des lois, juridictions et organisations spécifiques à chaque groupe, et fait des termes « indien.ne » et « espagnol.e » des catégories juridiques qui impliquent des droits et des devoirs précis » (Salazar Soler, 2017, 8).

De plus, la catégorie « d'indien.ne », selon Estenssoro (2001, 457), « au même temps unifie et réduit toutes les diversités culturelles dans une seule étiquette », réduisant les populations originaires multiples à la figure d'un.e indien.ne non civilisé.e. L'arrivée des Espagnol.e.s sera aussi un bouleversement culturel et social pour les populations originaires du territoire. Le très mythique empire Inca est en effet détruit suite à l'arrivée des Espagnol.e.s, qui imposeront leur système de pensée et réduiront les populations à l'esclavage.

Tout au long de la période coloniale, qui prendra fin en 1821, date de l'indépendance du pays, de nombreuses révoltes seront menées par les populations natives, dont la plus connue fut celle menée sous la tutelle de Tupac Amaru. Cependant, l'indépendance ne concerne en réalité pas l'ensemble de la population et ce sont les créoles, populations métissées entre les peuples originaires et les Espagnol.e.s, qui en tireront le plus d'avantages, maintenant un système défavorable aux populations originaires (Piel, 1975). Ainsi, le système d'exploitation agricole qui concentre les terres dans les mains de grands propriétaires terriens, à travers les latifundo et les haciendas, se prolonge jusqu'à la seconde moitié du XXe siècle. Ces exploitations avaient pour caractéristiques d'être de grandes superficies à faibles rendements, qui étaient travaillées par les populations indigènes sous formes de servage, ces dernières n'étant ainsi pas propriétaires de la terre et vivant dans des conditions extrêmement précaires (*Ibid*).

C'est dans ce contexte qu'émergent les politiques dites d'indigénisme³, auxquelles le Pérou ne va pas échapper. La réforme agraire mise en place par le président autoritaire Velasco⁴ en 1969 vise

³ L'indigénisme apparaît dès les années 1920 sur l'ensemble du continent Sud-Américain. Ce mouvement entend prendre en compte la question indigène, et, de manière générale pose la question de l'intégration des « indien.ne.s » à la nation. Il peut être entendu comme « une tentative de nationaliser la société par la revitalisation de ce que les intellectuel.le.s urbain.e.s pensaient être des formes culturelles autochtones, et comme la forme privilégiée que le nationalisme adopta en Amérique Latine », selon Itier (2001, 527).

⁴ Juan Velasco Alvarado a été président du « gouvernement révolutionnaire militaire » du Pérou entre 1968 et 1975. Son régime diffère de la plupart des dictatures militaires latino-américaines de l'époque qui sont de droite, alors que Velasco Alvarado se rapproche lui du Bloc Soviétique. Voir PUENTE JAVIER, 2016, « Second independence, national history and myth-

ainsi à une redistribution des terres dans le but d'établir une certaine égalité sociale et économique. A cette redistribution s'ajoute l'annulation du système de latifundo et des haciendas, remplacé par un système de petites et moyennes propriétés, ainsi que l'intégration des indigènes à la citoyenneté péruvienne (Rudolf, 2010, 13). Velasco déclare ainsi, dans son discours annonçant la réforme agraire, en juin 1969, « Cela mettra pour toujours fin à un ordre social injuste, qui a maintenu dans la pauvreté et l'inégalité ceux qui ont travaillé la terre pour d'autres, refusée à des millions de campesinos »⁵.

Cependant, cette réforme agraire réduit la question indigène à une question économique, considérant les indiens comme des paysans, avant tout faisant partie d'une classe inférieure et exploitée. Le but est ainsi « d'éradiquer un système ancien de féodalité et de latifundo oligarchique dans le but d'intégrer la masse pauvre et opprimée à une nation, dont elle a été trop longtemps exclue » (*Ibid*). Cette réforme s'inscrit ainsi dans un projet d'unification de la nation, ayant pour but d'intégrer l'ensemble de la population à une citoyenneté égale pour tous. A l'identité indigène est ainsi substituée l'identité paysanne, et les indigènes, désormais devenus paysans, doivent s'assimiler à la culture péruvienne qui se veut être unifiée et unificatrice. Dans ce sens, Velasco a remplacé la rhétorique ethnique par une rhétorique de classe. Il s'agit de « transformer l'indien en simple paysan, d'effacer son identité ethnique au profit de son identité sociale, de fondre les communautés indigènes « captives » dans la communauté nationale » (Le Bot, 1994, 17). Velasco veut ainsi créer la nation, « communauté imaginée », selon les termes de Anderson (1983).

L'année 1980 marque un tournant dans l'histoire du Pérou. Alors qu'un processus de démocratisation se met en marche, succédant au régime dictatorial et militaire du général Velasco, un conflit interne qui durera 20 ans s'amorce. Il oppose les guérillas du Sentier Lumineux⁶, mouvement d'inspiration marxiste maoïste, et les forces armées de l'état Péruvien. C'est une véritable escalade de violence qui s'installe alors. Il est en effet considéré que cette guerre mena à la mort de 70 000 personnes (Villasante Cervello, 2018).

Les indigènes sont les principales victimes de ce conflit interne. La région d'Ayacucho, se situant dans les Andes, et dont les indigènes forment une part considérable de la population, sera ainsi

making heroes in the Peruvian nationalizing state: the government of Juan Velasco Alvarado, 1968-1975 », *Journal of Iberian and Latin American research*, 22 (03).

⁵ Extrait de « Mensaje a la Nación con motivo de la promulgación de la Ley de la Reforma Agraria », discours prononcé par le Général Velasco le 24 juin 1969, disponible en ligne : <http://www.marxists.org/espanol/tematica/agro/peru/velasco1969.htm>

⁶ Pour en savoir plus sur le Sentier Lumineux, voir : VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2018, *Chronique de la guerre civile au Pérou, 1980-2000, Etude d'anthropologie de la violence*, Paris, L'Harmattan et VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2016, *Violence politique au Pérou, 1980-2000, Sentier Lumineux contre l'état et la société. Essai d'anthropologie politique et historique*, Paris, L'Harmattan.

l'épicentre de cette guerre et les deux camps se serviront des populations indigènes à leurs fins, les rendant ainsi à la fois victimes et actrices de ce conflit sanglant. Le Sentier Lumineux s'implante et recrute en effet au sein des populations rurales indigènes, frustrées du sort qui leur est réservé, tant au niveau social qu'économique, et se sentant abandonnés. La contre-insurrection menée par l'état et ses forces armées est particulièrement cruelle envers les populations rurales, dont c'est la présomption de subversion qui guide l'attitude des premiers envers les seconds. Avec ce conflit, « le Pérou avait cessé d'être une démocratie, il était dominé par les forces militaires du sentier lumineux et de l'armée, pris entre deux feux » (*Ibid* : 86).

Le régime de Fujimori, qui arrive au pouvoir en 1990 et y restera jusqu'en 2000, renforce une situation déjà alarmante. Fujimori amorce une libéralisation de l'économie, baptisée « Fujishock », promue par les institutions économiques telles que le FMI. En organisant un coup d'état contre son propre gouvernement en 1992, il renforce ses pouvoirs et dirige le pays de manière extrêmement autoritaire. La guerre contre le sentier Lumineux s'intensifie, et c'est sous couvert de « lutte contre le terrorisme » du Sentier Lumineux que le caractère autoritaire du régime Fujimori sera justifié. Sa réélection, en 2000, étant contestée, il fuit alors au Japon. Il sera condamné par la suite pour crimes contre l'humanité, accusé de tueries et massacres dans le contexte de la guerre contre le Sentier Lumineux, ainsi que pour corruption (*Ibid.*)

Rudolf (2010, 21) mentionne « qu'il y eu, dans le conflit une forte dimension discriminatoire dans le sens où les victimes d'origine indienne, rurale, pauvre, portent toujours le poids du silence et de l'absence de reconnaissance, de la part de l'opinion publique nationale, des souffrances subies ». Selon le rapport de la « Commission Vérité et Réconciliation », mise en place en 2001, 68 % des victimes étaient analphabètes, 75% parlaient le Quechua, et 75% étaient des éleveur.euse.s ou agriculteur.ice.s (Villasant Cervello, 2018). Il est ainsi évident que ce sont les populations indigènes les plus fragilisées de base qui ont subi de manière exacerbée ce conflit. Rudolf (2010, 22) souligne ainsi qu' « au moment d'exercer la violence physique, la discrimination s'est exprimée de manière plus ouverte, justifiant parfois des actes de tortures, de viols ou de massacres. La naturalisation des hiérarchies sociales et ethniques était plus que jamais mise à jour ». Cette discrimination se reflète également dans la politique eugéniste de Fujimori, ayant provoqué la stérilisation forcée de plus de 300 000 femmes indigènes (Villasant Cervello, 2018).

Actuellement, le Pérou est toujours un pays instable et marqué par la corruption. Malgré la fuite et la condamnation de Fujimori, son parti « Fuerza popular » continue d'avoir un poids incontestable dans la politique du pays, notamment à travers la figure de sa fille, Keiko Fujimori. Elle se présente en effet aux élections présidentielles de 2011 et 2016, mais sera battue de justesse à chaque reprise. Le Pérou est ainsi toujours marqué par le régime dictatorial et corrompu de Fujimori, ainsi que par le conflit qui l'a ravagé. Aucun des présidents successifs n'a réellement entamé de réforme profonde par la suite et la plupart des crimes ayant eu lieu durant la période de la « guerre populaire » sont restés impunis (*Ibid.*)

Le modèle ultra libéral impulsé par Fujimori s'est également poursuivi jusqu'à aujourd'hui. « L'état n'a cessé de céder de larges pans de l'économie aux capitaux privés et étrangers, abandonnant son rôle de régulateur des marchés et de protecteur des majorités pauvres (...) Ce choix a favorisé les pratiques de corruption et, in fine, a conduit à la fragilisation de l'Etat au profit de pouvoirs économiques privés, ce qui a eu comme résultat l'approfondissement des conflits sociaux » (*Ibid* : 17). Le pays est actuellement dirigé par Martin Vizcarra, depuis mars 2018. Ce dernier a dû remplacer Pedro Kuczynski, ayant démissionné de la présidence de 2016 suite à des soupçons de corruption pesant sur lui. Ils sont tous les deux membres du parti des « Péruviens pour le changement » (PPK), d'idéologie conservatrice et libérale, en matière d'économie.

1.2 Être indigène au Pérou : reconnaissance théorique et discrimination

Les populations indigènes représentent aujourd'hui au Pérou environ 45% de la population du pays. Près de 37% des habitant.e.s sont eux.elles issu.e.s du métissage entre peuples indigènes et les populations européennes arrivées par et après la colonisation. Bien qu'il existe une centaine de langues et de peuples, les principaux groupes sont les Quechuas, dans les Andes, et les Aymaras, dans le Sud. La région Amazonienne abrite elle une diversité importante d'autres peuples, dont la proportion reste moins importante par rapport aux deux groupes principaux⁷.

Les populations indigènes maintiennent ainsi certains modes d'organisation spécifiques et autonomes à leur propre communauté. Basé sur mon expérience à Huilloc, j'ai pu observer certaines caractéristiques qui sont représentatives du mode de vie d'un certain nombre de communautés indigènes dans le pays. Ces dernières fonctionnent ainsi par assemblées mensuelles, auxquelles la présence d'un.e membre de chaque famille est obligatoire et au cours desquelles sont discutés les problèmes relatifs à la vie au sein de la communauté ainsi que sont prises les décisions concernant cette dernière.

Sont également organisés des travaux ou tâches collectifs, appelés « fallenas », qui concernent l'entretien ou la construction d'infrastructures bénéficiant à l'ensemble des membres de la communauté. Celles-ci sont également pourvues d'un système de justice interne, à travers les « rondas campesinas ». Ces dernières, nées dans les années 70, ont pour but « de fournir à la population paysanne un instrument, une institution capable d'exercer une certaine coercition, interne, mais aussi vis-à-vis de tiers, tout en ayant une capacité de convocation, de mobilisation d'intérêt public et éventuellement de protestation » (Diez, 2011, 11). Ce système est spécifique à la région des Andes péruviennes.

⁷ INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA E INFORMATICA DEL PERÙ, 2017 : <https://www.inei.gob.pe>

De plus, le mode de vie est basé sur le travail de la terre, dont les rendements sont destinés à leur propre consommation. Les populations utilisent des outils manuels et des animaux pour l'agriculture. Les terres sont travaillées selon le principe de « l'ayni », qui constitue une pratique d'échange et d'aide mutuelle. Dans ce sens, les membres travaillent collectivement les champs, s'aidant les un.e.s les autres chacun.e à leur tour. Ces populations ont donc un mode de vie très attaché à leur environnement, qu'il.elle.s considèrent comme sacré.

Malgré leur importante présence sur son territoire, le Pérou n'est pas leader en matière de lutte pour les droits des populations indigènes. En effet, à côté de ses voisins l'Equateur et la Colombie, qui font figure d'exemples en la matière, le Pérou a du mal à se frayer un chemin sur ce terrain. Dans les années 1960, les organisations de défense des peuples indigènes commencent à se former de manière organisée sur l'ensemble du continent, et dans les années 80, ces dernières imposent leurs problématiques qui deviennent alors incontournables. Il est cependant observé au Pérou l'absence, ou du moins l'existence limitée de mouvement indigène capable d'être reconnu et de lutter sur la scène nationale.

Ceci s'explique, selon Yashar (2005), politologue américaine, par l'impossibilité de réunir les trois facteurs nécessaires à la formation de ce mouvement : un motif d'organisation, la capacité d'organisation ainsi que l'opportunité à l'organisation. Yashar estime que le projet de métissage et de désindianisation mené sous le régime militaire de Velasco Alvarado, « a contribué à affaiblir les liens transcommunautaires et à réduire considérablement l'espace politique associatif » (Rudolf, 2010, 9). En effet, ce projet, ayant pour objectif d'unifier la nation autour d'une identité commune, a ainsi eu tendance à gommer l'identité indigène. De plus, les années 80 sont aussi le moment de « la guerre populaire », qui a lourdement touché les populations indigènes, provoquant la mort de milliers d'entre eux.elles, la stérilisation d'autres et désagréant les liens et l'organisation des communautés.

De plus, Rodrigo Montaya, (2005) anthropologue Péruvien, ajoute aux raisons de cette absence les suivantes : l'absence d'intellectuel.le.s et leader.euse.s indigènes Péruvien.ne.s, des contradictions socio-historiques au sein même des peuples Quechuas, l'absence de bourgeoisie indienne comme en Equateur et Bolivie par exemple, l'absence de la théologie de la libération⁸, qui fût l'un des facteurs ayant participé à la naissance du mouvement zapatiste notamment, ainsi que le manque de véritables intellectuel.le.s engagé.e.s politiquement.

Au Pérou, la pluralité ethnique et culturelle de la nation est tout de même reconnue et protégée dans la constitution de 1993, impulsée par un contexte international de reconnaissance des peuples indigènes, notamment à travers l'adoption de la Convention 169 de l'Organisation Internationale du

⁸ La théologie de la libération est un courant de pensée Chrétienne inspiré par le marxisme. Il a émergé à la fin des années 60 en Amérique Latine. Ce dernier se met ainsi du côté des opprimés, et vise à les libérer de leur condition par leurs propres moyens. Ce courant a notamment joué un grand rôle dans le processus de formation du mouvement Zapatiste des Chiapas, Mexique. Voir notamment BOFF Leonardo, 1994, *La terre en devenir : une nouvelle théologie de la libération*, Albin Michel.

Travail (OIT) en 1989. Cette dernière consacre « le respect des cultures et des modes de vie de ces peuples et elle reconnaît leur droit à la terre et aux ressources naturelles ainsi que leur droit à définir leurs propres priorités en matière de développement » (OIT, 1989).

Le Pérou, quant à lui, consacre « la reconnaissance explicite d'identités indigènes différenciées comme peuples à l'intérieur de la nation » ainsi que « la reconnaissance légitime et inaliénable des systèmes juridiques indigènes » (Lee Van Cott, 2005, 149). Est également reconnu le droit à une éducation bilingue, et les langues indigènes sont reconnues, mais seulement « dans les zones où leur utilisation est majoritaire et quotidienne » (*Ibid* : 150). Selon Albo (2008, 137), « cette constitution représente un premier pas dans la redéfinition de l'Etat. En effet, en parlant de pluriculturalité et de multiethnicité, elles reconnaissent qu'à l'intérieur de l'Etat existe beaucoup de peuples ».

En 2011 est adoptée une loi stipulant que les communautés indigènes doivent être préalablement consultées en ce qui concerne toute implantation de projet minier, gazier ou pétrolier sur leur territoire. Elle applique en réalité ce qui était déjà stipulé dans la convention 169 de l'OIT, qui affirme le droit des communautés indigènes « de décider de leurs propres priorités en ce qui concerne le processus du développement » ainsi que « de participer à l'élaboration, à la mise en œuvre et à l'évaluation des plans et programmes de développement national et régional susceptibles de les toucher directement » (OIT, 1989).

Elle fait suite aux luttes menées par les communautés indigènes et leurs organisations de défense, contre « une politique gouvernementale de vente massive des terres de la forêt et des Andes aux entreprises extractives, sans prise en compte des populations ni des milieux naturels » (Piccoli, 2009, 3), ainsi que contre la répression de l'état menée contre les opposant.e.s à ses politiques. Cette répression a notamment été menée à son paroxysme à Bagua, au Nord du Pérou, en 2009, où elle a mené à la mort de 34 personnes et de plusieurs dizaines de blessé.e.s⁹.

Cependant, ces reconnaissances montrent un grand nombre de limites. Ainsi, Pajuelo Teves (2006, 119) estime qu'il « existe une évidente dépréciation et sous-représentation de la population indigène au Pérou », notamment due à « un manque de volonté politique authentique pour l'impulsion de la participation autonome et démocratique ». C'est également le point de vue de Montoya (2005), qui considère que les mouvements indiens ont été limités car accaparés par l'État lui-même, notamment sous la présidence de Toledo, de 2001 à 2006, qui créa la Commission nationale sur les communautés Andines, Amazoniennes et Afro-péruviennes du Pérou (CONAPA), organisme censé défendre les droits de ces populations. Selon lui cependant, cet organisme, créé par le haut, a été accaparé « par une personne qui s'est substituée aux peuples concernés en se posant comme présidente

⁹ Voir BLANCO Hugo, 2009, Pérou : le massacre de Bagua, *CADTM*. <http://www.cadtm.org/Perou-le-massacre-de-Bagua> et L'HOMME Cristina, 2010, Un an après le massacre de Bagua, retour du leader des indiens du Pérou, *Le nouvel observateur*. <https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-alma-latina/20100529.RUE9560/un-an-apres-le-massacre-de-bagua-retour-du-leader-des-indiens-du-perou.html>

de l'institution, qu'elle a dirigée d'une manière autoritaire en manipulant les peuples indigènes » (Zibechi, 2006, 12). Cet organisme extrêmement dépendant de l'État a ainsi monopolisé la présence de la question indigène sur la scène politique, limitant l'émergence « d'organisations indigènes d'envergure nationale, capables de représenter de manière efficace les populations indigènes face à l'état et au reste de la société » (Pajuelo Teves, 2006, 123).

Malgré la loi de 2011 sur la consultation des peuples autochtones, la plupart des territoires sur lesquels les communautés sont implantées sont actuellement fortement menacés par des concessions minières. Le secteur minier est en effet celui qui a le plus bénéficié de la libéralisation de l'économie, et la croissance de l'économie du pays est de plus en plus dépendante de la bonne santé de ce dernier. De plus, « le gouvernement a tardé à reconnaître que les populations andines pouvaient être concernées, en ne considérant comme « indien.ne.s » que les peuples d'Amazonie ou « communautés natives », sous prétexte que les « communautés indigènes » des Andes ont officiellement pris le nom de « communautés paysannes » depuis 1969 » (Yvinec, 2018, 25), résultat de la réforme agraire de l'époque. « L'État a, d'autre part, mis plusieurs années avant de fournir une liste des communautés autorisées à demander la consultation, cette liste étant encore non exhaustive » (*Ibid*).

Selon l'anthropologue Vega Diaz (2018), « l'État continue de favoriser les investissements privés aux dépens des droits des peuples et de l'environnement » et « a adopté des mesures pour rendre plus flexibles les normes environnementales indispensables à la protection des territoires indigènes »¹⁰. La principale menace à laquelle font face les populations indigènes à l'heure actuelle est donc l'expropriation et l'accaparement de leurs terres à des fins d'exploitation économique. En effet, en 2014, c'était déjà 14,8% du territoire péruvien qui se trouvait détenu par des concessions minières (Minem, 2014, 27). Pour Vega Diaz (2018), la complexité administrative des processus de consultation est également très compliquée à appréhender pour les populations, qui ne sont pas assez armées afin de défendre leurs droits.

Ainsi, malgré la reconnaissance de la diversité culturelle de la nation péruvienne dans la constitution de 1993, être indigène au Pérou reste donc aussi toujours un facteur de discrimination, ancré dans l'histoire du pays, et ayant des implications sociales et économiques. Il.elle.s sont ainsi toujours confronté.e.s à des problèmes de pauvreté, d'inégalités, de discrimination et de reconnaissance de leurs droits individuels et collectifs. Dans ce pays où le salaire moyen s'élève à environ 450 euros, les campesinos vivent avec 40 euros par mois en moyenne, et représentent donc l'une des franges les plus pauvres de la société péruvienne¹¹. Ainsi, si le taux de pauvreté est en baisse depuis une vingtaine d'années, passant de 58,7% en 2000 à 20,5%¹² en 2018, ce dernier reste

¹⁰ TERRE SOLIDAIRE, 2018, Pérou : les Indiens d'Amazonie ne sont pas la priorité de l'Etat ! : <https://ccfd-terresolidaire.org/nos-publications/fdm/2018/303-mars-2018/perou-les-indiens-d-6048>

¹¹ Tiré de mon Rapport de Stage, 2020.

¹² VINSON Florian, 2019, Le miracle Péruvien : Mirage éphémère ou réalité, BSI economics : <http://www.bsi-economics.org/1045-miracle-peruvien-mirage-ephemere-realite-fv>

important et est surtout basé sur un fossé entre les régions rurales et urbaines. Ainsi, la pauvreté est 3 fois supérieure en milieu rural qu'urbain et 72% de l'extrême pauvreté du pays est située dans les Andes¹³. Les populations indigènes présentent aussi un degré inférieur d'alphabétisation et ont difficilement accès aux services de santé et services publics en général.

Le racisme envers les populations indigènes reste également très prégnant au sein de la société péruvienne. Dans leurs études sur le racisme au sein de cette dernière, des auteurs tels que Callirgos et De la Cadena révèlent à quel point l'indianité est inextricablement liée à un statut social et économique. Ainsi, « est indien.ne celui ou celle qui, en plus de posséder des caractéristiques culturelles spécifiques comme la langue, vit en milieu rural, et se trouve dans une situation de grande pauvreté » (Doré et Sandoval, 2008, 16). Un.e indien.ne sorti.e de sa condition sociale deviendra un.e « cholo », ou métis.se. « En revanche, il est difficile pour un.e Péruvien.ne de concevoir un.e indien.ne urbain.e, cultivé.e et riche. En changeant de statut social, on change d'étiquette raciale » (*Ibid.* : 17).

1.3 Le tourisme comme activité centrale au Pérou et dans la région de Cusco

Selon l'Organisation de Coopération et de Développement Économique (OCDE), le tourisme est l'une des principales activités économiques du Pérou. « Il est la troisième source de recettes en devises après l'extraction minière et l'agriculture, et la principale source d'exportation de services ». En 2018, la part du PIB relevant du tourisme au Pérou s'élevait à 3,9%, et à 7 % en comptant le tourisme interne. De plus, toujours selon les données de l'OCDE, « les arrivées internationales au Pérou ont fait l'objet d'une augmentation constante et significative tout au long de la décennie »¹⁴.

La région de Cusco et la « vallée sacrée des Incas » sont également les uns des lieux les plus touristiques et visités du pays. Comme Dormaels (2012, 127), le souligne, « Cusco, dans les guides de voyage, c'est plutôt l'incontournable ou le passage obligé d'un voyage au Pérou, parfois même la raison de celui-ci ». Dès 1969, « le gouvernement du Pérou a mis en place, en partenariat avec l'UNESCO, un vaste plan de développement, avec pour objectif de développer des infrastructures touristiques pour soutenir le développement socio-économique local » (*Ibid.* : 218). En 1983, le site de la ville est inscrit au patrimoine mondial de l'UNESCO. Cusco est ainsi la ville centrale dans laquelle les touristes se rendent pour ensuite visiter les attractions de la région, telles que le célèbre Machu Picchu. A Cusco aussi, le tourisme est en constante augmentation. Ainsi, se basant sur des chiffres produits par l'observatoire touristique du Pérou, de 1992 à 2012, il a été observé que le nombre de touristes visitant la région de Cusco augmente chaque année de 15, 20% (Pinedo, Arellano et Tello-Rozas, 2014).

¹³ MAISIN Annabel, 2016, Au Pérou, la richesse augmente aussi vite que les inégalités !, SOSFaim : <https://www.sosfaim.be/au-perou-la-richeesse-augmente-aussi-vite-que-les-inegalites/>

¹⁴ OCDE, 2018, *Tendances et politiques du tourisme de l'OCDE 2018*.

Cependant, ces mêmes autrices relativisent l'apport du tourisme au développement de la région en terme de réduction de la pauvreté. Ainsi, Pinedo, Arellano et Tello-Rozas (2014, 18), mentionnent que le secteur est « caractérisé par une faible qualité de l'emploi ». C'est en effet ce que révèlent les rapports du ministère du travail et de la promotion de l'emploi du Pérou (MTEP, 2012), « le tourisme est confronté à un déficit de personnel qualifié (...) il génère des embauches de travailleurs dans des emplois de faible qualité : ils ne sont pas considérés dans la masse salariale, n'ont pas d'avantages sociaux et ont des taux de rotation élevés ». Malgré les investissements mis en place dans la région afin de faire du tourisme sa principale activité économique, le taux de pauvreté, qu'il soit monétaire ou alimentaire, reste élevé, par rapport à d'autres régions du pays. Ainsi, selon elles (2014, 22), « on peut donc supposer que les activités touristiques n'ont pas encore réussi à apporter une correction significative aux déséquilibres socio-économiques provoqués par l'existence d'une population marginalisée et pauvre ».

