Benjamin Feinberg, *The Devil's Book of Culture History, Mushrooms, and Caves in Southern Mexico*

Austin, University of Texas Press, 2003, XIV + 272 p., bibl., ill., carte.

Natacha Giafferi

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/2307>

DOI : 10.4000/lhomme.2307

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2006

Pagination : 541-542

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Natacha Giafferi, « Benjamin Feinberg, *The Devil's Book of Culture History, Mushrooms, and Caves in Southern Mexico* », *L'Homme* [En ligne], 177-178 | 2006, mis en ligne le 12 avril 2006, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/2307> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.2307>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© École des hautes études en sciences sociales

Benjamin Feinberg, *The Devil's Book of Culture History, Mushrooms, and Caves in Southern Mexico*

Austin, University of Texas Press, 2003, XIV + 272 p., bibl., ill., carte.

Natacha Giafferi

- 1 HUAUTLA, petite ville mexicaine de 20 000 habitants, est un carrefour marchand actif, non un village indigène. Pourtant, à l'occasion de ses grandes fêtes religieuses – et commerciales –, les touristes mexicains viennent en nombre y respirer l'air des « vrais Indiens ». Pour Benjamin Feinberg, professeur d'anthropologie en Caroline du Nord et spécialiste du Mexique, ils ne feraient pas autre chose que les Américains qui, allant camper dans la « nature sauvage », chercheraient en fait à retrouver – mais brièvement – un milieu désormais disparu. Pour le Mexique comme pour ses visiteurs étrangers, la Sierra Mazateca, une fois constituée en « espace de densité géographique et psychédélique » (p. vii), représenterait un pèlerinage à la fois temporel et géographique – endroit supposé clos par excellence et morceau de temps censément préservé –, dont il fallait tenter de saisir la construction anthropologique. Pour ce faire, l'auteur propose une lecture selon trois des axes principaux qu'il pense avoir repérés au cours de ses nombreuses visites dans la région : le rapport à l'histoire, ou plutôt son appréhension par les différents acteurs sociaux et culturels présents sur le terrain (paysans, marchands, intellectuels, guérisseurs, chamanes, bureaucrates, hommes politiques) ; la pratique chamanique de prise de champignons hallucinogènes, ces « petits enfants » dont l'ingrédient actif isolé puis synthétisé est à la base du LSD ; enfin l'important réseau de grottes souterraines, dont le mystère fut diversement utilisé ou combattu par les empires précolombiens, le pouvoir colonial espagnol, l'État mexicain, les intellectuels locaux et, d'une façon qui sera exposée plus loin et qui fonde l'hypothèse de l'auteur, par les habitants de la Sierra eux-mêmes.
- 2 Au milieu des années 1960, résume Benjamin Feinberg, « Huautla devint à l'Amérique du Nord ce qu'était à la même époque le Népal à l'Europe et ce qu'une décennie plus tôt le Maroc avait été pour William Burroughs » (p. 130). Les natifs de la région, plus

sensibles à la curiosité des vedettes internationales qu'à la désinvolture des touristes hippies, distinguent clairement un usage « traditionnel », religieux ou divinatoire, de champignons hallucinogènes de la prise de drogue(s) vulgaire(s). C'est là pour Benjamin Feinberg un premier exemple de l'utilisation, qui serait faite dans la Sierra Mazateca, des discours produits sur la culture, ceux posés du « dehors » (missionnaires, éducateurs, bureaucrates, anthropologues, spéléologues, amateurs de champignons) comme ceux construits depuis les zones de pouvoir du « dedans ». Ces catégories fourniraient des cadres à l'expression des identités et à la gestion des lignes de partage socioculturelles. Ainsi « le discours chamanique n'est pas une vision indigène du monde » (p. 164), il parle des frontières et non d'un « hinterland imaginaire » (p. 164), il est une manière de « rendre possible une communication interculturelle et interrégionale dans un style qui soit propre aux conventions locales » (p. 169). De la même façon, après l'intervention développementiste au ^{xx}e siècle de l'État mexicain, qui fit des paysans des terres basses des péons tandis que ceux des hauteurs maintenaient tant bien que mal la culture caféière caractéristique de cette zone, et avec l'essor des partis qui fit passer la culture politique d'un rapport hiérarchique de rang à un rapport de classe, la relative cohésion territoriale jusque-là assurée par les élites locales s'est trouvée bouleversée. C'est là qu'interviendrait la figure des Maîtres de la Terre à peau claire qui constitueraient la population surnaturelle des souterrains, sources et montagnes de la région. Les cavernes, reliées aux « montagnes sacrées » du centre de la cosmologie méso-américaine, et objets de récits de pactes avec des diables à pattes de chèvre comme d'offrandes plus ordinaires aux *chikones* qui les habitent, exprimeraient véritablement pour l'auteur un modèle culturel de la médiation, en permettant la représentation d'intermédiaires « démoniaques » potentiellement communautaires ou individualistes dans l'utilisation qu'ils font des dons reçus. Ce serait donc cette captation du pouvoir par la « pratique de l'aller-retour » qu'« imitent mimétiquement et reproduisent » (p. 199) à la fois les hommes politiques, les acheteurs de café et les chamanes.

- 3 C'est aussi sur un mode fluide que se situerait la négociation des identités mazateques. Le rapport à une histoire apparaissant comme scindée en deux, pré-hispanique ou contemporaine, à laquelle correspondrait la série de paradigmes haute/basse culture, moderne/primitif, métis urbain/indien authentique/indien dégénéré, et qui viserait, en en produisant une vision « épique », à en verrouiller les ressources symboliques et notamment celles de la Révolution mexicaine de 1910-1920, est également diversement intégré par les acteurs interrogés par l'auteur. Si les indigénistes reprennent largement à leur compte la position essentialiste de cette distribution des rôles historiques, les informateurs, pris séparément, auraient plutôt tendance à construire à partir des différentes propositions métaculturelles un discours qualifié par l'auteur de « pictorial ». En nous incitant à repérer systématiquement les manifestations des enjeux sociaux (les *power* et *purist code*) dans l'exercice effectif des catégories culturelles, Benjamin Feinberg nous propose un exercice tout à fait essentiel de déconstruction des processus de création ethnologiques. De même que les discours de ses informateurs « soulignent les relations de pouvoir impliquées dans les transactions créatrices de culture » (p. 236), l'auteur revendique œuvrer « contre la notion de culture » (*writing against culture*) et nous met en garde de voir dans les récentes « modes théoriques », et parmi elles une postmodernité qu'il encadre de guillemets sceptiques, la traduction d'une réelle rupture historique.