Ainsi, alors que l'Organisation Mondiale du Tourisme (OMT) et les institutions internationales telles que la conférence des Nations Unies sur le Commerce et le Développement (CNUCED), voient dans le tourisme un levier pour la croissance économique, le rapprochement entre les peuples, et, la paix et la sécurité, le phénomène a été vivement critiqué, pour diverses raisons. En effet, il est, par exemple, accusé de « fragiliser de plus en plus la qualité de vie des communautés locales, leur culture et leur environnement, par l'accroissement des tensions sociales, l'apparition de ghettos, l'accroissement du marché de la prostitution, la privatisation sans précédent du patrimoine naturel et l'acculturation des collectivités par l'exportation massive d'une clientèle occidentale » (Parent, Klein, Jolin, 2009, 73).

L'une des principales critiques adressées au tourisme dans la région est ainsi qu'il ne bénéficie pas de manière directe aux populations locales et qu'une part significative de la richesse produite par le tourisme bénéficie à des compagnies étrangères. Ceci explique ainsi que la transformation néolibérale de l'Etat, entreprise dans les années 1990 par Fujimori, amènera à une explosion du poids du secteur touristique dans le pays, tandis que l'État en perdra peu à peu le contrôle. Arellano (2013, 11) mentionne par exemple, « le monopole que détiennent les groupes étrangers dans le contrôle même du transport régional menant au Machu Picchu ». Ainsi, selon elle (12), « les communautés hôtes sont radicalement exclues de la participation aux décisions qui concernent leurs richesses, leur patrimoine culturel, sinon leur propre sort ».

Lors de mon interview, qui fût enregistrée, avec Malena Espinoza, de l'agence de voyages LimaTours, celle-ci mentionna également que la gestion du tourisme à Ollataytambo devrait être améliorée car ce dernier a des impacts négatifs sur la vie des personnes y vivant. Elle explique ainsi que la masse de personnes étrangères amène une augmentation du trafic qui limite les endroits de vie pour les habitant.e.s ainsi que leurs enfants. De plus, la plupart des vendeur.euse.s d'artisanats ne sont en réalité pas des artisans et les produits qu'il.elle.s vendent viendraient, pour la plupart, de Chine.

Tourisme et Indigénisme sont également inextricablement liés au Pérou, puisque l'histoire, le patrimoine et les cultures des peuples indigènes font partie des éléments les plus valorisés auprès des touristes, qui se rendent souvent dans le pays pour ces raisons. Le Pérou est ainsi « le berceau de la civilisation Inca », qui fait rêver les voyageurs du monde entier. Le patrimoine archéologique et touristique lié à la civilisation Inca est en permanence mis en valeur, et la rencontre avec les « descendant.e.s » de ces dernier.e.s est de plus en plus valorisée par l'offre touristique dans le pays. En effet, de plus en plus d'agences de voyage proposent des excursions ou des séjours dans des communautés indigènes.

Dans ce sens, il existe un paradoxe important entre l'Histoire du pays, fondée sur l'exploitation des peuples indigènes ainsi que par la négation de leur identité propre et la manière dont ces derniers sont valorisés, depuis quelques dizaines d'années, par et pour le tourisme, dans un but économique. La valorisation de la « culture » et de l'« identité » indigène péruvienne dans le cadre du tourisme n'empêche ainsi pas sa dévalorisation constante par les pouvoirs publics et au sein de la société du pays.

1.4 L'activité touristique à Huilloc, entre développement identitaire et économique

La communauté de Huilloc, qui fût l'endroit au sein duquel j'ai réalisé mon stage et mon terrain, de février à avril 2020, est une communauté rurale campesina indigène, dont les membres parlent le Quechua. Elle est composée de 460 membres au sein de 90 familles. La communauté indigène Quechua de Huilloc se situe donc dans une région extrêmement touristique. En effet, elle se loge en plein cœur de « la vallée sacrée des Incas », dans les montagnes Andines, à une heure de bus de Ollantaytambo, l'un des sites les plus visités de la région. Cette vallée, située en moyenne à 2800 mètres d'altitude, constitue l'un des berceaux de l'empire Inca, appréciée pour ses caractéristiques géographiques et climatiques, composé de terres très fertiles. Elle regorge ainsi de ruines et de sites archéologiques datant de la période Inca, et constitue l'une des destinations les plus appréciées des touristes au Pérou. C'est également l'un des lieux proposant un large choix de treks, dont notamment le trek du « chemin de l'Inca », qui propose une randonnée de 4 jours, partant de Cusco et se rendant jusqu'au Machu Picchu,.

Les premiers contacts entre les membres de la communauté et les touristes, fin des années 80, étaient des contacts rapides, lorsque les touristes passaient par la communauté sans s'y arrêter, parce que celle-ci était située sur leur passage, se rendant sur d'autres lieux proches à visiter ou lors de leurs treks. Au début des années 2000, les hommes de la communauté ont commencé à travailler pour les agences de voyage proposant ces mêmes treks aux touristes, et ce, en tant que porteurs. Ce travail leur permet alors de gagner un peu d'argent en dehors de leur activité agricole principale, ainsi que de pratiquer l'espagnol. Cela les confronte aussi aux rencontres avec des touristes venant pour la plupart

d'Europe et des Etats-Unis. Cependant, le travail de porteur est extrêmement dur, et les agences ont tiré parti de cette main d'œuvre vulnérable, en la payant mal et en la soumettant à des conditions de travail très pénibles.

Les études de Arellano (2011) et de Bauer (2003) sur le sujet décrivent ainsi ces dernières : « quantité excessive de poids à porter, vêtements inadéquats, nourriture de mauvaise qualité, aucune assurance maladie et salaires nettement inappropriés » (Bauer, 2003, 41). En 2001, suite au combat des porteurs et de leurs soutiens, la « ley de los porteadores » sera votée, afin de réglementer les conditions de travail de ces derniers¹⁵. Cependant, « on observe d'une part le manque de ressources pour faire respecter la loi et d'autre part, la grande quantité de porteurs disponibles pour travailler (...) Cet état freine sérieusement l'amélioration des conditions de travail de ces travailleurs qui, malgré les efforts, se retrouvent toujours dans l'informalité et dans des conditions souvent misérables » (Pinedo, Arellano et Tello-Rozas, 2014, 38).

En 2013 est lancé un projet de tourisme communautaire au sein de la communauté de Huilloc. Celui-ci est initié par LimaTours, qui est une agence touristique, proposant divers circuits et activités touristiques dans l'ensemble du territoire Péruvien. Elle fait appel à l'organisation Néerlandaise de Développement (SNV), afin de les aider à implanter ce projet. Ce dernier est aussi soutenu par des fonds publics. Le projet, concerne ainsi 30 familles de la communauté, qui participent alors à une « formation » ainsi qu'à la mise en place d'infrastructures, pour une durée de 2 ans. Cette initiative s'inscrit donc dans l'ambition du ministère du commerce extérieur et du tourisme du Pérou (MINCETUR) de promouvoir un tourisme « responsable », encourageant « le développement du tourisme agraire, de l'écotourisme et du tourisme vivencial, s'intéressant aux modes de vie des peuples afro-péruviens, peuples indigènes ou autochtones » (Mincetur, 2008). Il est considéré comme un projet de développement, ayant pour ambition de développer économiquement la communauté de Huilloc.

En effet, en réaction aux critiques adressées au tourisme, les organisations internationales ainsi que les acteurs impliqués dans ce dernier ont considéré qu'il était possible de faire du tourisme « autrement ». Ainsi, d'autres formes de tourisme dites « alternatives », se sont développées. Charai (2014, 101) considère que le tourisme alternatif « englobe plusieurs pratiques touristiques qui sont majoritairement liées à la préservation des traditions, à la conservation du patrimoine et à la réappropriation des origines ». Dans ce sens, ces formes de tourisme visent à « trouver un équilibre entre les activités touristiques, le développement économique, la protection de l'environnement et la satisfaction des touristes et des résidents locaux » (Parent, Klein, Jolin, 2009, 76).

Le tourisme communautaire, dont les associations touristiques de Huilloc se réclament, s'inscrit dans ces pratiques de tourisme dit alternatif. Haüsler (2005, 15) le définit comme « un

¹⁵ Voir ARELLANO Alexandra, 2013, Tourisme et lutte contre la pauvreté, l'expérience du sud andin rural au Pérou, *Etudes Caribéennes*, 24 (25) : <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/6550>.

tourisme qui implique un nombre significatif d'individus vivant sur le territoire. Ces derniers contrôlent de manière substantielle son développement et sa gestion. La majorité des bénéfices est redistribuée à l'économie locale. Les membres de la communauté, y compris les individus impliqués de manière indirecte, y trouvent une forme d'intérêt (fonds pour la communauté, effet démultiplicateur, etc.) ». Il est vu comme une manière d'impliquer les communautés locales dans leur propre développement, permettant ainsi que les bénéfices leur reviennent principalement à elles et non à des intermédiaires externes, et favorisant leur autonomie.

A travers ce processus, à Huilloc, 6 activités/parcours différents, basés sur les traditions et manières de vivre de la communauté, ont été choisies pour être utilisées et mises en place pour l'accueil de touristes: Rol de Kusi Runa, Rol de Willaq Uma, Rol de Chaskiq, Rol de Yanapanakuy, Rol de Yachaywasi et Rol de Allin P'Achakuy¹⁶. Ces activités incluent principalement la pratique du tissage, la pratique agricole, la cuisine traditionnelle, les cérémonies d'offrandes à la Pachamama ainsi que des danses et traditions culturelles traditionnelles. L'organisation est nommée « Huilloc Ayllu ».

Les membres ont ainsi du participer à diverses formations orientées vers l'hygiène et l'entretien de leur environnement, l'accueil de personnes extérieures, la sécurité de ces dernières, ou encore la cuisine. Ces formations continuent à avoir lieu, 2 fois par année. Les habitations des habitant.e.s de la communauté participant au programme ont aussi été aménagées et améliorées, afin de pouvoir accueillir les touristes de manière adéquate. En effet, des chambres, toilettes et « cuisines améliorées » ont été construites, et du mobilier tel que de la vaisselle, des matelas ou des draps ont été fournis.

Ce programme touristique a pour ambition « de revitaliser les savoirs ancestraux de la culture locale, la pratique agricole, promouvant le dialogue interculturel entre les visiteurs et la population locale, de manière à ce que la visite se convertisse en un apprentissage mutuel »¹⁷. Selon Malena Espinoza de Limatours, « *le tourisme peut et doit être une manière de développer des opportunités pour les communautés concernées* ». Ainsi, elle considère que le projet «Huilloc Ayllu » « *constitue une opportunité pour la communauté de Huilloc, à la fois, de percevoir des revenus et d'augmenter leur situation économique, et à la fois, de s'intégrer à la société péruvienne, en transformant le sentiment de marginalité et d'abandon, lié à leur condition d'indigène, en fierté* ».

Huilloc Ayllu fonctionne ainsi sous forme de partenariats avec des agences qui proposent la visite de Huilloc dans leurs offres de voyages et d'excursions. Actuellement, six agences proposent ainsi ce genre de service. Daniel P., un membre de la communauté, est en charge de faire l'intermédiaire entre les agences et les membres de l'organisation. Quatre groupes regroupant des membres de l'organisation fonctionnent par tournante afin de réaliser les visites. Selon Daniel P., entre 40 et 100 personnes visitent chaque mois la communauté, et environ 800 par année. Pour l'agence

¹⁶ Voir Annexe n°2

¹⁷ Carnet récapitulatif du programme de Huilloc Ayllu, destiné à chaque famille membre de l'organisation, 2015.

Limatours, ce sont 4000 personnes qui ont visité Huilloc, uniquement par leur intermédiaire, entre 2014 et 2020.

L'association des jeunes Inkas Vivientes est une autre organisation proposant un service touristique dans la communauté, qui est quant à elle née de la propre initiative de certain.e.s membres de cette dernière. Elle est ainsi créée en 2008, poursuivant 3 objectifs : développer des opportunités pour les jeunes en dehors et au sein de la communauté ; améliorer, de façon générale, les conditions de vie des membres de la communauté et finalement ; revaloriser et travailler à récupérer certains traits culturels et traditions spécifiques à la communauté. En effet, les initiateur.ice.s du projet partent alors de deux constats. Premièrement, beaucoup de jeunes quittent les communautés pour étudier en ville et n'y reviennent ensuite pas. Il y a donc un exode rural de la part des jeunes indigènes. Deuxièmement, il.elle.s observent une perte de certaines pratiques traditionnelles, due, notamment, à l'essor des religions évangéliques au sein des communautés. Certain.ne.s membres de Huilloc veulent ainsi s'auto-organiser dans le but de faire face aux problèmes auxquels il.elle.s sont confronté.e.s¹⁸.

L'association des jeunes Inkas Vivientes se compose elle de 35 familles, dont 27 sont également membres de Huilloc Ayllu. Le tourisme ne s'est pas imposé comme activité essentielle de l'organisation dès le début de son existence, mais s'est implanté au fur et à mesure du temps. C'est avec l'arrivée d'une association Belge de coopération, Identité Amérique Indienne, à travers la figure de Danielle, donc à partir de 2015, que l'association s'est également lancée dans l'offre touristique. Mais c'est seulement à partir de 2018, moment où l'association sera épaulée d'un coopérant Suisse, Marc, de l'organisation de coopération Comundo, qu'elle accueille un nombre plus significatif de touristes. Cependant, le nombre de touristes visitant la communauté via les Inkas Vivientes reste faible, et représente une part minime du tourisme à Huilloc, en comparaison à Huilloc Ayllu.

L'offre de tourisme communautaire se veut remplir les trois objectifs de l'association, alliant la création d'emplois pour les jeunes dans la communauté, l'augmentation de leur niveau de vie, ainsi que la revalorisation de leur culture. En effet, actuellement, les jeunes Inkas Vivientes sont soutenu.e.s par un coopérant, en charge du marketing et de la communication de l'association, dans le but de promouvoir les différentes offres de tourisme mises en place par les membres, et se charge également des réservations. Ce dernier a également pour objectif de former certain.e.s membres de l'association à l'informatique, afin que ceux.celles-ci puissent, par la suite, gérer par eux.elles-mêmes la communication extérieure et les réservations¹⁹. Les jeunes Inkas travaillent donc sans intermédiaire d'agence.

Ainsi, selon Daniel P., qui est aussi l'un des créateurs des jeunes Inkas Vivientes, le tourisme communautaire, via ces deux associations, est d'abord une source de revenus pour les membres, dont la principale, si pas l'unique souvent, était le travail de porteur sur le chemin de l'Inca. Beaucoup des

¹⁸ Tiré de mon Rapport de Stage, 2020.

¹⁹ Tiré de mon Rapport de Stage, 2020.

hommes avec qui j'ai eu l'occasion de parler considèrent ainsi que le tourisme communautaire devrait plus se développer, car il représente une alternative au chemin de l'Inca, qui est pénible en matière de conditions de travail et qui oblige les hommes à quitter la communauté de manière régulière. Daniel P. insiste ainsi sur le fait que les enfants ont plus accès aux études grâce à l'argent rapporté par le tourisme, et que ce dernier leur donne plus de force pour conserver leur culture.

Chapitre 2 : Identité et tourisme, mésententes et réconciliations

2.1 L'identité : fruit d'une construction et d'interactions

Les années 1960 marquent un tournant dans l'histoire des sciences sociales, imposant une vision constructiviste du concept d'identité. Elle s'oppose ainsi à une vision de l'identité figée et immuable, qui voudrait que celle-ci dérive d'une essence particulière, ayant dominé le champs des études anthropologiques et sociales dès leurs origines, et sur laquelle s'est également basée la domination historique de l'Occident sur le reste du monde. Dans ce sens, ce modèle – essentialiste – « considère qu'il existe un contenu intrinsèque à toute identité, qui est défini soit par une origine commune, une structure commune d'expérience ou les deux » (Grossberg, 1996, 88). Donc, « Lutter contre certaines constructions d'identités particulières prendrait la forme de la contestation des images négatives pour les remplacer par des positives, en essayant de découvrir le contenu « authentique » et « originel » de l'identité » (*Ibid*).

Fredrick Barth est l'un des premiers chercheurs, au sein de l'anthropologie, à critiquer la conception de l'identité qui prévaut à l'époque dans sa discipline. Dans son livre « Ethnic groups and boundaries », paru en 1969, il propose une nouvelle interprétation de ce concept. Barth s'intéresse alors à ce qu'il appelle « les frontières », considérant que les interactions avec d'autres groupes, constituent en fait le lieu où l'identité s'affirme, marquant ainsi sa différence. Les groupes ethniques se perpétuent ainsi du fait d'une dichotomie entre membres et non-membres.

Barth explicite (1969, 212), « Quels que soient les écarts manifestes de comportement entre les membres du groupe, cela ne fait aucune différence – s'ils disent qu'ils sont des A, en contraste avec une autre catégorie B du même ordre, cela signifie qu'ils entendent être traités comme des A et voir leur conduite interprétée et jugée en tant que A et non en tant que B ; en d'autres termes, ils déclarent leur allégeance à la culture partagée par les A ». Ainsi, « dans la mesure où les acteurs utilisent des identités ethniques pour se catégoriser eux-mêmes et catégoriser les autres dans des buts d'interaction, ils forment des groupes ethniques en ce sens organisationnel » (*Ibid* : 260).

Dans la même veine, les *cultural studies*²⁰ viennent remettre en perspective le concept d'identité. Ainsi, Hall (2008, 178), l'un de ses principaux représentants, définit l'identité comme « n'étant pas une essence fixe qui reposerait immuablement, à l'extérieur de l'histoire et de la culture (...) elle n'est pas une fois pour toutes. Elle n'est pas une origine fixe vers laquelle nous pourrions de manière absolue et définitive, retourner. Bien entendu, elle n'est pas non plus un simple fantasme. Le passé continue de nous parler ».

Dans son article « Who needs identity ? » paru en 1996, Hall démontre à quel point l'identité est un sujet essentiel dans le contexte de la mondialisation, révélant la manière dont celle-ci a produit à la fois de nouvelles identifications globales et locales. Il « reconnaît le fait que les identités ne sont jamais unifiées mais au contraire, dans la modernité récente, de plus en plus fragmentées et fracturées ; jamais singulières, mais construites de façon plurielle dans des discours, des pratiques, des positions différentes ou mêmes antagonistes. L'identité se trouve ainsi sujette à une historicisation radicale, entraînée dans un processus permanent de changement et de transformation » (Hall, 2008, 270).

Les penseurs interactionnistes de ce qui a été appelé « l'école de Chicago », tels que Goffman et Becker, insistent quant à eux, sur la pertinence de l'interaction dans la formation des identités. L'identité construite l'est inévitablement par les interactions et relations avec les autres, et évolue ainsi par, avec ou contre les autres. « La personne est modelée par les interactions, lesquelles sont influencées par la structure sociale, mais quand plusieurs individus modifient leurs patrons d'interactions, ultimement c'est la structure sociale qui change » (Dufort, 1992, 69). De cette manière, ce courant considère que la société et la personne sont « toutes les deux actives dans la définition des rôles et dans la détermination des conduites qui s'y rattachent » (*Ibid*). De plus, « les rôles et conduites dépendent largement des contextes interactionnels dans lesquels ils prennent place » (*Ibid*).

Dans cette perspective, Jean-François Bayart (1996, 101) souligne ainsi, « nous nous identifions moins par rapport à la positivité d'une communauté d'appartenance ou d'une culture que par rapport aux communautés et aux cultures avec lesquelles nous sommes en relation ». Se sentir appartenir à une communauté ne peut se faire qu'à travers le contact avec d'autres communautés, perçues comme étrangères et différentes, et se basant parfois sur une hiérarchisation de ces différences.

Dans leur livre « discours et constructions identitaires » (2004), Deshaies et Vincent définissent ainsi l'identité culturelle comme « un processus grâce auquel un groupe d'individus partageant une manière partiellement commune de comprendre l'univers, d'agir sur lui et de communiquer ses idées et ses modèles d'action, prend conscience du fait que d'autres individus et

²⁰ Les *cultural studies* naissent dans les années 60 en Grande-Bretagne et se veulent transdisciplinaires. Elles entendent mettre fin à la dichotomie entre culture populaire et culture savante, s'attachant à analyser les manières de vivre et de penser des groupes sociaux. La culture est perçue comme problématique de pouvoir, et ses adeptes s'intéressent à des concepts tels que résistance, idéologie, hégémonie et identité. Voir MATTELART Armand, NEVEU Erik, 2003, « *Introduction aux Cultural Studie* », Paris, La Découverte.

d'autres groupes pensent, agissent et communiquent de façon plus ou moins différente de la sienne » (18). En ce sens, l'identité culturelle « apparaît quand les porteurs d'une culture (...) entrent en interaction avec des personnes dont la culture est différente de la leur, même de façon extrêmement subtile » (*Ibid* : 20).

Il convient cependant de rappeler, comme le fait De Sardan (1995, 95) que « ces stocks de représentations partagées », que l'on reprend ici sous le terme d'identité culturelle, « évoluent et se modifient ; ne couvrent pas de façon égale tous les types de référents ; ne sont pas homogènes et ; ne sont pas nécessairement intégrés dans des visions du monde ou générés par des valeurs fondamentales ». De Sardan rappelle ainsi qu'il s'agit de considérer l'identité culturelle comme une dynamique permanente, qui varie « dans son contenu, forme et rythme à la fois selon les référents respectifs des représentations en question, et selon les porteurs sociaux de ces représentations » (97). Dans cette perspective, l'identité culturelle « serait part d'un mouvement perpétuel, qui ne serait jamais achevé, et soumis à des transformations et reconfigurations, qui relèvent autant de « l'être » que du « devenir » » (Hall, 2008, 190).

Il s'agit donc de considérer, comme le résume Le Coadic (2007, 17), que « l'identité ne relève pas d'une réalité tangible, substantielle, mais d'une construction de l'esprit (...), elle est une idéologie qui crée une cohésion et une continuité humaine à partir d'éléments concrets qui ne prennent leur sens que grâce à cette idéologie. Elle se construit dans la relation à l'autre, est empreinte de rapports de domination et de stigmatisation et n'est jamais achevée ou définitive ». Ce travail s'inscrit donc dans une approche constructiviste et interactionniste de l'identité.

2.2 Tourisme et identité : d'une critique de la globalisation aux subaltern studies

Les études liées au tourisme ont connu une évolution calquée sur celle des sciences sociales. En effet, elles se concentrent d'abord sur l'analyse des impacts du phénomène, portant un regard critique sur ce dernier comme participant à maintenir les inégalités économiques entre les sociétés du Nord et celles du Sud. Ce paradigme des impacts s'inscrit dans le courant théorique marxiste de la dépendance, s'imposant à l'époque comme principale critique du système capitaliste. Ces auteur.rice.s, tels que Samir Amin, Emmanuel Wallerstein, ou les théoricien.ne.s de la commission économique pour l'Amérique Latine et les Caraïbes (CEPAL) considèrent ainsi que le système économique est basé sur une inégalité entre les économies « du centre » et celles « des périphéries », qui profite toujours à celles du centre, maintenant ainsi un rapport inégal entre les pays dits développés et ceux considérés comme en développement²¹. Le tourisme est alors questionné « en tant que forme du rapport asymétrique entre Centre et Périphérie » (Michaud, 2001, 25).

²¹ Voir notamment PREBISH Raúl, 1950, « *Le développement économique de l'Amérique latine et ses principaux problèmes* » et WALLERSTEIN Immanuel, 1980, « *Capitalisme et économie-monde* », Paris, Flammarion.

Le champ des études post-coloniales, qui émerge dans les années 1980, investit la critique des formes de domination persistantes au sein des sociétés post-coloniales, se concentrant moins sur les questions économiques mais s'intéressant aux discours, perceptions et imaginaires qui permettent de perpétuer les rapports de pouvoir. Ce courant s'inscrit dans le « *cultural turn* » des sciences sociales, en réaction aux critiques considérant le paradigme économique réducteur, manichéen et totalisant. Les études post-coloniales entendent ainsi remettre en question « l'œuvre coloniale » et la domination de l'Occident sur le reste du monde de manière générale.

Selon ses auteur.ice.s, parmi lesquels on trouve notamment Edward Saïd et Franz Fanon, la domination coloniale ne s'est en effet pas totalement terminée avec les indépendances des colonies, car elle y a laissé des traces à travers des formes de domination idéologiques et culturelles, qui se maintiennent toujours à l'heure actuelle. Ainsi, la culture est l'un des domaines essentiels à travers lesquels se construisent et se maintiennent les rapports de pouvoir. Les imaginaires coloniaux, conçus pour conserver et légitimer la domination des nations Occidentales sur les autres, sont toujours bien ancrés, au sein de chacune des sociétés, qu'elle soit celle du colon ou du colonisé. Pour les penseur.euse.s des études post-coloniales, il s'agit donc de « déconstruire les identités inventées et imposées à la période coloniale », afin d'asseoir la domination (Oiry, 2014, 49).

Au sein des études sur le tourisme, un certain nombre d'auteur.rice.s (MacCannell, Amirou, 1995) se penchent toujours sur les impacts du phénomène sur les sociétés d'accueil, étendant alors la domination économique à d'autres formes. Ces dernier.e.s considèrent alors le tourisme comme une relation inégale, produisant la continuité de la domination de l'Occident et de sa modernité sur les anciens peuples colonisés, et participant à la destruction de leur culture. Le tourisme peut en effet être considéré comme l'un des éléments à travers lequel le modèle de société Occidental se transmet, entretenant des imaginaires et stéréotypes coloniaux, et dénaturant les sociétés mises en tourisme.

D'un autre côté, certain.e.s auteur.ice.s ont tenté d'approfondir cette étude, en partant de l'expérience des membres des sociétés d'accueil, ne les considérant pas comme des victimes passives, et tentant d'analyser leur capacité d'action et de réaction à leur échelle. Ainsi, divers.e.s auteur.rice.s (Picard, Sacareau) se sont attelé.e.s à relativiser la critique « en termes d'impacts », imposant « une approche plus attentive aux individus et aux jeux d'acteur.ice.s » (Oiry, 2014, 53). En effet, ces dernier.e.s mettent en garde contre les études qui ont tendance à considérer « le milieu récepteur passivement soumis à des facteurs exogènes de changement » (Picard, 2010, 12), et invitent à « rendre la parole à des populations locales sur leurs représentations spatiales et identitaires, sachant que le colonisateur y a inévitablement laissé des traces indélébiles » (Hancock, 2001, 95).

Il.elle.s considèrent que les études post-coloniales, en voulant dénoncer à tout prix la domination Occidentale, risquent « paradoxalement, d'enfermer ces « indigènes » que ces études veulent sortir du colonialisme dans la situation coloniale qu'elles dénoncent » (Bayart, 2010, 88).

Dans la même veine, Verges (2008, 42), énonce, « la rencontre et le contact entre les cultures se fait toujours de manière asymétrique, ils s'établissent rarement en état d'égalité. Pour autant, cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas échanges, emprunts, traductions. Les productions de ces rencontres sont à la fois permanentes et éphémères, à l'état de palimpsestes, de tradition réinventée ou de révisions dynamiques (...) l'autre représente à la fois un danger et une possibilité : danger de la nouveauté, possibilité de renouvellement ».

Dans cette lignée, les *subaltern studies*, émergent également dans les années 1980 comme un champ des études post-coloniales. Elles naissent d'abord en Inde, proposant une critique et une relecture de l'histoire de l'Inde et de l'Asie du Sud. Elles entendent ainsi remettre au centre de cette histoire « les subalternes », les groupes dominés, se trouvant à la base de la pyramide sociale, reconnaissant leur rôle et actions pour le changement politique et social. Selon Guha (1983, 11), considéré comme le pionnier de cette pensée, « les *subaltern studies* se donnent alors pour mission (...) de témoigner d'une marge et capacité d'action (agency) (...) qu'il convient alors d'analyser « pour réhabiliter le sujet » et pour rendre compte de sa façon de voir le monde et de sa volonté de le changer ».

Il s'agit donc de comprendre de quelle manière les acteurs « des marges », par leurs expériences de la domination et contre celle-ci, se construisent une conscience théorique et politique, et participent aussi à la construction de l'histoire. Guha explique ainsi (1983, 15), « L'insurrection est le siège d'un rapport de force entre deux tendances mutuellement contradictoires dans ce qui est encore une conscience théorique très imparfaite, embryonnaire – une tendance conservatrice nourrie par les influences héritées ou acceptées de la culture dominante, et une tendance radicale orientée vers la transformation matérielle des conditions d'existence des rebelles ».

Dans ce sens, les *subaltern studies* entendent reconnaître et donner légitimité aux actions et réactions des subalternes face aux dominations qu'il.elle.s subissent, notamment par rapport à leur identité, qu'elles choisissent de rejeter ou de se réappropriier les identités ayant été imposées par les colonisateurs. Dans cette perspective, « les identités revendiquées par les groupes minorés ne doivent pas être présentées comme de simples constructions intellectuelles mais doivent être prises en compte comme faisant partie intégrante d'une réalité sociale empirique que l'on ne peut ignorer et qui doit être considérée » (Oiry, 2014, 53). Il s'agit donc de dépasser les dichotomies « eux » et « nous », afin de mettre en lumière les processus, interactions et configurations qui ont lieu de manière non-homogène au sein des différents groupes concernés.

Un certain nombre d'études sur le tourisme tendent alors à s'intéresser aux sociétés d'accueil, allant jusqu'à considérer le tourisme comme un moyen pour elles de redéfinir et réaffirmer leurs identités. Sacareau (2007) met ainsi en avant « la capacité des sociétés locales non seulement à se protéger du tourisme mais aussi à s'en saisir pour faire connaître sur la scène internationale les injustices dont elles sont victimes » (Oiry, 2014, 29). Picard (2010), dans son étude sur le tourisme à Bali, conclut que le tourisme n'a ni pollué, ni provoqué la renaissance, ni contribué à préserver la

culture balinaise, mais qu'il a sensibilisé les balinais.e.s à cette dernière, suscitant un mouvement introspectif. Il invite ainsi à s'intéresser au tourisme comme un élément parmi d'autres participant aux processus de changement d'une société, « plutôt que de cultiver l'illusion que ses soi-disant impacts » pourraient être isolés et circonscrits » (*Ibid.* :16).

Le champ de l'anthropologie du développement, et notamment le concept « d'arène », développé par De Sardan (1995), aident également à approfondir la compréhension des interactions, stratégies et conflits internes aux sociétés d'accueil qui font l'objet de projets de développement. L'auteur revendique une anthropologie tournée vers l'analyse des « interactions », ou de « l'enchevêtrement des logiques sociales ». De Sardan (1995) introduit ainsi dans le champ de l'anthropologie du développement des termes tels que « confrontation, négociation, rejet, détournement, accommodation, subversion, rapports de force, compromis ou transactions » (62), qu'il considère absents de l'anthropologie classique, lui reprochant de rester dans un paradigme qui enfermerait les acteur.ice.s dans des groupes structurés et réducteurs. Il plaide ainsi pour une anthropologie qui « met en valeur simultanément les contraintes externes et l'autonomie ou les capacités d'initiative (ou de résistance) des individus et des groupes locaux ».

Au regard de cette évolution, partant de l'analyse des structures à celle de la marge des individus, il s'agit, comme Dumoulin et Demanget (2010, 17) mettent en garde, de ne pas « passer de l'archétype du tout passivité menant à la destruction culturelle, au tout résistance et tout stratégie, négligeant alors les contraintes structurelles inégalitaires ». C'est également ce que dénonce Marie dit Chirot (2018, 7), notant que « si la vision macrosociologique du tourisme tendait à évacuer les jeux d'acteurs et l'individu, les travaux marqués par l'influence du tournant culturel ont au contraire tendance à éluder le rôle des structures pour insister sur les logiques microsociologiques ». Ce travail tend ainsi à prendre du recul concernant les deux approches, ne les considérant pas comme incompatibles.

Chapitre 3 : L'approche du terrain : un processus complexe et exigeant

3.1 Le terrain comme base de la recherche : construction d'une problématique

Ce travail est basé sur une enquête socio-anthropologique de terrain, impliquant le fait que le sujet du travail s'est dessiné et précisé au fur et à mesure du temps, en fonction des observations faites sur place. En effet, ma première idée était de travailler sur le rôle, statut et place de la femme au sein d'une communauté indigène en Amérique du Sud. Je comptais d'abord me rendre aux Chiapas, Mexique, au sein des communautés zapatistes, afin de pouvoir observer les manières de faire et de voir, les pratiques et visions développées dans ce lieu de lutte anti-capitaliste, anti-raciste et féministe.

Cette idée de recherche a été guidée par mes propres intérêts pour ces thématiques de société, dans lesquelles je m'implique de manière théorique et pratique. Cependant, trouver un stage aux Chiapas n'a pas été possible à concrétiser et j'ai dû trouver une alternative. Je me suis donc rendue dans une communauté rurale indigène Quechua au Pérou, située dans la région de Cusco, au plein cœur de "la vallée sacrée des Incas". J'ai passé un mois et demi dans cette communauté, de février à avril 2020, au sein de laquelle j'ai réalisé mon stage, ainsi que mon enquête de terrain pour ce mémoire.

Au fur et à mesure du temps passé là-bas, la thématique du tourisme s'est imposée à moi, observant régulièrement les contacts entre les visiteurs et les membres de Huilloc, et étant moi-même dans une position de visiteuse. Mon stage au sein de l'association des Inkas Vivientes impliquait également de m'intéresser au thème du tourisme et travailler dessus. Observant à quel point le tourisme était porteur d'espoir et d'enthousiasme pour beaucoup de membres, j'ai décidé d'investiguer cette problématique. De plus, l'étude des phénomènes liés à la globalisation et impliquant les questions d'identité et de pouvoir a toujours été d'un grand intérêt pour moi.

A partir de mes observations, j'ai donc élaboré une problématique y étant reliée. L'approche de terrain est donc à la base de ce travail. Cette dernière est une approche inductive, basée sur l'observation et la restitution la plus fidèle possible de ce que vivent les acteurs sur le terrain, à travers l'immersion dans la vie de ces derniers, pour ensuite les analyser, et les articuler avec une réalité plus large. Ainsi, selon De Sardan (1995, 12), « Une problématique initiale peut, grâce à l'observation, se modifier, se déplacer, s'élargir. L'observation n'est pas le coloriage d'un dessin préalablement tracé : c'est l'épreuve du réel auquel une curiosité préprogrammée est soumise. Toute la compétence du chercheur de terrain est de pouvoir observer ce à quoi il n'était pas préparé (alors que l'on sait combien forte est la propension ordinaire à ne découvrir que ce à quoi l'on s'attend) et d'être en mesure de produire les données qui l'obligeront à modifier ses propres hypothèses ».

L'approche de terrain doit aussi se baser sur un mouvement itératif constant, durant lequel le ou la chercheur.euse doit réviser ses analyses en fonction de ses nouvelles observations. Le processus de va et vient constant est caractéristique de l'enquête de terrain, qui ne se déroule pas de manière linéaire, mais avance en fonction des possibilités et opportunités qui émergent sur le terrain. De Sardan (1995, 61) explique, « C'est que ses interlocuteurs ne sont pas choisis à l'avance par une méthode de tri (statistique, aléatoire), mais ils prennent place selon un compromis permanent entre les plans du/de la chercheur.euse, les disponibilités de ses interlocuteurs, les opportunités qui se présentent, les filières de parenté ou d'amitié déjà constituées, et quelques autres variables ». De plus, l'itération consiste en un va et vient entre la problématique et les données qui participent chacune à la modification l'une de l'autre. Lejeune (2014, 22) parle ainsi de l'itération comme du fait que « problématisation, collecte et analyse ne se succèdent donc pas comme des phases séparées, mais s'enrichissent mutuellement ».

Cette recherche est basée sur une étude de cas. Il s'agit en effet d'étudier le phénomène touristique dans la communauté Quechua de Huilloc, s'intéressant à tous les acteurs.

impliqué.e.s dans ce dernier. L'étude de cas est définie par Yin (1984, 13) comme « une enquête empirique qui étudie un phénomène contemporain dans son contexte de vie réelle, en particulier lorsque les frontières entre le phénomène et le contexte ne sont pas clairement évidentes ». De plus, elle est nécessaire « lorsqu'il n'est pas possible de manipuler le comportement des personnes investies dans l'étude, et que le contexte dans lequel le phénomène se produit est pertinent pour son étude » (1984, 15). Une étude de cas par conséquent a pour objectif d'observer et d'analyser une problématique spécifique dans son contexte spécifique.

Dans ce sens, les études de cas permettent de mener à des analyses plus réalistes et concrètes, qui, si les conclusions ne peuvent être généralisées et étendues, autorisent une plus grande fiabilité dans la recherche. Il s'agit, dans ce travail, d'une étude de cas qualifiée « d'exploratoire », signifiant que « la situation étudiée n'a pas pour objectif d'avoir de résultats clairs, précis et uniques » (Yin, 2003, 97). Lors de son étude, le ou la chercheur.euse doit ainsi « s'assurer que les données convergent pour tenter de comprendre le cas dans son ensemble, et non les différentes parties du cas ou les facteurs contributifs qui influencent ce dernier » (Baxter et Jack, 2008, 555).

3.2 Les difficultés et les limites du terrain

3.2.1 Quechua et Espagnol : de la difficulté d'interagir avec les membres de la communauté

Comme déjà mentionné, les membres de la communauté de Huilloc ont comme première langue le Quechua. La plupart des hommes et des jeunes de moins de 25 ans de la communauté parlent également l'espagnol. Ce n'est cependant pas le cas des femmes, qui pour la plupart ne le parlent pas du tout, ou en ont une connaissance très restreinte. De mon côté, l'espagnol n'est pas non plus ma langue maternelle et, si j'en ai une bonne connaissance, elle ne peut cependant être comparée à ma maîtrise du Français.

Je devais ainsi communiquer en espagnol avec les membres de la communauté, sachant que ce n'est pas la langue qu'il.elle.s pratiquent dans leur vie quotidienne. De ce fait, je suis exclue d'un bon nombre de conversations et de moments quotidiens, de par la langue que je ne comprends pas. Je ne peux pas saisir leurs discussions informelles et spontanées et passe ainsi à côté de beaucoup d'éléments qui auraient pu être utilisés pour ce travail. De plus, le fait de devoir passer à l'espagnol pour parler avec moi amène directement à un décalage entre ce qui est spontané et ce qui doit être travaillé et réfléchi. Il est fort à parier que certains éléments, explications ou impressions seront ainsi omises dû à l'usage de l'Espagnol à la place du Quechua, du fait de sa moins bonne maîtrise et de son caractère moins naturel. Dans le même sens, ma non-connaissance du Quechua m'empêche d'avoir des discussions avec une grande partie de la communauté, spécialement les femmes, qui ne

connaissent pas l'espagnol. Cela réduit ainsi mes possibilités et la diversité de contacts que j'ai, réduisant également de ce fait, ma compréhension de l'ensemble de la communauté.

Pour tenter de pallier un maximum à cette difficulté, j'ai mis en place différentes techniques. Premièrement, j'ai tenté de trouver des personnes ressources, parlant l'espagnol et le Quechua, au sein de la communauté, qui seraient disponibles et d'accord de m'accompagner lors de discussions informelles ou d'entretiens formels avec les personnes ne parlant pas l'espagnol. Leur présence permettait d'abord d'établir un lien plus facile avec la personne, et, ensuite, servait à la traduction de notre conversation. Elizabeth et Carlotta m'ont ainsi aidée à discuter avec un grand nombre de femmes, que ce soit en m'emmenant avec elles à des activités de la vie quotidienne, en se promenant avec moi dans le communauté et en profitant pour discuter avec certain.e.s membres, ou en m'accompagnant à des entretiens avec ces dernier.e.s. Il est cependant essentiel de prendre en compte que l'ajout d'un.e intermédiaire dans mes interactions avec les membres a également influé sur ces conversations, par exemple au niveau de la traduction des questions et des propos échangés.

Lorsque Carlotta ou Elizabeth n'étaient pas disponibles pour m'accompagner, j'essayais toujours de trouver un.e enfant ou une personne plus jeune dans les environs, afin qu'il.elle puisse m'aider dans la discussion. La plupart du temps, des enfants étaient aux côtés de leur mère lors de ma présence et il.elle.s servaient ainsi de traducteur.ice.s pour nos discussions.

Finalement, j'ai appris quelques mots basiques de Quechua. Cela n'était évidemment pas suffisant pour pouvoir avoir une réelle discussion avec les membres, mais ça m'a cependant permis d'initier et d'avoir des contacts plus faciles avec certaines personnes. En effet, échanger avec elles quelques mots en Quechua consistait en une sorte d'accroche. Elles étaient ensuite plus aptes à vouloir continuer la discussion avec moi, et appelaient ainsi parfois d'elles-mêmes une personne pouvant servir de traducteur.ice. De plus, si ça ne menait pas toujours à une discussion, cela m'a permis également d'être conviée à certains moments ou événements, ou je pouvais alors rencontrer d'autres personnes ou observer d'autres pratiques.

3.2.2 La Covid-19, source de méfiance et d'isolement

L'apparition de la crise du Coronavirus a été un élément perturbateur pour ma présence à Huilloc. En effet, cela a, tout d'abord, réduit mon temps de séjour au sein de la communauté, étant donné que j'ai été rapatriée 3 semaines avant la fin prévue de mon stage. Ensuite, cela a impacté sur la manière dont pouvait être utilisé mon temps, alors que je me trouvais sur place. Le confinement débute au Pérou le 15 mars, d'abord annoncé pour une période de 2 semaines. Cela faisait donc un mois à peine que je me trouvais à Huilloc. Depuis plusieurs jours déjà, les habitant.e.s parlent beaucoup du Coronavirus, qui les inquiète. Dans les deux jours qui suivent, Daniel P., en charge de la gestion du tourisme au sein de l'association dans laquelle je fais mon stage, me transfère chez lui. Certaines personnes auraient émis une certaine crainte envers moi, étrangère. Ce sont en effet bien les

étranger.e.s qui ont amené le virus au Pérou. Personne ne voudrait donc m'accueillir, par crainte du virus. On me demande alors de respecter le confinement, de rester là où je loge, de ne pas me promener dans la communauté et de ne plus aller converser avec ses membres.²²

Il faut cependant se rendre compte que le confinement dans la communauté n'a rien avoir avec le confinement que l'on expérimente chez nous en Belgique. La communauté ne s'appelle pas communauté pour rien. Les gens ne peuvent tout simplement pas rester chez eux.elles, sans avoir de contacts entre eux.elles. Les hommes doivent continuer à travailler aux champs, pour pouvoir manger, travail qui s'effectue selon le principe de l' « ayni », l'échange. *Un jour mon champ, le lendemain le tien, le surlendemain le sien*. Les femmes cuisinent ensemble, pour tous les travailleurs. Autant dire que le confinement n'est pas respecté, car le mode de vie et sa perception ne le permettent pas. Mais à moi, on me demande de le respecter, ce confinement²³. Ce dernier sera évidemment prolongé, et je l'expérimenterai jusqu'à mon départ de la communauté pour retourner en Belgique, le 2 avril.

Durant cette dernière partie de mon stage, j'ai donc beaucoup moins de possibilité, et beaucoup plus de difficultés, à engager des conversations avec les membres de la communauté. Certain.e.s d'entre eux.elles ont des attitudes d'évitement par rapport à moi, d'autres refusent de me parler. Daniel P., chez qui je loge, me rappelle également régulièrement de rester à la maison ou au bureau, et d'éviter le plus possible de contacts. Cette situation a aussi un effet sur mon moral. Il était en effet déjà compliqué de mener des conversations et de m'intégrer un minimum au sein de la communauté, dû aux contrastes entre la manière de vivre et de penser des habitant.e.s de Huilloc et la mienne, à ma position d'étrangère, et à la langue. La crise du coronavirus vient s'ajouter à cette liste de difficultés.

J'ai alors beaucoup plus de mal à prendre des initiatives et à être entreprenante, me sentant véritablement comme intruse. Alors que les membres, étaient, en général, au départ indifférent.e.s à ma présence, il.elle.s sont désormais dérangé.e.s, par celle-ci. La difficulté que j'ai à communiquer avec eux et elles de manière générale, renforce cette impression, l'exacerbant peut-être. Toujours est-il que le coronavirus augmente ma sensation de perte de repères et d'isolement au sein de la communauté et que cela me décourage dans mes initiatives. De plus, les touristes ne sont évidemment plus autorisé.e.s à se rendre en visite au sein de la communauté. Je n'ai donc plus de possibilité de contacts avec les touristes, ni d'observer leurs interactions avec les membres de la communauté.

3.2.3 Immersion superficielle et adaptation de temporalité

Le temps de terrain d'un ou d'une chercheur.se devrait être assez long afin de pouvoir atteindre la saturation théorique. Cette dernière consiste en l'accumulation suffisante d'observations afin de pouvoir corroborer les analyses déjà effectuées (De Sardan, 2008). Le temps constitue en effet en une

²² Tiré de mon Rapport de Stage, 2020.

²³ Ibid.

grande limite dans la réalisation d'un travail de terrain, d'autant plus lorsqu'il s'agit d'un terrain inconnu. Le terrain plonge le ou la chercheur.se dans un mode de vie et de pensée très différent du sien, et il faut un certain temps d'adaptation afin d'arriver à y trouver certains repères. Dans mon cas, il m'a été aussi difficile de créer un contact avec les personnes m'entourant, de tisser des liens avec ceux et celles-ci, ainsi que de me sentir à peu près intégrée.

Il est évident que cela prend du temps de se familiariser avec les personnes et d'arriver à des relations de confiance ou de simplement pouvoir mener de réelles conversations en profondeur. Mon temps d'immersion sur place étant très limité, je n'ai ainsi pu avoir accès qu'à une compréhension très partielle et superficielle des phénomènes ayant cours au sein de cette communauté. Par exemple, je n'ai pas su avoir beaucoup de contacts ni interviewer des personnes de Huilloc ne participant pas au projet touristique, afin de prendre en compte leur position à ce sujet. De plus, le fait que mon temps de terrain ait été limité à une immersion exclusive et que je ne me sois pas rendue sur place à plusieurs reprises, à des périodes différentes, limite également la portée de mon analyse. En effet, il est possible que le tourisme au sein de la communauté évolue, et que d'autres éléments viennent perturber et modifier les dynamiques que j'ai moi-même observées. Cette recherche est donc seulement valable pour un instant T mais ses analyses sont susceptibles d'être invalidées si une même recherche se produisait dans le futur.

Sur mon lieu de terrain, j'ai dû m'habituer à un rythme de vie différent du mien. C'est ce que Mercure (1995) appelle « les temporalités sociales », qui se définit comme « la réalité des temps vécus par les groupes, c-à-dire la multiplicité des conduites temporelles et des représentations du temps liées à la diversité des situations sociales et des modes d'activité dans le temps ». Ce mode de vie assez lent et statique (dans le sens où le lieu de vie se confond avec le lieu de travail), en plus de l'observation participante qui produit les mêmes effets, dans le sens où « les temps de la vie ordinaire sont difficilement dissociables des moments d'étude » (Hovanessian, 2005, 14), m'ont permis de passer beaucoup de temps en compagnie des personnes, principalement des femmes, dans leur vie quotidienne. Ces dernières passent une grande partie de leur temps au tissage, à s'occuper des animaux, des enfants, ainsi qu'à cuisiner. Ainsi, je passais beaucoup de temps à avoir l'impression d'en perdre, puisque je n'étais pas en train d'interviewer quelqu'un.e sur mon objet de recherche.

Cependant, comme le mentionne Bonini (2017, 12), « le temps passé en dehors de ce que l'on pense être le cœur du travail d'enquête, et qui paraît souvent bien trop long au chercheur impatient de recueillir ses données, peut-il permettre de mieux saisir un objet d'étude en l'insérant dans un contexte plus large que celui que l'on jugeait de prime abord suffisant pour le comprendre ». De même, l'observation du contraste entre la temporalité des membres de la communauté et celle des touristes, m'a permis de mieux appréhender le phénomène.

De plus, l'élaboration d'analyses ne se limite pas au temps passé sur le terrain. Dans ce sens, la sortie de terrain, avec tout ce qu'elle peut avoir « d'émotionnel », doit également être considérée dans le processus de recherche. Debonneville (2017, 43) explique que « l'auto-analyse et l'objectivation de

ces conditions de transition permettent aux chercheur.se.s d'affiner leurs analyses et de saisir de nouvelles facettes de la réalité sociale qu'elles étudient. En ce sens, l'empreinte du terrain sur le.la chercheur.se constitue un matériau complémentaire pour étayer le travail interprétatif et guider les réflexions analytiques ».

3.3 Collecte de données et processus de triangulation

La collecte de données a été réalisée à travers l'utilisation de différentes techniques, mobilisant des sources diverses, permettant la triangulation. Cette dernière permet d'augmenter la validité, fiabilité, compréhension et objectivité de la recherche, minimisant les risques de biais, en utilisant des sources et techniques de collecte de données diverses, permettant de les « recouper » entre elles et de vérifier les informations. De Sardan (1995, 52) parle quant à lui de « triangulation complexe », lorsque le ou la chercheur.se ne s'efforce pas seulement de « recouper » ou de « vérifier » des informations pour arriver à une « version véridique », mais bien de rechercher des discours contrastés, de faire de l'hétérogénéité des propos un objet d'étude, de s'appuyer sur les variations plutôt que de vouloir les gommer ou les aplatir, en un mot de bâtir une stratégie de recherche sur la quête de différences significatives ». A travers ce processus, il s'agit de croiser les points de vue et positionnements potentiellement différents et/ou conflictuels, au regard de la problématique étudiée.

La première technique utilisée est évidemment l'observation participante. Cette technique, qui se trouve à la base de l'approche de terrain, constitue « une recherche caractérisée par une période d'interactions sociales intenses entre le chercheur et les sujets, dans le milieu de ces derniers » (Bogdan et Taylor, 1975, 198). J'ai donc vécu pendant un mois et demi chez et avec les personnes de la communauté de Huilloc, partageant mon quotidien avec eux et elles. Cette technique d'immersion m'a permis de recenser des données à partir de l'expérience et de la pratique des activités de la vie quotidienne des personnes. Ces dernières ne sont pas toujours accessibles via les entretiens car elles peuvent être considérées comme inutiles ou ne voulant pas être dévoilées pour diverses raisons. Partager et participer au quotidien des acteur.ice.s permet également de tisser certaines relations privilégiées avec certain.e.s d'entre eux.elles, d'installer un climat de confiance, ce qui facilite aussi le déroulement des entretiens ou des discussions.

Chaque jour, je notais mes observations de la journée dans un carnet y étant consacré, les décrivant et y ajoutant mes impressions. Tenir un journal de bord est essentiel dans l'enquête de terrain. Premièrement, « il permet d'enregistrer la trace d'une série d'éléments d'observation (...) indissociable de la collecte de matériau » (Lejeune, 2014, 34). Ce faisant, il assure le lien entre les données empiriques et la théorie, explicitant le processus par lequel le ou la chercheur.se est passé.e, permettant ainsi de pouvoir juger sa validité. Deuxièmement, la tenue d'un journal de bord m'a permis d'explicitier mes propres positionnements, et de faire œuvre de réflexivité. « Garder trace des déceptions et des étonnements permet d'explicitier les attentes implicites du chercheur. En aidant à

prendre conscience de ces présupposés, le compte-rendu assiste le processus de vigilance épistémologique » (Lejeune, 2014, 34). La vigilance épistémologique consiste en ce que Bourdieu (1983, 233), décrit comme le fait pour le ou la chercheur.se « d'essayer de prendre conscience de ses catégories de perception du monde social et d'essayer de produire une connaissance des instruments de connaissance à travers lesquels nous connaissons le monde social ». Le journal de bord est ainsi l'un des outils qui permettent d'aider à réaliser ce travail.

La seconde technique a été la réalisation d'entretiens enregistrés, la plupart semi-directifs et libres. Au total, 31 entretiens semi-directifs ont été réalisés. Ces entretiens concernent des personnes étant impliquées dans le tourisme à Huilloc. Il s'agit de 14 femmes de la communauté, 10 hommes, 2 jeunes vivant toujours avec leurs parents, une jeune vivant à Cusco pour ses études ainsi que de 4 personnes étant impliquées dans le projet mais ne faisant pas partie de la communauté: la directrice du service de responsabilité sociale de l'agence de voyages « LimaTours », Malena Espinoza, le coopérant Suisse, Marc, travaillant pour l'organisation des Inkas Vivientes, la responsable de projets au sein des Inkas Vivientes, Danielle, ainsi qu'un guide travaillant pour l'agence Dormitur, proposant des visites à Huilloc.

Certains entretiens ont aussi été réalisés de manière plus informelle, sans qu'ils ne soient enregistrés ou préparés. Ces entretiens permettent de réduire l'artificialité de ces premiers, qui peuvent parfois rendre mal à l'aise ou méfiantes les personnes interrogées. Selon De Sardan (1995, 32), « il s'agit de rapprocher le plus possible l'entretien d'un mode de communication reconnu dans la culture locale ». Cette forme d'entretien a été très utile lors de mon séjour à Huilloc. Je remarquais en effet souvent une différence d'attitude entre les entretiens semi-directifs et les entretiens libres. Lors de ces derniers, les personnes étaient généralement plus bavardes et à l'aise que lors des premiers, au cours desquelles elles se limitaient souvent à des réponses fermées ou brèves, parfois cherchant à acquiescer à une proposition de ma part plutôt qu'à développer leur propre réflexion et opinion. Ces conversations ont fait l'objet de retranscriptions de ma part, sur base de mes souvenirs. J'en prenais alors note le plus rapidement possible dans mon carnet.

Des questionnaires destinés aux touristes ont aussi été réalisés afin de pouvoir recenser leurs avis, impressions et positionnements par rapport à leur visite au sein de la communauté. Ces dernier.e.s ne restaient en effet souvent pas assez longtemps à Huilloc pour que j'ai le temps de leur parler ou de mener un entretien en leur compagnie. Ils pouvaient ainsi répondre au questionnaire par la suite, au moment le plus opportun pour eux. Ces questionnaires m'ont ainsi permis de compléter et modifier mes analyses, en ajoutant le point de vue des touristes, représentant un autre groupe d'acteur.rice.s impliqué.e.s dans la problématique, à ces dernières.

Finalement, une analyse de documents a été effectuée. Les documents analysés sont ainsi de deux sortes. Les premiers concernent des documents « officiels », émanant des organisations et agences impliquées dans le tourisme à Huilloc - Inkas Vivientes, Huilloc Ayllu et l'agence LimaTours - qu'ils soient destinés à un usage interne ou externe à ces organisations. Les deuxièmes sont des

documents « personnels », émanant de personnes impliquées dans le tourisme, tels que des comptes-rendus relatant des analyses et points de vue personnels. Ces derniers concernent des personnes membres de l'association des Inkas Vivientes ainsi que des touristes ayant visité la communauté et relatant leur expérience.

3.4 L'objectivité de la chercheuse : un point de vue situé`

A travers son enquête de terrain, le ou la chercheur.se se doit d'abord d'être un.e traducteur.rice, un.e interprète relatant le plus fidèlement ce qu'il.elle observe. Cependant, il est évident que les observations du ou de la chercheur.se sont traversées par son expérience propre et sont donc forcément subjectives (Godelier, 2007). Il est en effet essentiel de considérer qu'une recherche ne peut jamais être totalement objective et neutre, car elle est toujours influencée par la société d'origine et le parcours personnel du ou de la chercheur.se ainsi que par les questions qui influent sur la recherche. Selon Smeralda-Amon (2002, 45), « la connaissance ne s'élabore qu'à partir de points de vue spécifiquement particuliers. Le chercheur n'est pas toujours conscient du fait que les découpages qu'il opère dans l'objet qu'il se propose d'étudier sont largement tributaires de son système de valeurs. Il sélectionne afin d'étudier l'aspect de la réalité qui lui importe ». Dans ce sens, les inégalités sociales présentes au sein de la société induisent différents modes de connaissances et d'accès au monde, en fonction de la position de chacun.e (Quiroz, 2019).

L'apport de la *standpoint theory* a été essentiel dans la remise en question de la prétendue objectivité et neutralité de la science. Cette théorie qualifiée de « théorie des savoirs situés » en Français a été développée par des penseuses féministes, telles que Haraway, dans les années 1970. Elles dénonçaient ainsi la science comme reproductrice de l'ordre social dominant, blanc et masculin. Ainsi, « la science, puisqu'elle est à l'image de la force dominante de la société actuelle (l'homme blanc hétérosexuel), de par son organisation, son financement, etc., non seulement reconduit la structure de domination des femmes mais participe activement à la mise en place et au maintien de cette structure » (Larivée, 2013, 128).

Pour Dorlin (2008, 20), « la prétendue neutralité scientifique est une posture politique ». En effet, comme l'explique Puig de la Bellacasa (2003, 41), l'objectivité conçue dans la recherche scientifique « a permis de faire accepter comme neutres et potentiellement universels des intérêts particuliers - liés notamment aux positions de domination masculine, économique, raciale, hétérosexuelle » alors qu'elles ont été « construites à partir des points de vue d'une minorité historiquement privilégiée ».

Les théoriciennes des savoirs situés rejoignent dans ce sens celles et ceux des *post-colonial* et *subaltern studies*, qui considèrent la position objective de la science occidentale comme une « colonialité du savoir », assurant ainsi l'hégémonie d'une savoir occidental et en niant d'autres formes. L'une de leur conception commune est donc de donner plus de place et de voix aux

« opprimé.e.s », qu'il s'agisse d'oppression liée à la classe, à la race, au genre ou à d'autres formes d'oppression. Il.elle.s présumant que l'expérience de la réalité qu'ont les opprimé.e.s permet d'appréhender de manière plus complète les phénomènes sociaux, et que, de plus, l'expérience subjective de ceux.celles-ci peuvent être à la base d'une forme de connaissance objective.

Ce n'est toutefois pas pour autant qu'il faudrait renoncer à tendre vers le plus d'objectivité possible ou à toute recherche, mais il convient d'abord de reconnaître la position du ou de la scientifique ainsi que son implication dans ce qu'il.elle étudie. Selon les théoriciennes de la *standpoint theory*, il est donc essentiel de situer son point de vue, reconnaissant ainsi que l'objectivité ne peut être que partielle. Dorlin et Harding proposent ainsi de redéfinir le concept d'objectivité en le nommant « objectivité forte ». « Ce renouvellement conceptuel implique deux aspects: l'objectivité en sciences renvoie au principe selon lequel les positionnements politiques des scientifiques doivent être conscientisés et explicités, en raison de leur dimension socialement et historiquement située; les positionnements des scientifiques ne sont pas tous valables de façon égale: seuls ceux qui remplissent les critères d'une science démocratique le sont » (Dayer, 2014, 7).

Ma position en tant que « chercheuse-stagiaire » au sein de la communauté de Huilloc à pour moi été compliquée à appréhender. Je suis une femme blanche issue d'une classe sociale élevée, que ce soit en termes de capital économique, culturel ou social, selon la terminologie de Bourdieu (1979), au niveau national autant qu'international. Je m'interroge ainsi : De quelle manière ma propre interaction et immersion dans leur vie quotidienne n'a-t-elle pas reproduit et contribué à la continuité de rapports de pouvoir, à mon insu ? A quel point ma présence, comme chercheuse sur le thème du tourisme, a-t-elle pu modifier les perceptions qu'il.elle.s avaient par rapport à cette thématique ? Sachant ce que recouvre historiquement le fait d'être blanche dans un pays du Sud, anciennement colonisé, il est évident que les relations qui se sont créées entre les membres de la communauté et moi ne peuvent échapper aux rapports de pouvoir qui nous dépassent et se faire initialement sur des bases égalitaires.

Mes interactions avec les membres ont ainsi été influencées autant par la manière dont eux.elles me percevaient que moi je ne les percevais, sachant que ces perceptions sont influencées par des réalités sociales et historiques que nous ne maîtrisons pas. J'ai ainsi tenté, tout au long de mon séjour sur place ainsi que dans l'écriture de ce travail, de garder une position humble, me rattachant le plus fidèlement possible aux données recueillies sur place au travers de la méthodologie décrite en amont. Je reconnais toutefois que mes analyses sont partielles et biaisées car largement influencées par mes propres visions et positions du et dans le monde social.

Le fait d'être une femme a également été un élément ayant influé sur ma position au sein de la communauté et donc sur ma recherche. En effet, la communauté de Huilloc a une forme d'organisation extrêmement divisée en fonction du genre de ses membres. Dans ce sens, les tâches et le rôle des membres au sein de la communauté varie en fonction du genre des personnes, avec une division très claire de ces dernières. Me percevant et étant perçue femme dans la communauté, je passai donc

naturellement une grande partie de mon temps en compagnie des femmes, participant aux tâches qui leur sont attribuées. J'ai par exemple à plusieurs reprises voulu me rendre aux champs en compagnie des hommes, ce qui m'a été refusé gentiment de manière systématique. J'ai donc eu un aperçu de la vie de la communauté du point de vue de la position des femmes principalement, ayant partagé avec elles une grande partie de mon temps.

Partie 2 : L'activité touristique au sein de la communauté de Huilloc, entre structures imposées et réveil identitaire

Chapitre 4 : L'activité touristique comme facteur de domination

4.1 L'identité essentialisée : perpétuation de l'imaginaire colonial

Dans son ouvrage, « L'orientalisme », paru en 1978, Edward Saïd décrit la manière dont l'Occident s'est construite en opposition avec l'Orient. Selon l'auteur, la civilisation occidentale serait basée sur une idée du « nous » et du « eux », lui permettant de s'identifier elle-même en fonction de ce qu'elle considère comme « autre ». En effet, la culture européenne « s'est renforcée et a précisé son identité en se démarquant d'un Orient qu'elle prenait comme une forme d'elle-même, inférieure et refoulée » (1978, 114). Dans ce sens, le concept d'Orientalisme permet de définir les rapports de domination et de pouvoir qu'exerce l'Occident sur l'Orient. Les images, les discours, les savoirs et la culture ont permis à l'Occident de transmettre une certaine vision de l'Orient au sein de la société. Cette vision, en essentialisant certaines caractéristiques considérées comme orientales, a ainsi permis à l'Occident de se démarquer de cet autre primitif, barbare, sauvage et sous-développé, pour se démarquer comme lui civilisé, moderne et doué de raison.

L'Orient essentialisé comme tel, l'Occident pouvait ainsi justifier l'œuvre coloniale et sa domination sur d'autres peuples. Il serait « un héros qui sauve l'Orient de l'obscurité, de l'aliénation et de l'étrangeté » (*Ibid*). La critique faite par Saïd, concernant spécifiquement l'Orient, peut ainsi s'étendre à la domination de l'Occident sur d'autres populations. Saïd explique en effet à quel point définir certains traits caractéristiques à ceux et celles qui ne nous ressemblent pas, essentialisant ainsi leur identité, nous permet de nous conforter dans l'idée que l'on a de notre propre identité. Surtout, ce regard sur ce qui est autre est empreint de rapports de pouvoir et permet la reproduction de ces derniers.

Ainsi, le tourisme peut être considéré comme la continuation de ces rapports hérités de l'idéologie coloniale. Il est en effet « un puissant producteur d'images présentes dans les guides, les cartes postales, les brochures, les récits de voyage, les photographies. Ces imaginaires dessinent la figure orientale, exotique, authentique et traditionnelle d'une altérité radicale, celle de l'indigène » (Boukhris et Chapuis, 2016, 4). Les touristes viennent en effet à la découverte de cet « autre », qui leur paraît si lointain de eux et elles. L'imagerie coloniale et post-coloniale de « l'autre » se base sur une dichotomie qui portait cette dernière comme « bon.ne sauvage » ou « mauvais.e sauvage », en comparaison avec un.e être blanc.he « civilisé.e ». Ces deux profils pouvant sembler opposés représentent en réalité les deux faces d'une même pièce puisque l'une et l'autre permettent d'ériger le ou la sujet occidental.e au-dessus, comme supérieur.e, justifiant ainsi le système de domination profitant à ce dernier.

Le mythe du « bon sauvage » est un imaginaire fortement relayé à travers le tourisme, via les propositions de visites dans ces territoires considérés comme éloignés de notre civilisation, qui auraient conservé un mode de vie différent de celui de la modernité. Leur identité serait donc figée comme un vestige du passé à protéger, que les touristes viendraient admirer tout en les aidant, à travers leur visite. Michel (2011, 169) ainsi résume, « Le tourisme met en scène un présent factice à sa guise en figeant le passé dans les pierres et dans les mythes, en recomposant les vies des uns à partir d'images pittoresques, reconstruites ou ré-inventées, selon les envies des autres. Comment ne pas voir dans le tourisme - parfois vêtu des habits neufs de l'humanitaire - une forme pacifique de recolonisation des âmes et des lieux? ».

A Huilloc, c'est en effet cette notion d'authenticité et de traditionnel qui est mise en avant. L'identité « Inca » est ainsi soulignée, puisque c'est la raison pour laquelle les touristes viennent visiter la communauté. Cela peut être observé à travers l'analyse des images, programmes et récits proposés par les sites webs et formats papiers des organismes proposant une visite à Huilloc. On peut ainsi lire notamment « Tout le monde peut se rendre à Cusco. Très peu de gens ont la chance de vivre une expérience authentique avec les habitants (...) Malgré le passage du temps, la communauté a su garder les coutumes et traditions de ses ancêtres. L'héritage Inca reste vivant ici, et passer quelques jours avec cette communauté, c'est remonter dans l'histoire et apprendre à se connecter à la nature. S'éloigner d'un monde qui nous consume rapidement et revenir à la paix et à l'harmonie »²⁴. Ce passage illustre les imaginaires mobilisés et produits avec le tourisme: une recherche de l'authenticité perdue dans la société moderne, un passé qui se serait figé dans le temps pour rester toujours présent, un retour à la nature dans cet îlot paradisiaque qui aurait été épargné par la mondialisation brutale.

Ainsi, Michel (2011, 168), déclare, « Le tourisme est un phénomène moderne qui craint la modernité, là où il ne l'attend pas, parfois là où il ne la souhaite pas. Il est si bon d'être invincible, ne serait-ce que le temps des vacances! » La visite de Huilloc évite en effet de montrer aux touristes les

²⁴ Site internet de l'agence de voyage Limatours, 2020 : <https://www.limatours.com.pe>

possibles influences que la modernité a pu avoir sur la communauté. Les activités proposées aux touristes, dont la visite est limitée à quelques heures, sont des activités qui surprennent les visiteurs par leur authenticité et parfois même anachronisme. Cependant, si ces activités sont représentatives d'une certaine partie de la vie de la communauté, le fait d'exclusivement montrer cette dernière limite la représentation que se font les touristes de la vie à Huilloc, niant les rapports complexes entre tradition et modernité. Tradition et modernité sont effectivement couramment liés entre eux de manière opposée, comme si la tradition relevait de quelque chose de figé dans le passé alors que la modernité serait mouvante et orientée vers le futur.

Ainsi, alors que des rituels d'offrandes à la Pachamama²⁵ sont proposés aux touristes, il sera soigneusement omis de parler des croyances religieuses, pour la plupart évangélistes, au sein de la communauté. Lors de mes interviews, le sujet a été évité ou expédié à plusieurs reprises, et certain.e.s m'ont clairement expliqué qu'il.elle.s ne faisaient ces rituels que pour les touristes. Les rares touristes qui restèrent plus d'une après-midi au sein de la communauté, et avec qui j'ai eu l'occasion de parler, me firent, par exemple, part de leur étonnement quant au fait que certains possédaient des téléphones, ou lorsque je leur expliquais que les femmes utilisaient beaucoup la laine synthétique pour leur propre utilisation.

Certain.e.s des touristes, après être passé.e.s au sein de la communauté, décident de rester en lien avec cette dernière, en la soutenant matériellement et financièrement. J'ai ainsi assisté à une scène révélant à quel point l'imaginaire colonial est effectivement toujours d'actualité. Lors d'une assemblée générale de l'association des Inkas Vivientes, la discussion se porte sur la manière dont ces touristes pourraient aider la communauté. Est alors proposé d'utiliser l'argent afin de faire des achats de fournitures scolaires pour les enfants. Un autre membre propose d'utiliser l'argent afin de payer un salaire à une personne qui pourrait s'occuper de la gestion administrative de l'organisation. Est alors rétorqué l'argument suivant par Danielle, belge vivant à Cusco depuis 5 ans et travaillant de manière bénévole au sein de l'organisation des Inkas Vivientes : « C'est mieux l'école, comme ça après on enverra des photos des enfants souriants et heureux avec leurs nouveaux matériaux! Ca donne plus de joie aux touristes ». Il n'est pas rare non plus que des touristes apportent des vêtements ou achètent de la nourriture pour en donner aux enfants qui se promènent dans la communauté.

L'identité Inca essentialisée est également une manière pour l'état péruvien de justifier ses (non-)politiques envers les communautés indigènes. L'inca dévalorisé au sein de la société péruvienne est valorisé pour les yeux du ou de la touriste. L'état péruvien, tout en discriminant et dénigrant les indigènes, utilise leur identité comme marque destinée à attirer les touristes. « L'analphabétisme, la misère, l'exclusion ne sont plus considérés comme signe d'infériorité, mais comme garant d'une

²⁵ La Pachamama est considéré comme la divinité de la Terre-mère, dans la cosmologie Andine, issue de la civilisation Inca.

intégrité, d'une altérité et d'une connaissance supérieure à celle du monde civilisé » (Demanget, 2011, 219).

Cette perception enferme encore une fois les indigènes dans leur identité Inca, qui, si elle est valorisée d'une certaine manière, permet de légitimer des situations de discrimination et de pauvreté dans lesquelles il.elle.s se trouvent. En effet, la pauvreté, la misère ou l'analphabétisme seraient ici considérés comme gages d'une certaine authenticité, qui, s'ils disparaissaient, mettraient en péril l'image idéalisée de l'identité Inca à conserver. L'indien.ne du passé serait toujours là. Et si l'indien.ne est pauvre et analphabète, c'est ça qui fait de lui.elle ce qu'il.elle est: indien.ne. Protéger son identité équivaut alors, dans cette perspective, à ne pas chercher à équilibrer les rapports socio-économiques déséquilibrés qui font œuvre au sein de la société.

Par le tourisme, l'identité Inca se retrouve ainsi figée dans le passé, comme vestige de ce dernier. Les dernier.e.s « descendant.e.s des incas » sont ainsi considéré.e.s eux.elles-mêmes comme des reliques vivantes du passé du pays. Toute l'image touristique du Pérou étant construite sur ce passé glorieux de la civilisation Inca, les populations indigènes représentent ainsi l'une des attractions à voir, si le.la touriste veut pouvoir saisir l'entièreté de cette expérience dans le passé. A travers la mise en tourisme des communautés indigènes, ces populations sont ainsi traitées comme des sites archéologiques, privées de leur dimension humaine et donc de leur capacité de transformation, d'évolution et de changement. Face à ces constats, certain.e.s, tel.le.s que Loubes (2015, 92), vont même jusqu'à dire que « le tourisme est une sorte de colonialisme doux, où les tours opérateurs ont remplacé le missionnaire et le militaire »

4.2 L'identité comme marchandise et support d'intégration au marché mondialisé

4.2.1 Le développement économique comme objectif

Le développement du tourisme correspond aussi au développement de la société marchande capitaliste moderne. A travers le tourisme, les rencontres, les traditions et les savoirs-faire sont transformés en marchandises. Il ne peut en ce sens plus exister de relation « authentique » et « spontanée » puisque le tourisme consiste en réalité en un échange marchand, où l'un.e paye pour une prestation ou un service alors que l'autre délivre ce qui lui est demandé. Cependant, comme Réau et Poupeau (2007, 10) l'expliquent, « Les touristes et les professionnel.le.s du tourisme co-produisent un déni des caractéristiques marchandes des services et une relation enchantée au monde social ».

La pratique du tourisme peut ainsi être considérée comme, selon les termes de Bourdieu (1994, 46), « une construction symbolique tendant objectivement à dissimuler la vérité objective de la pratique ». La recherche de l'authenticité est ainsi condamnée à l'échec, car, malgré toutes les stratégies utilisées pour « enchanter » la rencontre touristique, cette dernière ne constitue finalement qu'un échange marchand comme les autres. L'identité et l'authenticité sont transformés en « marques » et en « produits », dans le but de faire le plus d'argent possible. Dans le contexte global

de la société capitaliste, « les groupes utilisent alors leurs caractéristiques comme autant de marchandises que l'on peut acheter et vendre (...) Il ne s'agit donc plus d'ethnicité, mais d'une expression symbolique orientée vers un but et d'une valeur d'usage dans un système englobant » (Mac Cannell, 1986, 181).

A travers le tourisme se met également en place et se consolide « l'hégémonie culturelle », concept développé par le philosophe marxiste Gramsci. Selon lui, le pouvoir se perpétue principalement grâce à la manière dont il se diffuse dans la société à travers les institutions et représentations culturelles, telles que l'école, les universités, les moyens de communication, l'art,... Plus que par la répression, le pouvoir exerce une domination sur les esprits à travers la séduction. Ainsi, les classes opprimées auraient adhéré à l'idéologie bourgeoise capitaliste et cette dernière aurait réussi à faire passer son idéologie pour une réalité naturelle. Dans ce sens, l'hégémonie serait « une construction négociée d'un consensus idéologique et politique qui associe groupes dominants et dominés » (Strinati, 1995, 165).

A travers le tourisme, c'est donc la marchandisation du monde qui se met en place, les territoires, infrastructures, traditions et rencontres aménagées et transformées pour la consommation. Dans des relations de pouvoir inégal, c'est donc la culture « dominée » ou considérée comme « faible » qui tend à s'approprier des traits de la culture dominante. Dans ce sens, comme le mentionnent Furt et Michel (2007, 114), « les relations entre tourisme et culture sont délicates car la société émettrice de touristes est une société individualiste et de consommation qui, plutôt que de conduire à une rencontre interculturelle, mène à la commercialisation culturelle ».

Pour Christin et Bourdeau (2011), le capitalisme est indissociable du tourisme. En ce sens, le tourisme est, pour les auteurs, toujours un facteur de domination, représentant l'un des nombreux bras permettant le déploiement du capitalisme, au sein du monde globalisé actuel. La pratique touristique a en effet notamment pour objectif de développer les communautés économiquement, afin qu'elles puissent mieux s'intégrer dans la société de marché mondialisée. Ainsi, comme le soulève Carpentier (2005, 54), « la pratique touristique communautaire s'inscrit dans une logique capitaliste impliquant la transformation des ressources naturelles et des traditions culturelles en biens de consommation ».

Cependant, il est essentiel de relativiser le rôle que peut jouer le tourisme pour le développement économique. D'abord, les économies basées sur le tourisme sont extrêmement dépendantes de flux extérieurs, ce qui signifie qu'elles le sont également de circonstances extérieures à leur territoire de manière exacerbée (Christin, 2015). Dans ce sens, l'exemple du COVID-19 est extrêmement pertinent. Dans la même veine, Caire et Le Masne (2007, 50) expliquent, « le la voyageur du Nord peut toujours mettre en concurrence les prestataires d'une même région, de différentes régions d'un même pays ou de différents pays aux caractéristiques comparables, conduisant à des abus de position dominante ».

De plus, l'expansion de l'offre du tourisme amène souvent à un délaissement des domaines d'activité initiaux, tels que l'agriculture vivrière, au profit de services destinés aux touristes (Duterme,

2012). C'est effectivement une inquiétude dont Pablo m'a fait part un jour, m'expliquant qu'il avait « peur que les jeunes revenant dans la communauté ne se consacrent plus qu'au tourisme et n'aillent plus s'occuper des « chacras » -les champs- alors que c'est grâce à ça que l'on se nourrit ici. Si l'on ne produit plus notre nourriture, saine et naturelle, on va être dépendants de l'argent du tourisme. Et que va-t-on faire si les touristes ne viennent plus? »

Ainsi, le tourisme se trouverait dans un paradoxe puisque son but est bien, pour les sociétés receveuses, de « se développer » en accédant à un certain mode de vie Occidental, alors que les touristes visitent ces sociétés précisément parce qu'il.elle.s estiment qu'elles n'ont pas adopté ce mode de vie. La mise en tourisme vise ainsi à une intégration dans le système monde, grâce à ce qui différencie la communauté de ce dernier. Dans ce sens, alors que les motivations des touristes sont de retrouver désespérément une authenticité perdue, les motivations des sociétés d'accueil sont de s'intégrer à un monde mondialisé et homogène. Ainsi, comme l'énonce Cazes et Courade (2004, 256), « la marchandisation de la nature, de l'espace et de la culture à laquelle participe le tourisme risque pourtant, malgré tous ses efforts, de créer à terme cette uniformisation qu'est supposé fuir le client à la recherche d'un exotisme ».

C'est effectivement l'un des paradoxes que l'on peut remarquer au sein de la communauté de Huilloc. Deux idées, pouvant paraître opposées, reviennent ainsi de manière systématique lors des conversations de la vie quotidienne ou dans les entretiens. La première est la fierté de vivre dans une communauté au sein de laquelle l'argent n'est pas considéré comme une nécessité pour vivre. La deuxième est que la motivation première à la pratique du tourisme qui est mentionnée par les membres, est économique. Les habitant.e.s veulent, surtout, gagner de l'argent.

4.2.2 L'aventure et le voyage : des produits de consommation standardisés

Les touristes se rendant à Huilloc n'y restent pour la plupart du temps qu'une demi-journée. Les plus téméraires y resteront maximum trois jours. La visite de Huilloc est ainsi généralement imbriquée dans un itinéraire agencé presque à la minute près, et constitue l'une des attractions à voir absolument, parmi toutes les autres. Aux côtés de la visite mythique du Machu Picchu ou de la montagne arc-en-ciel, il y a le passage dans une communauté « Inca authentique ». La visite de Huilloc est l'une des attractions prévues dans le pack complet standardisé, ayant pour but de rendre inoubliable la visite du Pérou. La visite du Huilloc fait ainsi souvent partie d'un « one day trip dans la vallée sacrée des Incas ».

La grande majorité des voyageur.se.s se rendant au Pérou ainsi que dans la communauté de Huilloc sont issu.e.s des sociétés Occidentales modernes. En moyenne, selon l'agence LimaTours, ces dernier.e.s restent une semaine au Pérou. Sur cette semaine, ils passent 4 jours dans la région de

Cusco, et une demi-journée à Huilloc. Ce laps de temps est généralement aussi celui passé par les client.e.s venant avec d'autres agences, d'après mes observations. Certain.e.s n'ont parfois même pas ce temps là. On peut ainsi lire, dans une des descriptions des tours proposés par une agence proposant la visite de Huilloc, « Nous passerons une heure à Ollantaytambo et ses montagnes sacrées. Nous verrons les constructions Incas (...) et nous aurons aussi l'occasion de voir la beauté des populations locales dans leurs vêtements traditionnels, entourées des montagnes sacrées »²⁶.

Aussi, voulant m'entretenir avec les touristes visitant la communauté, je me suis heurtée à leur emploi du temps pressé. Il.elle.s n'avaient en effet que quelques heures pour goûter un plat typique, participer à une activité traditionnelle (danse, tissage ou travail aux champs) et faire des achats de tissage traditionnels. C'est donc à une véritable course contre la montre que j'ai assisté un grand nombre de fois. Essayant d'aller parler aux touristes lorsqu'il.elle.s se dirigeaient vers la camionnette qui les attendait à la fin de leurs activités, ceux et celles-ci me répondaient souvent qu'il.elle.s n'avaient pas le temps de me parler, qu'il.elle.s étaient déjà en retard sur leur programme. Ainsi, alors que les agences insistent sur une expérience authentique, dans un cadre naturel, loin de la vitesse du monde moderne, l'expérience se passe pourtant dans un cadre pressé, contrôlé et planifié à la minute près, « le dépaysement ayant lieu dans des contextes structurés » (Christin, Bourdeau, 2011, 37).

L'expérience touristique devient bel et bien une marchandise comme les autres, le but étant d'en accumuler le plus possible, d'en faire le plus possible en le moins de temps possible, de combler tous les vides par des expériences merveilleuses, dont les photos et les objets souvenirs typiques en marqueront la preuve. Christin et Bourdeau (2011) parlent ainsi de « management de la vie sociale », dont le tourisme serait l'un des principaux symptômes. Le tourisme aménage les territoires, organise les aventures et contrôle les individus, à travers la vente d'expérience échappant à toute spontanéité et imprévisibilité. L'expérience doit désormais être efficace. Elle doit être divertissante, mais rester rassurante. L'expérience évasion est alors transformée en simulation, préparée, formatée et contrôlée.

Bourdeau et Berthelot (2008, 8) expliquent ainsi que le modèle touristique dominant « tend à privilégier des comportements orientés vers un activisme forcené et une surconsommation des ressources (...) Le temps libre ressemble ainsi de plus en plus à la journée de travail ». Cette tendance est révélatrice de la temporalité dominante des sociétés modernes, qui se fonde sur « le temps de l'entreprise », « dans une conception du temps qui est linéaire et cumulative (...) où l'on veut innover et planifier » (Samson, 1996, 43). Ces auteurs rejoignent ainsi également les critiques situationnistes qui voyaient dans la sacralité du temps de loisir au sein des sociétés industrielles, l'aboutissement des relations marchandes à tous les aspects de la vie.

Christin et Bourdeau (2011, 17), écrivent, « le touriste est mû par le désir vague de renouveler ses sensations grâce au mouvement dans l'espace, qui doit apporter son lot d'étrange nouveauté, à la condition que celle-ci soit inoffensive et que son expérience soit dûment bordée de coussins de

²⁶ Site internet de ValenciaTravel, 2020 : <https://www.valenciatravelcusco.com>

sécurité et de voies de détresse bien balisées ». Finalement, visiter Huilloc n'a plus rien de surprenant pour les touristes, qui savent déjà ce qu'il.elle.s vont voir et faire avant de venir dans la communauté. Le.la touriste sait à quoi s'attendre, et tout sera fait pour que le « choc » de la rencontre soit le plus atténué possible, pour que la différence soit bien celle attendue, et non une autre.

4.2.3 L'identité comme produit de consommation folklorisé et performé

Dans ce sens, la marchandisation des pratiques amène à une folklorisation des traditions et à leur dégradation. En effet, comme le mentionne Cravatte (2009, 20) « cela comporte le risque que l'apport de revenus devienne l'objectif principal de pratiques qui remplissaient une autre fonction au préalable, et qu'elles soient modifiées pour satisfaire les touristes et non plus pour remplir cette fonction initiale. Il y aurait donc un détournement du sens conféré aux pratiques culturelles, à partir du moment où la culture serait vendue « au kilo » ». C'est notamment le cas de l'artisanat au sein des sociétés receveuses, qui se transforme en un objet de vente, considéré comme souvenir pour les touristes. Dans ce sens, comme Perlès (2007, 151) l'explique « à partir du moment où la production artisanale est soumise aux exigences touristiques, elle n'est plus alors, que la fabrication de simples souvenirs, qui ne sont pas nécessairement des objets de l'artisanat traditionnel. Les touristes, réservent ces objets à des usages sans rapport avec leur fonction initiale. Ainsi, les artisans ont réagi à la demande touristique en modifiant la forme et l'exécution de ces articles pour les rapprocher du goût de la clientèle ».

Ainsi, comme Cazes et Courade (2004, 250), l'expliquent, « activité fantasmagorique, le tourisme consomme de l'imaginaire autant que de l'« évasion » car le touriste vit souvent dans une bulle climatisée, aseptisée et sécurisée (...) où beaucoup de ce qu'il voit, entend ou respire a été soigneusement élaboré en fonction de ce qu'il est et attend ! » Ces auteur.rice.s considèrent ainsi que les populations locales travestissent leur culture ou en sélectionnent quelques éléments, afin de correspondre à l'imaginaire attendu par les touristes.

Les travaux de MacCannel, professeur à l'Université de Californie, permettent d'appréhender cette vision. En effet, MacCannel développe le concept « d'authenticité mise en scène », pour analyser la rencontre entre les touristes et les sociétés locales mises en tourisme. Selon ce dernier, les touristes, sujets aliénés du monde Occidental, recherchent à travers le tourisme ce qu'il.elle.s ont perdu dans la vie moderne. Celle-ci est vue comme superficielle et aliénante, « ce qui pousse les hommes à chercher ailleurs, au travers du tourisme, des styles de vie qu'il.elle.s imaginent plus simples, plus « naturels », bref, plus « authentiques » (Cousin, 2011, 62). L'industrie touristique fait donc passer « l'avant-scène », mise en scène pour les touristes, pour « les coulisses », ou se cache la « réelle » authenticité. Cette recherche d'authenticité par l'homme moderne pousse alors les sociétés receveuses du tourisme à sélectionner et à mettre en scène les éléments qui passent pour traditionnels et authentiques aux yeux des touristes. Leur culture est donc transformée par et pour le.la touriste, en fonction de ses attentes.

C'est un élément qui est souvent répété par les membres de la communauté participant au tourisme, lorsque le choix de ce qui est montré lors des visites est abordé. « *C'est ce que les touristes aiment* » ou « *On fait ça parce que les touristes viennent pour voir ça* ». Pour certain.e.s, la motivation première de la conservation de certaines traditions est même le tourisme. C'est par exemple ce que Elizabeth m'explique, « *il faut qu'on récupère ces savoirs et traditions, pour que plus de touristes viennent nous visiter* ». Le principe n'est ainsi pas de redonner du sens et de la pratique à certaines traditions perdues, mais de les connaître afin de pouvoir en faire la démonstration. Ces dernières n'auraient donc plus de valeur d'usage ou de sens, pourtant recherchées par le touriste, mais une valeur de vente uniquement.

Ainsi, à Huilloc, l'un des principaux motifs de visite des touristes est la pratique du tissage par les femmes de la communauté. Cet artisanat est en effet très attractif pour les touristes qui y voient une pratique ancestrale qui a survécu dans le temps. De plus, il.elle.s sont admiratif.ive.s de cette pratique, qui les renvoie encore une fois à cette authenticité perdue de la société industrielle. En effet, la pratique du tissage au sein de la communauté de Huilloc est basée sur une utilité d'usage. Les femmes fabriquent ainsi les vêtements qu'elles, leurs maris et enfants portent au quotidien. C'est donc pour se vêtir et vêtir leur entourage que les femmes tissent. L'arrivée des touristes au sein de la communauté a amené d'autres manières de voir le tissage au sein de cette dernière. Celui-ci s'est ainsi transformé en un produit à vendre auprès des visiteur.se.s.

Dans le même sens, la plupart des jeunes de la communauté partent désormais étudier en ville, et peu d'entre eux.elles reviennent vivre à Huilloc par la suite. Baigné.e.s dans le tourisme, que ce soit à Huilloc ou dans la région, beaucoup d'entre eux.elles choisissent de se diriger vers des études de tourisme ou de travailler dans ce secteur. Il.elle.s voient dans leur culture une occasion de faire du business, une opportunité économique. Plusieurs d'entre eux et elles m'ont fait part de leurs souhaits de développer de manière plus large l'offre touristique dans la communauté, en construisant de véritables hôtels ou restaurants par exemple.

Ces jeunes ne sont ainsi plus attaché.e.s à leurs traditions, telles que le tissage par exemple, pour des raisons d'usage, mais parce qu'elles constituent des produits à valoriser économiquement. C'est notamment l'ambition de Carlotta, qui me proposera de reprendre avec moi certains artisanats afin d'essayer de développer un business dans mon pays avec ces produits. Elle voudrait ainsi que les tissages réalisés par les femmes soient exportés à l'étranger, afin de « *devenir riches grâce à nos traditions* », selon ses propres termes.

Si actuellement, les femmes, en plus de l'usage commercial, continuent de tisser pour des raisons d'usage quotidien, les jeunes ne vivant plus au sein de la communauté, ont adopté les pratiques vestimentaires de masse et ne font plus usage des tissages au quotidien. De plus, les vêtements dits « traditionnels », portés au quotidien par les membres de la communauté, sont source de discrimination lorsqu'ils sont portés en ville. Le risque, sur le long terme, est donc potentiellement que cet artisanat perde tout son sens d'usage originel pour ne plus se transformer qu'en un produit de

consommation à destination des touristes. Avec l'arrivée des touristes, les femmes ont également développé d'autres techniques afin de créer d'autres produits, tels que des écharpes, des sacs ou des bracelets, qui sont eux exclusivement dédiés à la vente. Mac Cannell (1986, 179) met ainsi en garde contre l'idée qu'avec l'arrivée de touristes, les villages soient détruits. Il considère plutôt que ce dernier « change de fonction », « en devenant spectacle (...) autrefois base des relations sociales dans la communauté locale, il devient un aspect intéressant des expériences divertissantes du touriste sorti de la ville ».

Chapitre 5 : L'activité touristique comme facteur de résistance

5.1 Considérer le potentiel des acteurs face aux systèmes

Il est cependant essentiel de ne pas s'arrêter à ce constat lors de l'étude du phénomène touristique, et de celui-ci dans la communauté de Huilloc. En effet, si cette critique est pertinente, elle repose plus sur une dimension macro, tendant à altérer les micro-processus pouvant avoir lieu au sein des sociétés d'accueil. Comme le mentionne De Sardan (1995, 46), il s'agit de comprendre « les marges de manœuvre qu'un tel système de contraintes laisse « malgré tout » aux acteur.rice.s dominé.e.s, ou de rendre compte des aspects complexes et imprévisibles d'une situation concrète ». Dans ce sens, il est nécessaire de considérer le tourisme comme un facteur parmi d'autres faisant partie intégrante du processus de globalisation actuel. Oiry (2014, 29), indique, « les phénomènes d'acculturation préexistent au tourisme, ils sont le signe de cultures déjà fragilisées et déjà influencées par la culture occidentale mondialisée, à travers, entre autres, les médias, l'urbanisation, l'instruction, les transferts de technologie, les migrations ».

Il s'agit aussi de considérer, encore une fois, l'identité comme un processus et non comme une essence figée qu'il s'agirait de protéger à tout prix au risque de la voir disparaître complètement. Ainsi, à travers cette recherche, il est essentiel de ne pas tomber dans les mêmes travers que ce qui est dénoncé. C'est ce que De Sardan (1995, 40) explique, lorsqu'il mentionne que, « plus sensible à la permanence et à la traditionnalité des systèmes de valeurs et des structures symboliques qu'aux conditions de leur production et reproduction, l'ethnologie classique n'a guère vu l'histoire en train de se faire que comme une menace de désagrégation du « toujours-déjà-là » ».

Ainsi, il ne s'agit pas de nier les processus de marchandisation et de folklorisation ayant lieu au sein de la communauté, et produits par le tourisme, puisque ce dernier consiste en l'un des éléments participant à la mondialisation homogénéisante en cours actuellement. Cependant, il est nécessaire de considérer également les micro-processus ayant lieu au sein de la communauté, considérant la capacité

d'action qu'ont les individus à leur échelle, malgré tout. Bourdeau et Christin (2011, 231) énonce donc, « Tout se passe donc comme si une approche de près révélait ce qu'une approche excessivement distanciée s'avère incapable de déceler, à savoir des subtiles variations interactionnelles qui pondèrent les effets de structure à l'échelle individuelle sans les remettre en cause. En somme, il faut savoir regarder comment les gens ordinaires jouent avec les cadres pour (re)donner de l'autonomie à leur pratique ».

Selon Picard (2010, 8), « la touristification d'une société la transforme de l'intérieur, en affectant l'idée qu'elle se fait d'elle-même ». L'auteur considère que les sociétés d'accueil ne sont pas des objets passifs mais « construisent des représentations de leur culture à l'intention des touristes (...) fondées à la fois sur leurs propres systèmes de références et sur leur interprétation du désir des touristes » (*Ibid* : 9). Au delà du rapport avec les touristes, certain.e.s auteur.ice.s tel.le.s que Sacareau (2007) ou Oiry (2014) montrent de quelle manière la prise de conscience d'une identité, par le tourisme, peut mener à une réappropriation de cette dernière et amener à des stratégies spécifiques de la part des communautés, liées à leur identité. Oiry (2014, 19), dans ses recherches, considère que « le tourisme peut être compris comme un espace dans lequel les acteurs « des marges » déploient des stratégies pour « faire avec » les contraintes établies (...), négocient leur légitimité à faire groupe et à être reconnus comme tel sur la scène publique ».

C'est également ce que revendique Carpentier (2015), dans sa recherche sur la communauté Shuar en Equateur. Elle développe ainsi « comment le patrimoine réinventé, considéré à la fois comme emblème culturel et comme ressource économique a contribué à (re)construire une identité culturelle au sein de la communauté » (*Ibid* : 54). Il s'agit donc ici de comprendre comment les sociétés se réapproprient et transforment des représentations de leur identité, faisant du tourisme un moyen de se forger et de revendiquer cette dernière. Il est donc essentiel de porter un autre regard sur les acteur.ice.s des communautés prenant part au tourisme, ne les considérant pas seulement comme des victimes passives subissant l'influence du tourisme, détruisant leur identité et culture.

5.2 Réappropriation et affirmation collective identitaire

5.2.1 Récupération et transmission de pratiques et traditions culturelles

Dans sa recherche sur les Shuar d'Equateur, Julie Carpentier énonce (2015, 65), « J. s'est réapproprié son identité par la mise en spectacle d'éléments culturels immatériels qu'il a su transformer pour répondre aux attentes des touristes et il transmet peu à peu ces savoirs à l'ensemble des acteurs communautaires prenant part à cette activité ». Cette observation pourrait être transposée à la communauté de Huilloc. C'est en effet ce que m'expliquent certain.e.s participant.e.s au tourisme au sein de la communauté. Selon eux.elles, la pratique touristique leur a permis de récupérer des pratiques traditionnelles qui se perdaient. Ces pratiques sont désormais présentes au sein de la communauté à

travers l'accueil des touristes, mais pas seulement. Certaines d'entre elles ont été revalorisées et sont à présent pratiquées dans le cadre personnel et/ou communautaire.

C'est notamment le cas du Carnaval. Cette fête dure une semaine au mois de février. C'est l'un des folklores les plus importants au sein de la communauté et ce dernier implique une préparation considérable de la part de tou.te.s les membres y participant. Durant cette semaine, les jeunes hommes, accompagnés par certains « initiateurs », performant une danse – la danse du Wallata- et s'arrêtent à plusieurs endroits du village, où leur sont offert nourriture et boissons. Les membres, divisés en 2 camps ; celui des hommes et celui des femmes, se livrent ensuite bataille à l'aide de poudre colorée.

Selon Daniel P., « *Nous avons observé un moindre enthousiasme pour cette fête au fur et à mesure des années, notamment à mesure que les religions prenaient de l'importance à Huilloc. Une majorité de la communauté n'y participait plus. Ensuite, la danse a été proposée comme activité touristique au sein de Huilloc Ayllu. Depuis, j'ai observé que de plus en plus de personnes se remettent à re célébrer le carnaval* ». C'est aussi ce que prétend Victor, qui explique « *Moi, avant je ne faisais plus le carnaval. Parce que à l'Eglise, on nous disait qu'on ne pouvait pas. Mais maintenant j'ai recommencé. On nous a expliqué que c'était important à conserver, cette fête, parce qu'il n'y a que ici qu'on la célèbre. Maintenant, je sais que les deux – religion et traditions- peuvent s'allier. Les traditions c'est important aussi.* »

Un autre exemple important est la pratique des offrandes à la Pachamama. Avec l'essor des religions évangélistes dès les années 80 au sein de la communauté, les rituels traditionnels de remerciement à la terre-mère, nommée Pachamama, étaient moins, ou plus du tout pratiqués par les familles de Huilloc. Il est arrivé plusieurs fois, lors de mon séjour, que j'assiste à certains rituels lors de repas, la plupart du temps lorsque des animaux venaient d'être tués pour être mangés. En profitant pour aborder le sujet avec eux.elles, certain.e.s m'ont expliqué qu'il.elle.s avaient pris conscience de l'importance de ces rituels lorsqu'il.elle.s avaient vu à quel point les touristes les valorisaient. Carlotta, qui étudie à Cusco, m'expliqua aussi que, revenant chez elle pour les vacances, chaque année, elle avait découvert que son père avait commencé à faire ces rituels qu'il ne faisait pas avant.

L'association des jeunes Inkas Vivientes organise également certaines « formations », qui permettent une certaine transmission entre les aîné.e.s de la communauté, possédant certains savoirs faire et connaissances qui se sont perdus, et les plus jeunes membres. Ainsi, dans le but de vendre des produits réalisés à partir de plantes médicinales de la région, ainsi qu'un livre les regroupant, auprès des touristes, les membres de l'association ont (ré)-appris la connaissance et l'utilisation des plantes médicinales. Feliciano, l'un des « transmetteurs » de ce savoir, se réjouit de cette initiative. Il estime que, « *au-delà du tourisme, c'est important que les jeunes connaissent les plantes. C'est comme ça qu'on se soigne ici, et c'est avec ça aussi que les femmes font leurs teintures pour nos vêtements. Maintenant, il.elle.s partent en ville, il.elle.s se concentrent sur leurs études* ». Feliciano considère que cette transmission va au-delà de celle d'une technique, mais qu'elle englobe toute une manière de faire et de voir les choses. Il profite de ces moments de formation pour rappeler que l'histoire de leur

communauté est singulière, « *qu'il.elle.s ont vécu des choses difficiles et que leur mode de vie est différent pour ces raisons* ».

Ainsi, à travers la mise en tourisme, certain.e.s jeunes ont aussi pu avoir l'occasion de se familiariser avec des pratiques qu'on ne leur avait pas transmises. A travers cette formation, les membres de la communauté se réapproprient également certaines connaissances et y trouvent une utilité plus actuelle. Ainsi, les jeunes, qui ne s'intéressaient plus à certaines pratiques et connaissances telles que l'utilisation des plantes médicinales, y trouvent désormais un sens, et s'intéressent ainsi à ces connaissances qui avaient été mises de côté. De cette manière, le tourisme permet également de diversifier les savoir-faire et techniques ainsi que leur mise en valeur, à travers leur réappropriation.

La plupart des personnes que j'ai interviewé considèrent que le tourisme leur permet de mieux conserver leur culture. C'est notamment le discours de Daniel P., qui considère que le tourisme est une motivation pour les membres de la communauté, à prendre soin de leur environnement, mais aussi à s'intéresser à leur culture et à certaines pratiques qu'il.elle.s voient valorisées auprès des touristes. « *Le tourisme nous permet de transmettre et partager notre culture* ». Il insiste sur le fait que « *les Inkas Vivientes ont été créés en partie pour ça ; revaloriser certaines pratiques qui étaient condamnées par la religion. Le tourisme permet cette revalorisation. Lorsque l'on a choisi ce qu'on allait montrer aux touristes, les membres se sont rendus compte de ce qui était important pour eux dans notre mode de vie, et ça leur a donné eux.elles-mêmes envie d'en apprendre plus sur notre héritage* ». Ainsi, comme Carpentier (2015, 67) énonce, « C'est en partie à travers l'échange touristique que la population est venue à considérer son identité, en (re)construisant et en (ré)inventant des formes de représentation culturelles basées sur des références propres, mais également sur l'interprétation des désirs des touristes ».

5.2.2 De la honte à la fierté d'être indigène

Dans ce sens, la mise en tourisme de la communauté joue un rôle important dans le processus d'identification de cette dernière. En effet, la mise en tourisme a joué un rôle majeur dans la prise de conscience d'une identité « indigène » et « communautaire ». De plus, cette prise de conscience de l'identité est positive, contrairement à ce qu'elle a pu avoir de négatif tout au long de l'histoire péruvienne et mondiale. Les membres se sont ainsi rendu.e.s compte que leur identité, culture et traditions avaient une valeur, qu'elles valaient la peine d'être conservées et qu'elles pouvaient intéresser les autres. Ainsi, d'une identité sans cesse discriminée et rabaissée tout au long de son histoire, l'identité indigène, grâce au tourisme, est désormais considérée comme importante. Dans ce cas, comme le souligne Oiry (2014, 305), « le tourisme est vu comme un moyen d'inverser le stigmate, de passer du dénigrement à la légitimité ». L'identité indigène et ses traditions sont désormais vécues comme une fierté.

« *Avant j'avais honte de mes vêtements, à chaque fois que j'allais en ville, je me faisais insulter. Maintenant j'en suis fier. Je vis dans une communauté paysanne, et il faut qu'on conserve*

notre manière de nous habiller. C'est notre identité». Daniel L. considère désormais que lui et les membres de Huilloc ont « *beaucoup à offrir aux touristes* ». « *Nous faisons nos propres cultures, avec des aliments sains et naturels. Nous vivons dans un environnement sain, sans pollution avec de l'eau qui vient de la montagne. Il faut qu'on améliore des choses ici, avoir du chauffage, des toilettes pour tout le monde. Mais on doit conserver aussi nos traditions comme nos vêtements. Moi je suis fier quand les étranger.e.s portent mes vêtements, ça veut dire qu'il.elle.s s'intéressent à notre peuple. C'est pour nos différences que les touristes viennent ici, on peut apprendre les un.e.s des autres* ».

Il m'est aussi arrivé plusieurs fois que, lorsque je voulais prendre des photos en compagnie des personnes chez qui j'avais logé, que ces dernières aillent chercher leur poncho pour les hommes, et leur manta pour les femmes, afin de les porter pour la photo. Alors que l'une d'entre elle a un jour voulu que je porte la jupe traditionnelle, je lui demandai si ça ne la dérangeait pas que les touristes veuillent porter leurs vêtements. Elle me répondit que c'était le contraire, que quand il.elle.s mettaient les vêtements, il.elle.s étaient « *comme la famille* ». En effet, au contraire des regards méprisants qu'il.elle.s reçoivent lorsqu'il.elle.s se rendent en ville, les touristes sont admiratif.ive.s et valorisent leur manière de se vêtir.

Cette « inversion du stigmaté » n'a pas été le fait d'une prise de conscience collective. Elle a plutôt été initiée par des acteur.rice.s extérieur.e.s à la communauté, et ensuite relayée par certains membres de celle-ci. Ces dernier.e.s étaient tou.te.s des jeunes ayant quitté la communauté pour aller faire des études en ville. Dans ce cas, la dimension relationnelle de la construction identitaire prend tout son sens. En effet, l'identité indigène, pour certain.e.s, s'est construite en se confrontant à l'extérieur de la communauté, et notamment en ville. Daniel P. a décidé de revenir vivre à Huilloc, après plusieurs années de vie en ville. Ayant fait des études de tourisme, il a « *vu une opportunité pour son peuple de faire de leur histoire et identité une force* ». Daniel P. insiste ainsi sur le nom de l'association « Inkas Vivientes ». Selon lui, « *Nous sommes les descendants des Incas, et nous avons des coutumes et habitudes spéciales pour ça* ». C'est aussi le cas d'Ilias, qui m'explique qu'après avoir vécu 10 ans à Cusco, il a décidé de revenir vivre chez lui car il était attaché aux valeurs de la communauté, à la vie en contact avec la nature et à la solidarité et les liens « de famille », qui lient l'ensemble des membres de la communauté.

Le regard touristique a donc aussi changé le regard que les membres de la communauté avaient sur eux.elles-mêmes. Ces dernier.e.s sont conscient.e.s des raisons pour lesquelles les touristes viennent les visiter, et il.elle.s ont appris à en tirer bénéfice. Comme l'énonce Carpentier (2015, 68), « *Aujourd'hui, les indigènes ont appris à utiliser cette image commercialisée, à défaut d'en être victimes* ». C'est en effet ce que m'expliqua un jour Daniel P.: « *Avec ce projet, je veux aider l'entièreté de mon peuple. Ce qu'on essaie de faire, c'est d'avoir aussi notre part du gâteau, de faire en sorte que nous, qui avons toujours été dénigré.e.s, on ait notre part* ».

Ainsi, comme le notent Nakhli et Berriane (2011, 120), « cette connexion au système-monde de systèmes socio-économiques et culturels locaux débouche également sur des processus de

patrimonialisation fortement marqués par cette mondialisation où le « local » est redécouvert ou reconstruit en écho à une demande étrangère ». Dans ce sens, la valorisation de certaines pratiques et traditions spécifiques à la communauté a permis à ses membres de se forger une relation positive avec leur identité, mais également de l'utiliser à leurs fins propres.

5.3 Vers une conscience politique élargie?

La réappropriation de cette identité, à l'origine stigmatisante, peut être considérée comme la première étape d'une revendication politique de reconnaissance plus large. Selon Bourdieu (1980, 69), « le stigmate produit la révolte contre le stigmate, qui commence par la revendication publique du stigmate, ainsi constitué en emblème -selon le paradigme, « black is beautiful »- et qui s'achève dans l'institutionnalisation du groupe produit par les effets économiques et sociaux de la stigmatisation ». Dans ce sens, différents auteurs ont mis en avant cette réappropriation identitaire, qu'elle soit appelée « stratégie identitaire » chez Bayart (1996) ou « essentialisme stratégique » chez Spivak (1996).

Spivak, théoricienne importante des *post-colonial* et *subaltern studies*, dans son essai « *Can the subaltern speak ?* », définit (2009, 56) « l'essentialisme stratégique » comme « l'usage tactique et délibéré de la typologie essentialiste à des fins politiques clairement visibles ». Selon elle, « il est ainsi justifié de postuler l'identité d'un groupe possédant des caractéristiques communes afin d'en promouvoir les intérêts, tout en continuant de discuter et de contester l'hégémonie de l'essence identitaire ». De cette manière, l'identité indigène, longtemps dénigrée et discriminée pourrait devenir le fer de lance de revendications politiques d'émancipation.

Castells, dans son livre, « le pouvoir de l'identité », paru en 1999, traite de l'importance de l'identité au sein de la mondialisation. Il considère que l'identité est à l'origine des nouveaux mouvements sociaux qui se produisent en réaction à la mondialisation. Il distingue ainsi trois types d'identités. Les premières sont les identités « légitimantes », qui « sont introduites par les institutions dirigeantes afin d'étendre leur pouvoir et rationaliser leur domination sur les acteurs sociaux. Elles créent une société civile à savoir un ensemble d'organisations et institutions, plus une série d'acteurs sociaux structurés et organisés reproduisant l'identité qui rationalise les sources de la domination structurelle » (369). Les identités « résistances », quant à elles « apparaissent quand des acteurs sociaux se trouvent dévalorisés ou stigmatisés par la logique dominante. Ils utilisent comme construction du sens les communautés et se barricadent en utilisant des principes contraires ou étrangers à ceux des institutions de la société » (410). Ces identités « résistances » sont susceptibles de devenir des « identités projets », qui ne sont plus basées sur une position de défense, mais de reconstruction. Dans ce sens, « les acteurs sociaux construisent une nouvelle identité qui redéfinit leur position dans la société, et se proposent de transformer l'ensemble de la structure sociale » (487).

Pour certain.e.s auteur.rice.s, le tourisme peut ainsi être à l'origine d'une prise de conscience collective et politique. Ainsi, selon MacCannell (1986, 170), « le tourisme promeut la restauration, la préservation et la re-création fictive des attributs ethniques. En d'autres termes, le tourisme agit dans le même sens, au moins en surface, que les leaders de mouvements ethniques séparatistes ». Il ajoute (183), « l'existence d'attractions ethniques met en valeur la conscience de soi et le désir d'autodétermination de la minorité ethnique, comme la nécessité de corriger le récit historique en ce qu'il sous-estime la contribution de la minorité en question : en outre le tourisme rappelle au visiteur la discrimination passée contre la minorité ». Carpentier, quant à elle, (2005, 60) considère que le tourisme « revêt un caractère éminemment politique » car « il se positionne comme un outil de revendications mais aussi d'autogestion des territoires et des ressources. Cela permet notamment aux communautés de réclamer une place à l'échelle territoriale mais aussi au sein du marché ».

Cependant, il s'agit de relativiser cette hypothèse pour le cas de la communauté de Huilloc. En effet, si la mise en tourisme a participé à la prise de conscience et de confiance de certain.e.s membres, lié à leur identité, ces dernières ne témoignent pas d'une réelle prise de conscience collective et politique pour l'ensemble des membres. D'abord, la mise en tourisme et ses bénéfices ne concerne justement pas l'ensemble des membres de la communauté et a donc été un processus « exclusif » et « excluant », d'une certaine manière. C'est en effet moins de la moitié des membres qui se trouve impliquée dans le tourisme à Huilloc. Elle a aussi d'abord été le fait d'initiateur.rice.s externes et s'est ensuite basée sur certain.e.s acteur.rice.s tel.le.s que Daniel P. et son entourage, sachant que les deux associations sont composées en majorité des mêmes membres.

Les organisations reposent sur quelques figures phares de Huilloc, qui, pour la plupart, ont vécu en ville ou ont été en contact de manière régulière avec des « étranger.e.s » dû à leur travail. Il y a ainsi un contraste important entre les identifications revendiquées par ces membres et les autres ou ceux.celles ne participant pas au tourisme. En effet, alors que les premier.e.s insistaient grandement sur l'idée d'une « identité descendant des Incas » et « identité indigène », se raccrochant à une histoire plus large, les second.e.s avaient plus tendance à s'identifier à « la communauté de Huilloc ». C'était ainsi l'un des reproches évoqués par Danielle, ma maître de stage, Belge et vivant au Pérou depuis 5 ans et travaillant bénévolement pour l'association des Inkas Vivientes. Elle considérait que les membres n'avaient pas assez conscience de l'importance de leur histoire, et qu'il.elle.s devraient se joindre à l'ensemble des autres communautés indigènes de la région, voire du pays, afin de revendiquer leurs droits.

De plus, la plupart des membres lié.e.s au projet touristique, voient d'emblée et d'abord ce dernier comme une manière de gagner de l'argent et de se développer. Dans ce sens, leurs traditions et identité sont mises au service de ce développement, plus que le contraire. Il s'agit pour eux.elles d'un moyen plus que d'une fin. Ainsi, « les acteurs locaux aspirent à la modernité plus qu'à la préservation des traditions - bien qu'il.elle.s déplorent souvent leur disparition » (Oiry, 2014, 329). Leur optique est

donc généralement de trouver leur place dans un système qui les a historiquement opprimé.e.s, et non de remettre en cause ce dernier.

Toutefois, ces références à des identités distinctes, si elles sont différentes, ne sont pas forcément exclusives entre elles. Il est évident que les membres de Huilloc s'identifient d'abord à leur territoire propre. Il est ainsi illusoire de penser qu'une prise de conscience puisse se produire en même temps et de manière égale chez l'ensemble des membres d'une communauté. Celle-ci constitue donc un processus, toujours en développement et expérimentation. La manière dont le tourisme est appréhendé peut donc évoluer en fonction de ses membres et des décisions qui sont prises à son propos. L'ambition de ses initiateur.rice.s est ainsi que ce dernier finisse par concerner et bénéficier à l'ensemble de la communauté.

De plus, l'approche développée par les Inkas Vivientes et celle de Huilloc Ayllu sont également distinctes sur certains points. Huilloc Ayllu représente la proportion la plus importante de l'accueil des touristes. Son offre est tournée vers la constitution d'un produit fixe, les activités ayant été décidées au début du projet et n'évoluant pas. Huilloc Ayllu travaille avec six agences de voyages différentes et compte augmenter ses partenariats. Ses formations sont principalement orientées dans une perspective de rentabilité et de satisfaction des clients. Elles concernent en effet par exemple l'hygiène ou la manière d'accueillir les touristes. Finalement, son organisation interne est très centralisée, puisque c'est Daniel P. qui est seul en charge du tourisme pour l'association. Le projet a ainsi été implanté sur un délai de 2 ans, dans une perspective de rentabilité et d'efficacité rapide, plus que de participation.

Les Inkas Vivientes mettent eux.elles en avant une perspective qui considère plus le tourisme comme un moyen de récupération culturelle. Le tourisme s'est ainsi imposé petit à petit au sein de l'association, et a été un facteur de motivation pour d'autres projets de récupération culturelle. L'organisation de l'association est beaucoup plus horizontale, une assemblée générale se déroulant chaque mois. Les formations offertes s'orientent vers une réappropriation des savoirs et savoirs-faire, liés notamment à la connaissance des plantes médicinales. Les Inkas Vivientes sont aussi autonomes dans la gestion du tourisme, ne passant par aucune agence ou intermédiaire externe à la communauté. Cependant, cette gestion est actuellement principalement conduite par Marc, le coopérant de Comundo, dont le contrat au sein de l'association se termine fin 2020. L'organisation repose également beaucoup sur Danielle, qui travaille bénévolement pour l'association depuis 5 ans. Il s'agit ainsi de voir si les membres auront les capacités ainsi que la volonté de continuer ce travail après le départ de Marc et si l'effort ne sera alors pas principalement porté par Danielle.

Ainsi, les manières de voir et surtout, de faire du tourisme à Huilloc sont diverses. Ce n'est pour autant pas pour cette raison qu'elles doivent s'exclure entre elles et les deux associations peuvent continuer à trouver un équilibre entre elles. Cependant, il est tout de même possible que Huilloc Ayllu prenne le dessus sur les Inkas Vivientes. D'abord, son impact économique direct est efficace et visible, alors que les Inkas Vivientes sont toujours dans un processus. Ensuite, ces dernier.e.s reposent

grandement sur Marc et Danielle et l'organisation interne de l'association implique plus de lenteur. L'orientation que prendra le tourisme, et donc peut-être ses implications identitaires, à Huilloc dépend ainsi en partie du « modèle » choisit par ses membres, entre celui de Huilloc Ayllu et celui des Inkas Vivientes. Alors que le premier risque ainsi de mener l'identité de la communauté à un pur produit de consommation, le deuxième s'attache à lui (re)donner du sens.

Partie 3 : L'arène : stratégies, rapports de pouvoir et reconfigurations identitaires

Chapitre 6 : Rapports de pouvoir internes à la communauté

6.1 De la non-homogénéité de la communauté

Il est ainsi nécessaire de ne pas considérer la communauté receveuse comme une entité homogène, dépourvue de conflits, acteur.rice.s et stratégies internes. La communauté de Huilloc ne constitue pas « un tout » consensuel mais est aussi traversée de contradictions et de divergences propres à certain.e.s individus ou groupes au sein même de la communauté. De Sardan, à travers ses recherches, insiste sur ce point. Il développe ainsi (1995, 230), « Certain.e.s croient qu'un village est une communauté unie par la tradition, cimentée par le consensus, organisée par une « vision du monde » partagée, et régie par une culture commune. La position ici adoptée est évidemment inverse : un village est une arène, traversée de conflits, où se confrontent divers « groupes stratégiques ».

C'est également ce que soutient Oiry (2014, 43) qui remet cette affirmation dans le contexte d'un développement touristique, « la « société d'accueil », est bien plus qu'un tout homogène, un système d'acteurs complexe, marqué par une stratification sociale, professionnelle (etc.) complexe, par des implications dans l'activité touristique différentes suivant les individus et les groupes, et par une vision différente du développement touristique, qui peut parfois déboucher sur des conflits ».

Nous pouvons donc ici nous baser sur un concept développé par De Sardan dans l'anthropologie du développement, qui peut néanmoins aussi être transposé dans le contexte de cette recherche. De Sardan (1995, 227) définit ainsi « l'arène » comme « un lieu où des groupes stratégiques hétérogènes s'affrontent, mus par des intérêts (matériels ou symboliques), plus ou moins compatibles, les acteurs étant tous dotés de pouvoirs relationnels plus ou moins inégalement distribués ». Il s'agit donc d'appréhender le phénomène touristique « comme une arène dans laquelle s'exercent des relations de pouvoir et de domination opérant à différentes échelles d'espace et de temps » (Marie Dit Chirot, 2017, 110).

La mise en tourisme permet donc aussi des recompositions sociales et identitaires au sein même de la communauté, composée elle-même de différents « groupes stratégiques », selon les termes de De Sardan (1995). Ainsi, comme l'explique Tizza (2012, 2), « les initiatives touristiques de certain.e.s constituent potentiellement un « capital » que peuvent exploiter les individus et les groupes correspondants pour s'auto-définir et se positionner dans le contexte social qui est le leur ». Il s'agit ainsi de reconnaître que la mise en tourisme à Huilloc ne touche pas tous les acteur.rice.s en présence de la même manière, et que certain.e.s s'emparent de cette dernière à des fins propres ou collectives, ayant ainsi un effet sur les relations sociales au sein de la communauté.

6.2 L'émergence de sous-groupes touristiques

6.2.1 Révélation et reconnaissance des femmes

Une grande part de l'intérêt touristique porté à Huilloc est basé sur la pratique du tissage. Cette activité est celle attribuée aux femmes, au sein de la communauté. Dans ce sens, cet intérêt a permis aux femmes de renforcer leur auto-considération ainsi que de se forger une nouvelle place et perception de manière collective au sein de la communauté. C'est en effet ce qui ressort de la plupart des témoignages recueillis lors de mon séjour sur place.

Les femmes se sentent d'abord, grâce au regard touristique sur leurs productions, reconnues dans leur travail. Grâce au tourisme, elles ont aussi appris à savoir ce que valaient économiquement leurs productions. Elles sont désormais de vraies vendeuses, décident de leurs prix, connaissent la valeur de ce qu'elles font. Lors de mes interviews avec les femmes, lorsque je demandais de se présenter, plusieurs d'entre elles ont ainsi répondu d'emblée, qu'elles étaient des « commerçantes d'artisanat ». Leur identité professionnelle s'est donc affirmée, et les femmes se sentent valorisées par le regard que les touristes portent sur leur travail.

Les femmes ont désormais également acquis un statut et un rôle socio-économique nouveau. En effet, elles gagnent de l'argent, et participent ainsi à la prise en charge financière de leur ménage. Grâce à cela, comme nous l'explique Carlotta, « *les femmes se font davantage respecter au sein de leur ménage, elles ont plus le droit de parole et arrivent plus à imposer leurs visions et avis, puisqu'elles ramènent aussi de l'argent* ». Le tourisme a permis aux femmes de la communauté de sortir de la sphère uniquement privée qui leur était réservée. La plupart des femmes ne travaillent en effet pas en dehors du travail domestique. « *Nous les femmes, on a beaucoup de travail. On doit laver les vêtements, cuisiner, tisser, s'occuper des enfants. Quand on fait ça tous les jours pour notre mari, il n'y a pas d'argent qui vient avec. Quand on le fait pour les touristes, alors on gagne de l'argent pour ça!* » m'explique Juana. Le travail qui anciennement n'était ainsi pas reconnu ni valorisé, s'est vu le devenir avec l'arrivée des touristes. Plusieurs femmes m'expliquent ainsi que les hommes ont commencé à porter un regard différent sur le rôle des femmes au sein de la communauté, depuis

l'arrivée des touristes. « *Comme je ramène de l'argent maintenant, il m'écoute plus !* » me lanca l'une d'entre elles.

De plus, elles jouent un rôle essentiel dans le développement et la perpétuation du tourisme au sein de la communauté, de pas leurs activités. Lorsque je payais mon logement aux familles, ce sont les femmes qui récoltaient l'argent. Alors que je tendais ma main vers Jacinto, celui-ci me rétorqua : « *Donne le à la cuisinière. C'est elle qui s'est occupée de ton accueil* ». Les membres sont ainsi bien conscient.e.s que c'est en grande partie le travail de tissage des femmes qui attire les touristes, et que c'est à elle que revient le rôle principal d'accueillir ces dernier.e.s, en cuisinant et nettoyant les lieux d'accueil notamment. Ainsi, le travail quotidien qui était réalisé par les femmes s'est vu valorisé grâce au tourisme.

A travers la mise en place du tourisme sont aussi proposées des formations. Ces dernières sont principalement suivies par les femmes de la communauté, puisque les hommes sont considérés comme ayant moins le temps, travaillant aux champs ou à leurs activités professionnelles respectives. Les femmes suivent donc des formations leur permettant de revaloriser et diversifier leur connaissances quant à leur savoirs de base. Ainsi, elles assistent à des formations de cuisine, de fabrication de produits à base de plantes médicinales, ou de couture par exemple. Les femmes, par le tourisme, ont également trouvé un intérêt dans l'apprentissage de l'espagnol. N'ayant pas été à l'école, les femmes de plus de 25 ans n'ont jamais appris l'espagnol. De plus, la plupart d'entre elles, et même celles ayant été à l'école, ne parlent pas cette langue car elles n'ont pas de contacts réguliers avec des personnes extérieures à la communauté, au contraire des hommes.

L'émergence d'une nouvelle position sociale pour les femmes au sein de la communauté a même poussé certaines à aller plus loin dans leur démarche. Ainsi, il y a peu, certaines d'entre elles ont décidé de créer une association commerciale et touristique exclusivement féminine. Vilma et Florentina font partie des initiatrices de cette idée. Elles ont toutes les deux moins de 25 ans et ont étudié en ville avant de venir se marier dans la communauté. Elles m'expliquent ainsi que « *Certaines femmes de la communauté n'étaient dans aucune association. Du coup, elles n'ont pas l'occasion de vendre leurs productions et d'aider leur mari à ramener de l'argent. Il y a plusieurs ONG qui viennent dans la communauté pour nous proposer de faire et vendre des produits. Mais on n'est pas d'accord. Elles demandent trop de travail et ne payent pas bien. Nous, on sait ce que vaut notre travail. On veut qu'il soit respecté* ». Leur but est ainsi de « *montrer à quel point le travail que nous, les femmes, nous faisons, est important* ».

C'est également elles qui sont en majorité présentes aux assemblées générales de l'organisation des Inkas Vivientes. Dans ce sens, elles ont un poids décisionnel important, puisque ce sont elles qui votent en majorité les orientations de l'association. Cependant, ce poids est à relativiser, les postes à responsabilité étant rarement pourvus par des femmes. En effet, au sein des Inkas Vivientes, les seuls postes qu'elles occupent sont ceux de secrétaire et trésorière. Depuis sa création, l'association n'a eu que des hommes pour présidents. Surtout, aux réunions auxquelles j'ai pu assister,

les femmes ne sont pas souvent présentes, prennent moins la parole ou sont distraites par leurs enfants. Au sein de Huilloc Ayllu, aucun des quatre groupes qui se relaient pour l'accueil des visiteurs n'a pour responsable une femme. Cet état de fait est justifié, autant par les hommes que par les femmes, par le fait que la plupart des femmes n'ont pas été à l'école et ne pratiquent pas l'espagnol. Elles ne se sentent ainsi pas capables de gérer ce genre de responsabilité.

Ainsi, comme énoncé par Tizza (2012, 10), « les projets touristiques renforcent la cohésion sociale à l'échelle des villages et encouragent l'émancipation des femmes. Mais ils ne peuvent pas aller contre le maintien de divers systèmes d'oppression qui ont trait à la fois au genre, au statut marital et à la classe sociale, et qui ne permettent qu'à une minorité de femmes de s'émanciper ». A Huilloc également, « le contexte de production et de commercialisation a induit une évolution des savoir-faire dans le sens d'une plus grande technicité. Si les touristes n'en ont pas conscience, ces transformations, et leur implication sur l'image des femmes, sont clairement perçues au sein des sociétés locales. Dès lors, le tourisme, tout en confortant certaines identités traditionnelles, est désormais vu par les adhérentes comme un facteur de « renaissance culturelle » » (*Ibid.*, 8).

6.2.2 Emergence et consolidation de positions privilégiées

L'ensemble de la communauté ne participe pas aux projets touristiques initiés. En effet, l'organisation des Inkas Vivientes est composée de 35 familles de la communauté. Quant à Huilloc Ayllu, ce sont 31 familles qui en sont membres. Sachant que la communauté compte au total 460 membres, sans compter les enfants, et presque 90 familles, ce sont moins de la moitié des familles membres de la communauté qui sont engagées dans le projet touristique. En effet, les familles membres des associations sont presque toutes les mêmes dans les deux organismes. Seules huit d'entre elles sont part d'une organisation et pas de l'autre. Les différentes familles en faisant partie sont aussi généralement issues des mêmes familles élargies. Ainsi, cinq familles membres vont par exemple au final venir de la même grande famille; il y aura la famille de base, la famille du frère, la famille du fils, la famille de la sœur, et la famille de la fille. Faire partie d'une des organisations touristiques peut ainsi sembler découler d'une sorte de business familial, quelques grandes familles composant l'entièreté de l'organisation.

Le fait que l'ensemble de la communauté ne fasse pas partie du projet touristique est le seul point négatif cité par Malena Espinoza de LimaTours lors de notre interview. Cependant, elle insiste sur le fait qu'il a été convenu, lors de la mise en place du projet, que, chaque année, une partie de l'argent perçu grâce au tourisme, soit mis au service de la communauté entière. Cependant, je n'ai pas eu le temps d'évaluer si cette donnée théorique était en effet mise en pratique. L'ambition de Daniel P. est également qu' « à terme, je voudrais que l'on arrive à ce que l'entièreté de la communauté fassent partie du projet touristique et en bénéficie ».

Il existe cependant certaines tensions entre ceux et celles qui pratiquent le tourisme communautaire et d'autres familles qui ne le font pas. Selon Daniel L., « certaines familles nous

regardent mal, ils sont jaloux des développements auxquels on arrive grâce au tourisme. Pourtant, l'organisation est ouverte à tous ». Cependant, je n'aurai pas l'occasion, dû notamment à mon temps limité sur place, de m'entretenir avec les membres de la communauté ne prenant pas part au tourisme, afin d'avoir leur point de vue sur cette non-implication.

Des tensions se font également sentir au sein même de l'organisation. J'ai pu observer par exemple, que certaines familles avaient accueilli un nombre démesuré de personnes par rapport à d'autres, dont le nombre est parfois presque nul. De la même manière, une famille a ainsi accueilli un groupe de touristes alors que l'autre stagiaire se trouvant à Huilloc était déjà logée au sein de cette dernière. Cela a été justifié par Daniel P. par le fait qu'il avait dû trouver une famille rapidement, le matin même où les touristes arrivaient.

Cela semble agacer certain.e.s des membres. C'est le cas de Domingo, qui me fera part de ses soupçons « *Daniel appelle toujours les mêmes personnes en premier, lorsque des touristes arrivent. C'est le premier qui décroche qui les accueillera* ». C'est aussi ce que me fera remarquer Pablo, précisant, « *Il n'y a pas de réelle tournante. Il n'y a pas de registre collectif qu'on peut suivre, en faisant chacun à son tour* ». En effet, bien que des registres aient été instaurés dans chaque famille individuellement, dans le but de faire un suivi du nombre de touristes accueillis, cela n'a pas été fait au niveau collectif. Daniel P. est ainsi la personne qui gère les tournantes pour les Inkas Vivientes.

J'ai également pu assister à des tensions concernant mon propre accueil. En effet, à plusieurs reprises, des familles ont fait part de leur dérangement quant au fait que la tournante ne se faisait pas bien, et que je restais trop longtemps dans une famille. Il avait été convenu que mon séjour devait durer 5 jours au sein de chaque famille. Cependant, je suis finalement restée de 7 à 8 jours dans chaque famille, car Daniel P. ne répondait pas, ou qu'il reportait le moment du changement. J'ai appris par après, qu'à deux reprises, des personnes l'avaient appelé afin de se plaindre du fait que je sois restée trop longtemps dans une famille.

Daniel P. est une figure importante, si ce n'est la plus importante, liée au tourisme au sein de la communauté. C'est en effet lui qui est en charge de toutes les réservations et des contacts avec les touristes et les agences. C'est donc par lui que passe le moindre arrangement entre les touristes et la communauté. Il est également le seul à recevoir un salaire fixe lié au tourisme à Huilloc. Il est en effet payé par toutes les agences travaillant avec Huilloc Ayllu, comme intermédiaire entre elles et la communauté. Au sein de Huilloc Ayllu, il est donc la personne responsable, qui gère les réservations, les activités, prévient les familles de l'arrivée de touristes, et reçoit l'argent à redistribuer à ces dernières. Au sein des Inkas Vivientes, l'adhésion est bénévole et Daniel se charge de ce travail de manière bénévole également. Cependant, son statut de personne référente pour le tourisme en fait une personne incontournable au sein de la communauté.

Ce statut se reflète d'abord au niveau économique. Daniel vit dans une maison assez moderne, comparée à celles de la communauté en général. Son sol est en dur, et non en terre, la maison est constituée d'un seul bloc avec des pièces reliées entre elles, contrairement aux maisons des autres

membres, qui sont constituées de différentes pièces auxquelles l'on ne peut accéder entre elles qu'en sortant à l'extérieur. La famille de Daniel mange à table, ce qui n'est le cas chez aucune des familles dans lesquelles je me suis rendue. Il.elle.s cuisinent au gaz, et non au feu de bois. Daniel possède aussi une machine à lessiver, une télévision, un ordinateur portable, et sa femme et lui un smartphone chacun.e.

Certains auteur.ice.s parlent de « sous-culture touristique », pour nommer un nouveau groupe lié au tourisme, au sein des sociétés, qui mobiliserait une identité collective liée au tourisme, propre à ce groupe investi dans le tourisme. Il serait cependant dans ce cas plus adéquat de ne pas parler de groupe, mais de personne individuelle, ayant saisi l'opportunité de mettre le tourisme au service d'une certaine implantation au sein même de sa communauté. De Sardan (1995) parle des courtier.e.s du monde du développement, qu'il définit comme « les porteur.euse.s sociaux locaux de projets, ceux et celles qui constituent l'interface entre les destinataires du projet et les institutions de développement, ceux et celles qui sont censé.e.s représenter la population locale, vis-à-vis des structures d'appui et de financement extérieures » (211).

Daniel P. a su trouver une opportunité, selon ses termes, de travailler tout en améliorant le cadre de vie de sa communauté. Alors qu'il ne vivait plus au sein de cette dernière, mais dans une ville à quelques dizaines de kilomètres de là, le projet touristique l'y a fait revenir. Daniel considère ainsi son travail comme « *quelque chose que je fais pour améliorer la vie des familles de ma communauté. Il faut qu'on conserve et partage notre richesse culturelle et naturelle, et cela n'a que des impacts positifs sur nos standards de vie. Quand les initiateur.rice.s du projet sont venu.e.s à Huilloc, il.elle.s cherchaient une personne référente pour pouvoir faire le lien entre la communauté et les agences de tourisme. Moi, j'ai fait des études de tourisme. C'était parfait, ça me permet de mettre à profit mes compétences, et ça, pour le bien de ma communauté* ».

De Sardan (1995, 215) identifie quatre cas de figure d'insertion des « courtier.e.s » au sein de l'arène locale: « le ou la courtier.e est un.e acteur.rice dominé.e ou marginalisé.e de l'arène politique locale. Sa fonction de courtage est au service d'une stratégie d'ascension interne » ; « le ou la courtier.e est extérieur.e et veut y prendre sa place, selon une stratégie d'implantation » ; « le ou la courtier.e est un.e acteur.rice dominant.e ou central.e (...) ». Sa fonction est au service d'une stratégie de consolidation » ; et enfin, « le ou la courtier.e entend sortir de l'arène, selon une stratégie d'ascension externe ».

La figure de Daniel P. peut se retrouver dans plusieurs de ces propositions. Daniel P. a en effet « toujours » été une figure importante au sein de la communauté de Huilloc. Il a en effet quitté la communauté pour faire des études et a ensuite travaillé en ville pendant plusieurs années, toujours en gardant un lien étroit avec son lieu d'origine, puisqu'il travaillait comme présentateur en langue Quechua pour une radio locale. Sa fonction à l'extérieur de la communauté a ainsi été source de fierté pour les autres membres qui reconnaissent volontiers « *qu'il a beaucoup fait pour notre langue et notre peuple* ». En revenant dans la communauté afin de porter le projet de Huilloc Ayllu et en

s'impliquant grandement dans celui de des Inkas Vivientes, Daniel P. a réussi à la fois à implanter et se consolider une place importante à Huilloc.

Grâce à sa fonction, Daniel P. s'assure un statut important au sein de sa communauté, et permet aussi à sa famille élargie de vivre mieux et de profiter de ce statut. Ainsi, il est assez flagrant, lorsque l'on vit un certain temps dans la communauté, de constater que le niveau de vie de la famille de Daniel est plus élevé par rapport aux autres membres. Les premier.e.s ont notamment investi récemment dans l'achat de deux mini-bus qui font le trajet depuis Ollantaytambo jusque de l'autre côté de la vallée. Florentina et Vilma, initiatrices du projet de vente des femmes ne sont autres que la femme et la nièce de Daniel. Florentina gère aussi la seule boutique de vente de laine au sein même de Huilloc, alors que les femmes avaient pour habitude de se rendre en ville pour s'en procurer. Finalement, Barbara, la sœur de Daniel, a pu ouvrir l'une des trois échoppes vendant quelques produits alimentaires et fournitures scolaires à Huilloc, et ce « grâce à Daniel ».

Chapitre 7 : Les agences touristiques : entre marché et responsabilité sociale

L'agence de voyages « LimaTours », qui est à l'origine du projet de tourisme de Huilloc Ayllu est très fière de cette initiative touristique dans la communauté de Huilloc. L'entreprise s'inscrit ainsi dans un plan de responsabilité sociale dans la région de Ollantaytambo, considérant le tourisme comme « un pilier de développement inclusif et durable, visant le renforcement de l'identité et de l'auto-estime des communautés de Ollantaytambo, et qui servirait de modèle pour les autres communautés au Pérou et dans le monde²⁷ ». Leurs objectifs sont donc de « promouvoir un développement urbain et territorial durable tout en préservant le patrimoine culturel ; positionner la destination Ollantaytambo comme une ville inca vivante qui offre des expériences uniques ; consolider le développement économique local axé sur la demande touristique ; et, promouvoir l'articulation et l'intégration des efforts publics et privés en adoptant des modèles innovants de gestion intégrée basés sur la compréhension mutuelle et la communication²⁸ ».

La responsabilité sociale des entreprises a émergé dans les années 1990, et constitue une « démarche qui se présente comme la manifestation de la prise de conscience, par les firmes, de l'impact économique, social et environnemental engendré par leurs activités » se traduisant par la mise en place de « comités d'éthique » ainsi que de « chartes d'éthique » (Maréchal, 2011, 134). Selon les termes de la Commission Européenne (2001), cela « signifie essentiellement que les entreprises

²⁷ Site internet de l'agence de voyage Limatours, 2020 : <https://www.limatours.com.pe>

²⁸ Ibid.

décident de leur propre initiatives de contribuer à améliorer la société et rendre plus propre l'environnement ».

Malena Espinoza, responsable du département « responsabilité sociale » de l'agence LimaTours, considère ainsi qu'à travers la pratique du tourisme, au sein de la société de marché, les communautés indigènes pourraient s'auto-développer économiquement. Dans ce sens, l'un des points mis en avant est l'aide qui serait apportée à la communauté via le tourisme. La pratique touristique se confondrait avec une pratique humanitaire ou solidaire. Il serait donc possible d'associer une pratique commerciale à une pratique éthique et donc de faire du tourisme dit « éthique » ou « durable ». Plus que ça, il serait possible de participer au développement d'une communauté à travers le tourisme, et donc d'avoir un impact positif sur cette dernière en la visitant.

Cette vision s'inscrit dans un contexte plus large de désinvestissement des structures publiques dans la régulation des inégalités sociales, au profit d'une perception mettant l'accent sur la responsabilité des personnes et des entreprises dans cette ambition. C'est en effet l'une des caractéristiques du paradigme néolibéral. « Cette réorganisation de l'état passe par un transfert de ses responsabilités traditionnelles propres à l'Etat Providence aux individus et institutions privées (Hache, 2007, 56). Dans cette perspective, ce développement « par le bas » basé sur l'implication des communautés et des agences privées permet un désengagement de l'état dans ses responsabilité.

Cette vision passe sous silence les rapports de pouvoir inégaux qui existent au sein de la société, ne s'attaquant ainsi pas aux structures qui les maintiennent, et considérant que les individus seraient capables de les dépasser. Le tourisme pourrait donc être considéré comme un mode de redistribution des richesses, qui se ferait par le biais des individus. Cette perspective ne questionne ainsi pas les mécanismes qui permettent un tel déséquilibre de richesses entre les touristes venant du Nord et les populations qu'il.elle.s visitent au Sud. Pourtant, comme l'énonce Hillali (2003, 22), « il serait temps de revoir les termes de l'échange établi entre pays émetteurs de touristes, riches en général, et pays récepteurs du Sud, pauvres dans leur majorité ».

Dans le cas de l'agence LimaTours, le développement de cette responsabilité sociale et de cette vision du tourisme comme moyen de développement pour les communautés locales se fait également en parallèle à d'autres offres touristiques qui elles ne prennent pas en compte cette dimension. Dans cette perspective, il s'agit de questionner en quoi cette responsabilité sociale peut réellement avoir un impact positif si elle ne constitue qu'une filière parmi d'autres d'offres touristiques.

Le discours de Malena Espinoza met ainsi en avant le rôle que peuvent jouer les touristes dans le développement de la communauté de Huilloc, tant au niveau économique que culturel. De plus, elle insiste sur le renforcement de l'autonomie de la communauté, assurant qu'il est « *essentiel que la communauté prenne en charge et participe au projet touristique, en les rendant acteurs de ce dernier. C'est pourquoi tout notre projet a été basé sur la participation des membres dans le choix des*

activités proposées, ainsi que sur leur formation dans divers domaines afin qu'ils puissent gérer de manière autonome l'accueil des touristes ».

Cependant, comme le mentionnent Girard et Schéou (2012, 13), « il s'agit pour la population de participer à des projets d'action selon le modèle du « développement communautaire » sans réellement participer à l'élaboration, voire à la révision de ce modèle ». En effet, la réelle participation des membres à la manière dont est gérée l'offre touristique de Huilloc Ayllu peut être questionnée. D'abord, les participant.e.s au projet touristique ont été sélectionné.e.s sur base, dans un premier temps, volontaire, puis, dans un deuxième temps, sur base de critères imposés par les initiateur.rice.s du projet, tels que la motivation ou la ponctualité.

De plus, finalement, les membres participant au projet touristique, après avoir décidé des activités qu'il.elle.s allaient proposer, n'ont en réalité pas de poids dans la gestion du tourisme. En effet, c'est par Daniel P. que passe l'ensemble des informations et communications entre la communauté et les agences touristiques. Ce dernier se fait ensuite le relais auprès des autres membres. Lors de mes interviews avec Daniel P. et Malena Espinoza, les deux sont resté.e.s flou.e.s quant à l'existence d'une structure qui permettrait aux membres de faire part de leurs désaccords, plaintes ou réclamations, ou même d'envisager une structure plus horizontale et participative.

Conclusion

A travers ce travail a été analysé le phénomène touristique au sein de la communauté de Huilloc, dans le but de rendre compte des dynamiques et reconfigurations identitaires et de rapports de pouvoir au sein de cette dernière, produites et influencées par le tourisme. Il s'agit ainsi de comprendre comment la population concernée par le tourisme s'empare de lui, et de quelle manière cette activité amène à des reconfigurations et transformations au sein de cette société, en constante adaptation dans un monde ultra globalisé. Ce travail s'est déroulé sur base d'une approche de terrain, le terrain ayant

duré un mois et demi, avec pour fin d'investiguer le cas de Huilloc, communauté indigène Andine Quechua.

L'analyse qui a été faite tout au long de ce travail s'est basée sur une vision constructiviste et interactionniste de l'identité, considérant cette dernière comme le produit de la société et des contacts sociaux, et étant susceptible d'évoluer en permanence. Étant attentive à l'apport des *post-colonial* et *subaltern studies*, je me suis attachée, dans ce travail, à ne pas considérer seulement le tourisme en termes d'impacts, avec d'un côté des acteur.rice.s dominant.e.s et de l'autre des acteur.rice.s soumis.es à un phénomène exogène. Il a donc s'agit d'envisager le tourisme comme un phénomène qui ne peut être séparé du contexte et de l'histoire du lieu au sein duquel il se produit, et n'étant pas séparé des autres phénomènes et dynamiques s'y produisant. La société d'accueil est considérée comme actrice, ayant une capacité d'action, de réaction et de transformation. De plus, cette dernière est envisagée en terme d'arène, constituée de différents groupes et individus stratégiques, et traversée par des conflits et rapports de pouvoir. Elle ne constitue ainsi pas un tout homogène.

Ainsi, à Huilloc, le tourisme peut d'abord être perçu comme un phénomène perpétuant un imaginaire néocolonial, enfermant l'identité indigène dans celle, immuable, du bon sauvage. L'identité mise en tourisme est également transformée en produit de consommation, mis au service de l'intégration au marché mondialisé. Dans un sens, le tourisme réduit et fige ainsi l'identité des membres, la faisant correspondre à ce qui est attendu de l'extérieur, s'alignant sur la demande du marché. Dans le même temps, le tourisme, se basant sur la conservation de l'identité indigène et de ses manifestations culturelles, a permis une (ré)appropriation, (ré)interprétation et (re)transmission de ces dernières, alors même que d'autres phénomènes menaient à leur déclin. La valorisation de l'identité à travers le tourisme a ainsi amené à une prise de conscience et de confiance de la part des membres de la communauté.

De plus, la mise en tourisme a amené à des reconfigurations sociales au sein de Huilloc. Premièrement, les femmes, actrices essentielles du tourisme dans la communauté, à travers leur pratique du tissage, ont ainsi acquis un rôle social et économique reconnu qu'elles n'avaient pas auparavant. Deuxièmement, la mise en tourisme ne concernant pas l'entièreté de la communauté, cela a favorisé l'ascension de certain.e.s de ses membres. De cette manière, Daniel P., qui a su s'imposer comme référent du tourisme à Huilloc, s'est consolidé une place stratégique au sein de la communauté pour lui et sa famille, tant au niveau social qu'économique.

Finalement, l'agence de voyages LimaTours, ayant initié le tourisme à Huilloc, a su elle saisir une opportunité de marché en plus, en utilisant l'identité indigène comme produit et permettant d'étendre leur offre auprès de leur clientèle. Cette entreprise fait ainsi valoir sa marque de responsabilité sociale, révélatrice d'un paradigme se concentrant de plus en plus sur les individus et les entreprises comme acteurs de changement social, et considérant de moins en moins le rôle des institutions et structures dans ce dernier. La transformation de l'identité en produit est ainsi perçue

comme vecteur d'émancipation, et permet à l'entreprise de donner une bonne image d'elle-même sur le marché.

La mise en tourisme doit ainsi être considérée comme un processus, influençant et influencé par la société dans laquelle il se produit. Il peut ainsi être révélateur, plus qu'initiateur, de rapports de pouvoir déséquilibrés et de perspectives idéologiques. Il peut aussi être source de transformation et moteur d'action, en fonction de la manière dont les acteurs s'emparent de lui. La mise en tourisme de Huilloc est ainsi toujours en cours, et les effets, transformations et reconfigurations liées à cette dernière sont toujours en train de se produire. Elle pourrait potentiellement devenir le lieu d'une prise de conscience politique élargie, impliquant l'ensemble de la communauté, et permettant à ses membres de revendiquer et réclamer leur place au sein de la région voire de l'ensemble de la société Péruvienne. Le tourisme à Huilloc pourrait également être à la source d'un regain d'intérêt de la part des jeunes pour leur identité et traditions y étant liées, leur permettant ainsi d'envisager une conception différente de ces dernières, et faisant d'elles un outil dans la société de demain.

Cependant, cela dépendra aussi des choix qui seront faits par les membres de la communauté, dans leur manière de faire du tourisme à Huilloc. Dans ce sens, les deux modèles proposés actuellement – Huilloc Ayllu et les Inkas Vivientes - sont distincts dans leur manière de s'emparer du phénomène. Alors que l'un s'oriente plus vers une vision utilitariste de l'identité, dans une optique de développement économique rapide, l'autre s'installe dans une perspective de participation, redonnant du pouvoir à ses membres, et leur permettant de se réapproprier leur identité petit à petit pour eux-mêmes.

Il est évident que de futures investigations pourraient et devraient être entamées afin de pouvoir éventuellement vérifier ces hypothèses. Ce travail est ainsi limité de plusieurs autres manières. D'abord, ses conclusions ne concernent que la communauté de Huilloc, et sont basées sur une étude de terrain de un mois et demi, avec toutes les limites que cela implique et qui ont été développées dans la méthodologie de ce travail. Ensuite, le champ de l'analyse est également limité, là où le phénomène touristique à Huilloc pourrait aussi être analysé dans son implication dans les relations entre la communauté et l'État Péruvien par exemple, ou encore en s'intéressant à ses incidences du côté des touristes eux-mêmes.

Malgré tout, ce travail amène un apport dans l'étude du phénomène touristique, qui constitue un élément crucial de la société capitaliste mondialisée. Le tourisme s'impose en effet aujourd'hui comme un secteur en constante croissance, fondamental de l'économie mondiale, et reflète le déséquilibre sur lequel celle-ci est fondée. En effet, malgré son poids économique, sa pratique ne concerne en réalité que 10% de la population mondiale et 48% d'entre eux sont issus du continent Européen (Christin, 2020). Les enjeux du phénomène sont ainsi encore importants à comprendre, dans un monde de plus en plus inégalitaire et au sein duquel les questionnements liés à l'identité sont devenus incontournables. Le tourisme peut-il réellement devenir un levier de

développement et de rapprochement entre les peuples, et sous quelles conditions ? Est-il réellement possible de soutenir un modèle plus équilibré ?

De plus, dans le contexte actuel de la crise du Coronavirus, le modèle sur lequel est basée l'économie mondiale ainsi que le secteur du tourisme est remis en question. Le tourisme est-il alors « re-localisable » ? Pourrait-on imaginer un tourisme basé sur la conservation et la revalorisation de l'identité et culture indigène, tourné vers la population Péruvienne dans son ensemble et/ou Sud-Américaine ?

Bibliographie :

- ALBO Xavier, 2008, *Movimientos y poder indigena en Bolivia, Ecuador y Peru*, PNUD, CIPCA, La Paz.
- ALTERNATIVES SUD, 2018, *La domination touristique*, Editions Syllepses.
- AMSELLE Jean-Loup, 2010, « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 185 [URL : <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2010-5-page-96.htm> Consulté le 27 juillet 2020]
- ANDERSON Benedict, 1996, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La Découverte.
- ARELLANO Alexandra, 2013, « Tourisme et lutte contre la pauvreté, l'expérience du sud andin rural au Pérou », *Etudes caribéennes*, 24 (25) [URL : <https://journals.openedition.org/etudescaribeennes/6550> Consulté le 20 juillet 2020]
- AYMES Marc, PEQUIGNOT Stéphane, 2000, « Questions d'identité : l'apport de Fredrik Barth », *Labyrinthe*, 7 [URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/503> Consulté le 27 juillet 2020]
- BARTH Fredrick, (ed.), 1998, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Prospect Heights, Waveland Press.
- BAUER Irmgard, 2003, « Inca trail porters: The health of local tourism employees as a challenge for travel medicine », *Journal of Travel Medicine*, 10 (2) [URL: <https://doi.org/10.2310/7060.2003.31654> Consulté le 22 juillet 2020]
- BAXTER Pamela, JACK Susan, 2008, « Qualitative case study methodology: study design and implementation for novice researchers », *The qualitative report*, 13 (4), pp 544-559.
- BAYART Jean-François, 1996, *L'illusion identitaire*, Paris : Fayart.
- BERRIANE Mohamed, NAKHLI Sanaa, 2011, « En marge des grands chantiers touristiques mondialisés, l'émergence de territoires touristiques informels et leur connexion directe avec le système monde », *Revue géographique des pays méditerranéens*, 116 [URL : <https://journals.openedition.org/mediterranee/5437?lang=fr> Consulté le 15 juin 2020]
- BOGDAN Robert, TAYLOR Steven J., 1975, *Introduction to qualitative research method : a phenomenological approach to the social sciences*, New York : Wiley.
- BONINI Nathalie, 2017, « Retour et détour sur le terrain : une réflexion sur l'influence des temporalités sur les orientations de recherche », *Ancrages*, pp 1-15.
- BOUKHRIS Linda, CHAPUIS Amandine, 2016, « Circulations, espace et pouvoir – Penser le tourisme pour penser le politique », *L'espace politique*, 1 [URL : <https://journals.openedition.org/espacepolitique/3707?lang=en> Consulté le 18 avril 2020]

- BOULLOSA-JOLY Maïté, 2010, « Tourisme, patrimonialisation et politique », *Cahiers des Amériques Latines*, 65, pp105-120.
- BOS Vincent, LAVRAD-MEYER Cécile, 2015, « Néo-extractivisme minier et question sociale au Pérou », *Cahiers des Amériques Latines*, 78 [URL : <https://journals.openedition.org/cal/3501> Consulté le : 7 juin 2020]
- BOURDEAU Philippe, BERTHELOT Libéra, 2008, « La décroissance pour repenser le tourisme », *L'autre Voie*, 5, pp. 1-14.
- BOURDIEU Pierre, 1980, « L'identité et la représentation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, pp 63-72.
- BOURDIEU Pierre, 1994, L'économie des biens symboliques, in *Raisons pratiques*, Paris : Seuil.
- BOURDIEU Pierre, 1979, *La distinction*, Les éditions de Minuit.
- BRUBAKER Rogers, 2001, « Au-delà de l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139 (4) [URL : <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2001-4-page-66.htm> Consulté le 2 août 2020]
- BURNEO María Luisa, 2016, « Transformation de l'espace et privatisation des ressources communautaires au Pérou », *Cahier des Amériques Latines*, 81 [URL : <https://journals.openedition.org/cal/4273> Consulté le 5 août 2020]
- CAIRE Gilles, LE MASNE Pierre, 2007, « La mesure des effets économiques du tourisme international sur les pays de destination », *Marché et organisations*, 1 (3) [URL : <https://www.cairn.info/revue-marche-et-organisations-2007-1-page-63.html> Consulté le 10 août 2020]
- CALLIRGOS Juan Carlos, 1993, *El Racismo, la cuestión de otro (y de uno)*, Lima, Editorial Sur, Casa de Estudios del Socialismo.
- CARBONE Raffaele, 2014, réunifications imaginaires et nouvelles ethnicités : la perspective de Stuart Hall sur le postcolonial, dans GIRARDIN Cécile, WHYTE Philip (ed.), 2014, *In continuity, Conservatorism, Classicism : Reading Postcolonial Literature against the Grain ?* Rennes : Presses universitaires de Rennes, pp 227-238.
- CARPENTIER Julie, 2015, Tourisme communautaire et mise en patrimoine dans la communauté shuar de Chico-Mendez (Equateur), dans GIVRE Olivier, REGNAULT Madina (dir.), 2015, *Patrimonialisations croisées, jeux d'échelles et enjeux de développement*, Presses universitaires de Lyon, pp 53-74.
- CASTELLS Manuel, 1999, *Le pouvoir de l'identité*, Paris : Fayard.
- CAUVIN-VERNER Corinne, 2008, « Les hommes bleus du Sahara ou l'autochtonie généralisée », *Civilisations*, 57 [URL : <https://journals.openedition.org/civilisations/1109> Consulté le 14 mai 2020]
- CAZES Georges, COURADE Georges, 2004, « Les masques du tourisme », *Revue Tiers Monde*, 45 (178) [URL : <https://www.cairn.info/revue-tiers-monde-2004-2-page-247.htm> Consulté le : 12 juin 2020]

CHAPUIS Amandine, 2010, « Performances touristiques. D'une métaphore à un cadre de pensée géographique renouvelé », *Mondes du tourisme*, 2 [URL : <http://journals.openedition.org/tourisme/274> Consulté le : 10 juillet 2020]

CHARAI Zineb, 2014, Les effets du tourisme sur l'identité culturelle : le cas de la médina de Fès. Sciences de l'information et de la communication, Université Nice Sophia Antipolis.

CHRISTIN Rodolphe, BOURDEAU Philippe, 2011, *Le tourisme : émancipation ou contrôle social ?* Editions du croquant.

CHRISTIN Rodolphe, 2020, Le tourisme aurait pu être un outil d'éducation populaire, *Les Echos* [URL : <https://www.lecho.be/entreprises/tourisme/rodolphe-christin-sociologue-le-tourisme-aurait-pu-etre-un-outil-d-education-populaire/10243954.html>]

CLAUS Simon, 2017, « Stuart Hall, une pensée engagée de l'identité », *Nonfiction*, [URL : <https://www.nonfiction.fr/article-9119-stuart-hall-une-pensee-engagee-de-lidentite.htm> Consulté le: 26 juillet 2020]

COLLIGNON Béatrice, 2007, « Note sur les fondements des postcolonial studies », *EchoGéo*, 1 [URL : <https://journals.openedition.org/echogeo/2089> Consulté le : 22 juillet 2020]

COMMISSION EUROPÉENNE, 2011, COM(2011) 681final, Responsabilité sociale des entreprises : une nouvelle stratégie de l'UE pour la période 2011-2014, Bruxelles.

COSTEY Paul, 2006, « Les catégories ethniques selon F. Barth », *Tracés*, 10 [URL : <http://journals.openedition.org/traces/155> Consulté le : 25 juillet 2020]

COUSIN Saskia, 2011, « Destination authentique : le tourisme, ou la quête (e)perdue de l'authenticité », *Cahiers du musée des confluences*, 8, pp-59-66.

COUSIN Saskia, RÉAU Bertrand, 2011, « L'avènement du tourisme de masse », *Les grands dossiers des sciences humaines*, 22 [URL : <https://www.cairn.info/magazine-les-grands-dossiers-des-sciences-humaines-2011-3-page-14.htm?contenu=resume> Consulté le : 4 juin 2020]

COUSIN Saskia, 2003, L'identité au miroir du tourisme. Usages et enjeux politiques du tourisme culturel, Thèse de doctorat en sciences sociales, EHESS.

CRAVATTE Céline, 2006, « La construction de la légitimité du tourisme solidaire à la croisée de différents registres mobilisant le lien avec la « population locale », *Autrepart*, 40 [URL : <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2006-4-page-31.htm> Consulté le : 17 avril 2020]

DAYER Caroline, 2014, « Des savoirs mutants aux public'actions », *SociologieS*, [URL : <https://journals.openedition.org/sociologies/4758> Consulté le : 20 juin 2020]

DEBARBIEUX Bernard, 2012, « Tourisme, imaginaires et identités : inverser le point de vue », *Via Tourism Review*, 1 [URL : <http://journals.openedition.org/viatourism/1191> Consulté le: 25 avril 2020]

DEBONNEVILLE Julien, 2017, « La sortie du terrain à l'épreuve de l'ethnographie multi-site », *SociologieS*, [URL : <https://journals.openedition.org/sociologies/6432> Consulté le : 28 juillet 2020]

DE LA CADENA Marisol, 2004, *Indígenas mestizos, raza y cultura en el Cusco*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

DEMANGET Magali, 2011, « Aux sources d'une communauté imaginée », *Ethnologies*, 32 (2), pp199-232.

DEMANGET Magali, DUMOULIN David, 2010, « Etudier le tourisme : vers de nouveaux horizons », *Cahiers des Amériques Latines*, 65 [URL : <https://journals.openedition.org/cal/577?gathStatIcon=true&lang=es> Consulté le : 1 août 2020]

DESHAIES Denise, VINCENT Diane (dir.), 2004, *Discours et constructions identitaires : analyses interdisciplinaires*, Les Presses de l'Université de Laval.

DIEZ Alejandro, 2011, « Piccoli Emmanuelle, Les rondes paysannes. Vigilance, politique et justice dans les Andes péruviennes », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 42 (2) [URL : <http://journals.openedition.org/rsa/758> Consulté le: 16 juillet 2020]

DORÉ Emilie, SANDOVAL Carmen María, 2008, « Le racisme à la péruvienne : contradictions et ambiguïté de la notion de cholo », *L'ordinaire des Amériques*, 211 URL : <https://doi.org/10.4000/orda.2599> Consulté le : 5 août 2020]

DORLIN Elsa, 2005, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre », *Cahiers du genre*, 9 [URL : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2005-2-page-83.htm> Consulté le : 20 juin 2020]

DORLIN Elsa, 2008, « Epistémologies féministes », *Sexe, genre et sexualités*, pp 9-31.

DORMAELS Mathieu, 2012, « Expériences touristiques dans les centres historiques : les villes du Pérou inscrites au patrimoine mondial », *Téoros*, 31 (1) [URL : <https://doi.org/10.7202/1020716ar> Consulté le 7 août 2020]

DUBAR Claude, 2007, « Polyphonie et métamorphoses de la notion d'identité », *Revue française des affaires sociales*, 2 [URL : <https://www.cairn.info/revue-francaise-des-affaires-sociales-2007-2-page-9.htm> Consulté le : 28 juillet 2020]

DUFORT Francine, 1992, « La théorie des interactions symboliques et les enjeux de l'entrée massive des femmes en médecine », 5 (2), pp 57-78.

DUTERME Bernard, 2011, Mondialisation du tourisme : un festin partagé ?, in FURT J-M, MICHEL F., *Tourismes, patrimoines & mondialisations*, Paris : L'Harmattan.

DUTERME Bernard, 2012, Tourisme Nord-Sud : le marché des illusions, *Presse-toi à gauche !* <https://www.pressegauche.org/Editorial-de-Bernard-Duterme-Tourisme-Nord-Sud-le-marche-des-illusions> Consulté le : 10 août 2020]

ESTENSSORO Juan Carlos, 2001, « El simio de Dios. Los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII », *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol.30 n°3 [URL: <http://journals.openedition.org/bifea/6956> Consulté le : 26 juillet 2020]

- FIGUEROA PINEDO Jessica, ARELLANO Alexandra, TELLO-ROZAS Sonia, 2014, « Développement touristique ou reproduction sociale de la pauvreté, les leçons de Cuzco, Pérou », *Téoros*, 33 (2) [URL : <https://journals.openedition.org/teoros/2679> Consulté le : 20 juin 2020]
- FLORES ESPINOLA Artemisa, 2012, Subjectivité et connaissance : réflexions sur les épistémologies du point de vue, *Cahiers du genre*, 53 (2) [URL : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2012-2-page-99.htm> Consulté le 17 juin 2020]
- FRANCK Michel, FURT Jean-Marie, 2007, « Tourismes », *Cultures et sociétés*, 7
- GODELIER Maurice, 2010, *Au fondement des sociétés humaines*, Flammarion.
- GUHA Ranajit, 1983, *Elementary Aspects of peasant insurgency in colonial India*, Delhi: Oxford University Press.
- GROSSBERG Lawrence, Identity and cultural studies: is that all there is?, dans HALL Stuart, DU GAY Paul, 1996, *Questions of cultural identity*, SAGE publications, pp 87-107.
- GIRARD SCHÉOU, 2012, « Le tourisme solidaire communautaire à l'épreuve des illusions culturalistes et participatives. L'exemple d'une expérience au Bénin », *Mondes en développement*, 157 [URL : <https://www.cairn.info/journal-mondes-en-developpement-2012-1-page-67.htm> Consulté le : 3 août 2020]
- HACHE Emilie, 2007, « La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ? », *Raisons politiques*, 4 (28) [URL : <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2007-4-page-49.htm> Consulté le : 3 août 2020]
- HALL Stuart, Who needs Identity?, dans HALL Stuart, DU GAY Paul, 1996, *Questions of cultural identity*, SAGE publications, pp 1-17.
- HALL Stuart, 2007, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Paris, Éditions Amsterdam.
- HANCOCK Claire, 2007, « Délivrez nous de l'exotisme : quelques réflexions sur des impensés de la recherche géographique sur les Suds (et les Nord) », *Autrepart*, 41, pp 69-81.
- HAÜSLER Nicole, 2005, *Planning for Community Based Tourism*, The International Ecotourism Society.
- HAUT-COMMISSARIAT DES NATIONS-UNIES AUX DROITS DE L'HOMME, Fiche d'information n°9, Les peuples autochtones et le système de protection des droits de l'homme des Nations-Unies, 2013, Genève.
- HILLALI Mimoum, 2003, *Le tourisme international vu du Sud*, Sainte-Foy : Presses de l'université du Québec.
- HOVANESSIAN Martine, 2005, Une anthropologie des temporalités, *Journal des anthropologues*, 102 [URL : <https://journals.openedition.org/jda/1438> Consulté le: 28 juillet 2020]
- LARIVÉE Christian, 2013, « Le standpoint theory : en faveur d'une nouvelle méthode épistémologique », *Ithaque*, 13, pp 127-149.
- LE BOT Yvon, 1994, *Violence de la modernité en Amérique latine*, Paris : Karthala.

- LE COADIC, Ronan, 2007, « Faut-il jeter l'identité aux orties? », *Identités et société de Plougastel à Okinawa*, Presses Universitaires de Rennes.
- LEJEUNE Christophe, 2014, *Manuel d'analyse qualitative*, De Boeck supérieur.
- LEE VAN COTT Donna, 2005, «Building inclusive democracies: Indigenous peoples and ethnic minorities in Latin America», *Democratization*, 12 (5) [URL: <https://doi.org/10.1080/13510340500322215> Consulté le : 23 juillet 2020]
- LOUBES Jean-Paul, 2015, *Tourisme, Arme de destruction massive*, Editions du Sextant.
- MACCANNELL Dean, 1986, « Tourisme et identité culturelle », *Communications*, 43, pp 169-186.
- MARECHAL Jean-Paul, 2011, RSE : les illusions dangereuses, dans CHAVY Frédéric, POSTEL Nicolas, SOBEL Richard (dir.), 2011, *La Responsabilité sociale de l'entreprise*, Presses universitaires du Septentrion.
- MARIE DIT CHIROT Clément, 2017, Rematéraliser les études touristiques, dans GUIBERT Christophe, TAUNEY Benjamin, 2017, *Tourisme et sciences sociales. Postures de recherches, ancrages disciplinaires et épistémologiques*, L'Harmattan, pp 99-116
- MAISIN, 2016, Au Pérou, la richesse augmente aussi vite que les inégalités !, *SOSFaim* : <https://www.sosfaim.be/au-perou-la-richeesse-augmente-aussi-vite-que-les-inegalites/> Consulté le : 26 avril 2020]
- MERLE Isabelle, 2004, « Les subaltern studies, Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale », *Genèses*, 3 (56), pp 131-147.
- MICHAUD Jean, 2001, « Anthropologie, tourisme et sociétés locales au fil des textes », *Anthropologie et sociétés*, 25 (2), pp. 15-33.
- OCDE, 2018, *Tendances et politiques du tourisme de l'OCDE 2018* : <https://www.oecd.org/fr/economie/tendances-et-politiques-du-tourisme-de-l-ocde-20769636.htm> Consulté le : 4 août 2020]
- ONU, 2020, « Le coronavirus coûtera au tourisme mondial au moins 1200 milliards de dollars », *ONUInfo* : <https://news.un.org/fr/story/2020/07/1072312> Consulté le : 14 août 2020]
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, *Anthropologie et développement*, Marseille : Karthala.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain », *Enquête*, 1 [URL : <https://journals.openedition.org/enquete/263>]
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 2008, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve : Academia-Bruylant.
- ORGANISATION MONDIALE DU TRAVAIL - OIT, 2013, Comprendre la convention (n°169) relative aux peuples indigènes et tribaux, 1989, Genève.
- ORGANISATION MONDIALE DU TRAVAIL, 1989, C169 - Convention (n°169) relative aux peuples indigènes et tribaux, OIT, Genève.

OIRY Marie, 2014, Quand le tourisme recompose les identités collectives : étude de projets touristiques « alternatifs » dans les Atlas marocains, Thèse de doctorat en sciences économiques et sociales, Université de Genève.

PAJUELO TEVES Ramón, 2006, Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

PARENT Sylvie, KLEIN Juan-Luis, JOLIN Louis, 2009, « Le développement communautaire local et le tourisme communautaire : une analyse conceptuelle comparative », *Journal of communication studies*, 2 (4), pp 74-86.

PERLÈS Valérie, 2007, « L'artisan face au tourisme : un passeur d'espaces et de temps », *Espaces et sociétés*, 1-2 (128) [URL : <https://www.cairn.info/revue-espaces-et-societes-2007-1-page-201.htm> Consulté le: 15 juin 2020]

PICARD Michel, 1992, *Bali. Tourisme culturel et culture touristique*, Paris, L'Harmattan.

PICARD Michel, 2010, « L'identité balinaise à l'épreuve du tourisme », *EspacesTemps*, pp1-18.

PICCOLI Emmanuelle, 2009, « Amazonie péruvienne : le pétrole et le sang ou la sève et les hommes ? Réflexions autour des violences de Bagua et des mécanismes d'actions internationales de solidarité », *En question*, 90 URL : <http://hdl.handle.net/2078.1/96584> Consulté le : 24 juillet 2020.

PIEL Jean, 1975, *Capitalisme agraire au Pérou*, Lima : Institut français d'études andines.

PUIG DE LA BELLACASA María, 2014, « Les savoirs situés de Sandra Harding et Donna Haraway », Paris : L'Harmattan.

PUIG DE LA BALLACASA María, 2003, « Divergences solidaires », *Multitudes*, 2 (12) [URL : https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=MULT_012_0039 Consulté le : 17 juin 2020]

QUIROZ Lisell, 2019, « Le leurre de l'objectivité scientifique. Lieu d'énonciation et colonialité du savoir », *Nouveaux imaginaires*, [URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02422696> Consulté le: 20 juin 2020]

RUDOLF Léa, 2010, Les populations indiennes des Andes péruviennes et la citoyenneté : Repenser l'absence de mouvement indigène au Pérou, Mémoire en Sciences Politiques, Université de Lyon.

REAU Bertrand, POUPEAU Franck, 2007, « L'enchantement du monde touristique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5 (170) pp 4-13.

SACAREAU Isabelle, 2007, « Au pays des bons sentiments : quelques réflexions critiques à propos du tourisme solidaire », *Téoros*, 26 (3) [URL : <https://journals.openedition.org/teoros/602> Consulté le : 24 avril 2020]

SAÏD Edward, 1978, *L'orientalisme*, Pantheon Books.

SALAZAR-SOLER Carmen, 2016, « La place de l'ethnicité dans les conflits miniers socio-environnementaux dans les Andes du Pérou : XXème-XXIème siècles », *IdeAs*, 8 [URL : <http://journals.openedition.org/ideas/1785> Consulté le 25 juillet 2020]

SAMSON Julie, 1996, « Daniel Mercure, les temporalités sociales », *Aspects sociologiques*, 5 (1), pp-42-44.

SMERALDA AMON Juliette, 2002, *La racisation des relations intergroupes, ou, La problématique de la couleur : le cas de la Martinique*, Paris : L'Harmattan.

SMOUTS Marie-Claude (dir), 2007, *La situation postcoloniale : les postcolonial studies dans le débat français*, Paris : Presses de la Fondation nationale des Sciences Politiques.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, 2009, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Editions Amsterdam Multitudes.

STRINATI Dominic, 1995, *An introduction to Theories of popular culture*, Londres: Routledge.

TERRE SOLIDAIRE, 2018, Pérou : les Indiens d'Amazonie ne sont pas la priorité de l'Etat ! : <https://ccfd-terresolidaire.org/nos-publications/fdm/2018/303-mars-2018/perou-les-indiens-d-6048> Consulté le : 27 juillet 2020]

TIZZA Wafaa, 2012, « Femmes des Aït Bouguemez : des identités à l'épreuve du tourisme », *ViaTourismReview*, 2, pp 1-13.

VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2016, *Violence politique au Pérou, 1980-2000, Sentier Lumineux contre l'état et la société. Essai d'anthropologie politique et historique*, Paris, l'Harmattan.

VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2018, *Chronique de la guerre civile au Pérou, 1980-2000, Etude d'anthropologie de la violence*, Paris, L'Harmattan.

VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2018, La grâce de Fujimori : symptôme de la plus grave crise péruvienne depuis 2000, Instituto de democracia y derechos humanos de la PUCP, Lima.

VINSON, 2019, Le miracle Péruvien : Mirage éphémère ou réalité, BSI economics : <http://www.bsi-economics.org/1045-miracle-peruvien-mirage-ephemere-realite-fv> Consulté le : 13 août 2020]

VERGES Françoise, 2008, « Les transformations des post-colonial studies », *Hermès*, 2 (51) [URL : <https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2008-2-page-41.htm> Consulté le : 20 juin 2020]

WORLD TRAVEL AND TOURISM COUNCIL, 2019, Economic Impact Reports : <https://wtcc.org/Research/Economic-Impact>

YASHAR Deborah, 2005, *Contesting Citizenship in Latin America*, New York : Cambridge University Press.

YIN Robert K, 1984, *Case study research: design and methods*, SAGE Publications.

YVINEC Maud, 2018, « Des incas aux Indiens : l'idée de dégradation des peuples indigènes dans l'élaboration du discours historique national péruvien », *Lineas*, 11 [URL : <https://revues.univ-pau.fr/lineas/2987> Consulté le 23 juillet 2020]

ZIBECHI Raúl, 2006, *Mouvements indigènes: entre néolibéralisme et gouvernements de gauche*, CETRI, Louvain-La-Neuve.

Sites internet :

LimaTours [URL : <https://www.limatours.com.pe>]

Inkas Vivientes [URL : <http://inkasvivientes.org>]

Valencia travel [URL: <https://www.valenciatravelcusco.com>]

Mincetur [URL: <https://www.gob.pe/mincetur>]

Institut national de statistiques du Pérou [URL : <https://www.inei.gob.pe>]

Annexes :

Annexe 1 :

HUILLOC WHERE INKA HERITAGE COMES ALIVE



COMMUNITY-BASED RURAL TOURISM

Located near the heart of the Valley of the Incas, the Quechua community of Huilloc still maintains its ancient customs alive. The villagers are proud of their Inka heritage and are delighted to share it with visitors from all over the world. In a fast-moving world they offer hospitality based on the old unwritten laws of the community and make the visitors feel like honored guests who can experience the authentic Inka way of life.

The Huilloc community invites you to participate in one or more activities that will lead you to experience and learn about their wonderful culture. You can choose to learn ancient weaving skills, work the land using centuries-old tools, cook with local products that Mother Earth so generously provides, help with local reforestation, witness an ancient ritual, interact with kids at the local school and participate in the collective work of the community, repainting the school, the health centre, communal salon and other buildings.

There are 30 ecological houses with private bedroom and modern bathrooms, so you can stay overnight and enjoy the home-cooked organic meals offered by host families, prepared with local products harvested in ancient and sustainable ways. Your visit will not only have an impact on you, but also on the community. Your contribution will help improve the quality of local children's life and will encourage Huilloc villagers to preserve their traditions.




GETTING THERE
Rural Community of Huilloc is 106 Km from the city of Cusco.

DURATION OF TRAVEL

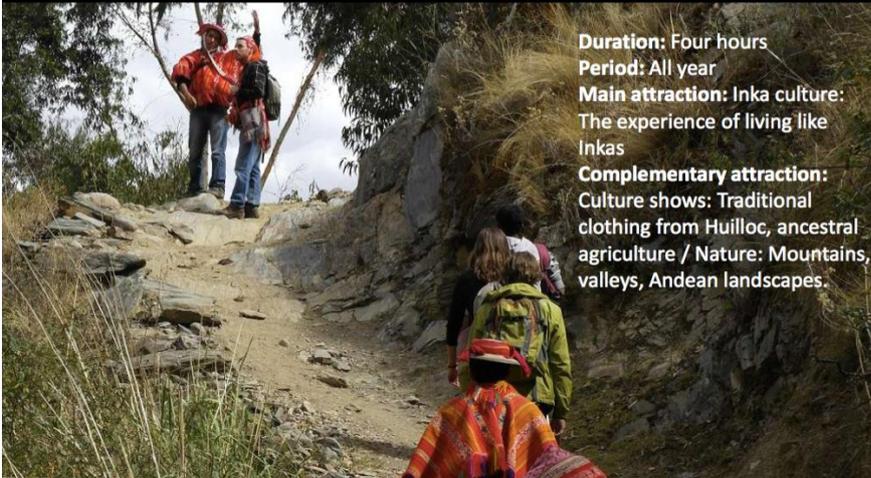
From Ollantaytambo	20 m.
From Urubamba	40 m.
From Cusco	

MORE INFO
Rural Community of Huilloc
Phone: (51) (084) 830520
Cel: (51) 987 224 559
huilochomestays@gmail.com

Prospectus de l'agence LimaTours concernant la communauté de Huilloc, 2015.

Annexe 2 :

CHASKIQ
Messenger, follow a trail to deliver a message



Duration: Four hours
Period: All year
Main attraction: Inka culture: The experience of living like Inkas
Complementary attraction: Culture shows: Traditional clothing from Huilloc, ancestral agriculture / Nature: Mountains, valleys, Andean landscapes.

Offre d'activité dans la communauté de Huilloc avec l'agence LimaTours, 2015

YANAPANAKUY
Helping each other, volunteer work



Duration: Depends on the activity
Period: All year
Main attraction: Living in the Huilloc community
Complementary attraction: Nature and landscape

Offre d'activité dans la communauté de Huilloc avec l'agence LimaTours, 2015

KUSI RUNA

Happy person, work in the field or learn to cook with a local family



Duration: Three hours

Period: All year

Main attraction: Inka culture: The experience of living like Inkas

Complementary attraction: Inka spiritual experience / Contact with Quechua speaking people / Culture shows: Traditional clothing from Huilloc / Nature: Mountains, valleys, Andean landscapes.

Offre d'activité dans la communauté de Huilloc avec l'agence LimaTours, 2015

ALLIN PACHACUY

The garment's trail, learn ancient weaving skills



Duration: Three hours

Period: All year

Main attraction: Traditional textiles

Complementary attraction: Inka spiritual experience / Contact with Quechua speaking people / Culture shows: Traditional clothing from Huilloc, Ancestral agriculture, music and traditional singing.

Offre d'activité dans la communauté de Huilloc avec l'agence LimaTours, 2015

WILLAQ UMA

Priest of the Inka Empire, witness an ancient ritual.

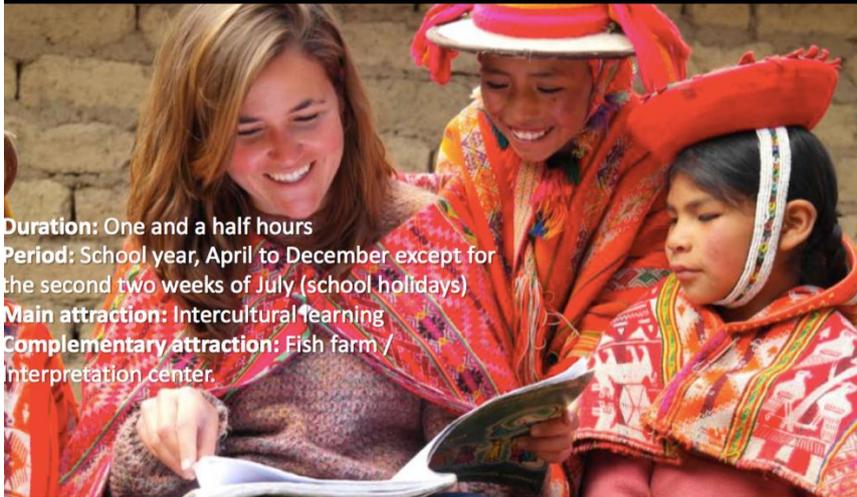


Duration: Three hours
Period: All year
Main attraction: Inka culture: The experience of living like Inkas
Complementary attraction: Nature: mountains, valleys, Andean landscapes / Culture shows: traditional clothing from Huilloc, keeping of the ancestral agriculture.

Offre d'activité dans la communauté de Huilloc avec l'agence LimaTours, 2015

YACHAYWASI

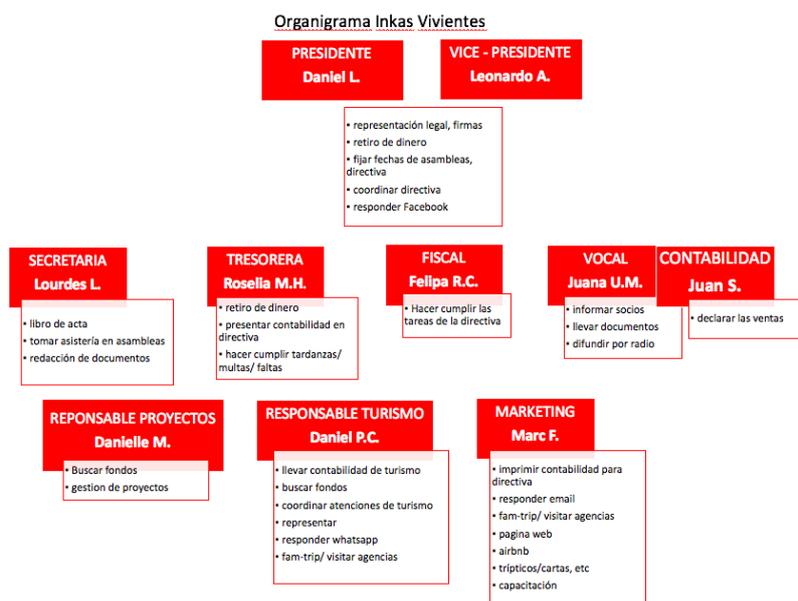
The temple of knowledge, interact with kids at the local school



Duration: One and a half hours
Period: School year, April to December except for the second two weeks of July (school holidays)
Main attraction: Intercultural learning
Complementary attraction: Fish farm / Interpretation center.

Offre d'activité dans la communauté de Huilloc avec l'agence LimaTours, 2015

Annexe 3 :



Organigramme du conseil d'administration des Inkas Vivientes, 2018.

Annexe 4 :

<p>Visitar Huilloc, Patacancha y Rumira-Sondormayo</p> <ul style="list-style-type: none"> • Rituales andinos • Vestir con ropas Inkas • Plantas medicinales • Trabajo agrícola • Aprender quechua • Incluye almuerzo 	 <p style="font-size: small; text-align: right;">1 día</p>	<p>Pumamarca y Markacocha</p> <ul style="list-style-type: none"> • Visitar los sitios arqueológicos • Plantas medicinales • Ritual con danza y música • Comer pachamanca • Juegos tradicionales de sinkuy 	 <p style="font-size: small; text-align: right;">1 día</p>		
<p>Lagunas de Challwacocha</p> <ul style="list-style-type: none"> • Visitar 7 lagunas • Animales: Alpaca, Llama, etc • Rituales andinos • Degustar productos orgánicos • Participar en trabajo de chacras 	 <p style="font-size: small; text-align: right;">1 día</p>	<p>Agricultura orgánica</p> <ul style="list-style-type: none"> • Trabajar con herramientas andinas • Proceso de siembra • Aprender sobre la producción de papas y verduras 	 <p style="font-size: small; text-align: right;">1/2 día</p>	<p>Los Inkas Vivientes, somos familias de las comunidades del distrito de Ollantaytambo. Desarrollamos el Turismo Rural Comunitario de Sanación, que expresa nuestro Buen Vivir.</p>	
<p>Aprender a tejer</p> <ul style="list-style-type: none"> • Aprender sobre tejidos • Participar en elaboración de pulseras • Proceso de teñido (con tintes naturales) 	 <p style="font-size: small; text-align: right;">1/2 día</p>	<p>Medicina Inka con plantas</p> <ul style="list-style-type: none"> • Recolección de plantas • Preparación de medicina en batán • Aplicación y función de las plantas • Frotaciones con plantas 	 <p style="font-size: small; text-align: right;">1/2 día</p>		
<p>Pinturas de murales</p> <ul style="list-style-type: none"> • Visitar murales de los artistas de todo el mundo en las comunidades Huilloc, Patacancha y Rumira-Sondormayo • Incluye almuerzo 	 <p style="font-size: small; text-align: right;">1/2 día</p>	<p>Vivir con los Inkas</p> <ul style="list-style-type: none"> • Alimentación y alojamiento en familia • Aprender sobre tejidos, agricultura, cocina y quechua en la familia • Bautizo Inka 	 <p style="font-size: small; text-align: right;">1-5 días</p>		
<p>Información El servicio se brinda a partir de la llegada a la comunidad. Cualquier información (por ejemplo sobre el transporte público) se proporciona en la oficina de Inkas Vivientes. Todas las actividades son en quechua y español. Comida vegetariana está disponible.</p>					

Offre touristique des Inkas Vivientes, 2018.