

La production d'une capitale indienne. Huautla de Jimenez, *pueblo mágico* (Mexique)

Magali Demanget

Laboratoire d'études et de recherches en sociologie et ethnologie de Montpellier

RESUME

Cet article aborde le processus de production d'une petite capitale indienne, Huautla de Jimenez, chef-lieu mazatèque récemment consacré par le label touristique *pueblo mágico* au Mexique. En soulignant combien ce processus apparaît à contrecourant de la dichotomie anciennement établie entre Indiens et capitale, il s'agit d'apporter un éclairage sur les mutations des zones rurales et les relations entre les Indiens et la société nationale dans le contexte de la globalisation.

Mots-cles : Indianité. Mexique. Tourisme. Décentralisation. Magie.

Abstract

Producing an Indian Capital. Huautla de Jimenez, *pueblo mágico* (Mexique)

This article discusses the production of Huautla de Jimenez, a mazatec country town, as a small indian capital, recently bestowed with the touristic label of *pueblo mágico* in Mexico. As much as this process seems contrary to the former dichotomy between Indians and the capital, it sheds lights on the changes in rural areas and on the relations between the Indians and the national society in the context of globalization.

Keywords: Indianness. Mexico. Tourism. Decentralization. Magic.

USAMMENFASSUNG

Entstehung einer mazatekischen Metropole. Huautla de Jimenez, *pueblo mágico* (Mexiko)

Dieser Artikel analysiert den Entstehungsprozess einer kleinen indigenen Metropole, Huautla de Jimenez, azatekische Provinzhauptstadt, die gerade mit dem Tourismuslabel *pueblo mágico* in Mexiko ausgezeichnet wurde. Der Artikel unterstreicht, dass dieser Prozess nicht der ursprünglichen Dichotomie entspricht, die zwischen den Indigenen und der Metropole besteht. Der Artikel beleuchtet so die Mutationen der ländlichen Zonen und die Beziehung zwischen den Indigenen und der nationalen Gesellschaft im Kontext der Globalisierung

Stichwörter: Dasein der Indigenen. Mexiko. Tourismus. Dezentralisierung. Magie.

RESUMEN

Inventar una capital india. Huautla de Jimenez, *pueblo mágico* (Méjico)

Este artículo aborda el proceso de creación de una pequeña capital india, Huautla de Jimenez, cabeza de partido mazateca, recientemente consagrada con el label turístico *pueblo mágico* en Méjico. Destacamos como aparece este proceso a contracorriente de la dicotomía antiguamente establecida entre los indios y la capital, tratando de aclarar las transformaciones de las zonas rurales y las relaciones entre los indios y la sociedad nacional en el contexto de la globalización.

Palabras-clave: Indianidad. Méjico. Turismo. Descentralización. Magia.

Magali Demanget

cerce (ea 4584-e1)

Université Paul-Valéry Montpellier 3

Route de Mende

34199 Montpellier cedex 5

magali.demanget@univ-montp3.fr

En septembre 2015, le chef-lieu mazatèque Huautla de Jimenez accroché aux flancs de la Sierra Madre orientale au Mexique s'est enfin vu attribuer le label *pueblo mágico* – village (ou population) magique. Cette distinction accordée par le ministère mexicain du Tourisme « concrétise[rait] le rêve des habitants de la terre de Maria Sabina, la déesse des champignons¹ ». Car la ville bénéficie de l'aura de cette guérisseuse, reconnue comme la « prêtresse » des champignons magiques (selon une expression consacrée²) et devenue une sorte d'icône de la culture mazatèque. Plus prosaïquement, ce titre ratifie la candidature proposée par les dirigeants locaux, justifiée à leurs yeux par la notoriété de ce haut lieu du tourisme mystique. « Destinée magique », « village de Maria Sabina », « lieu d'hommage racial aux communautés indigènes de Oaxaca », « belle agglomération connue pour ses champignons hallucinogènes employés depuis l'époque préhispanique » sont autant de désignations utilisées aujourd'hui pour qualifier la ville³ de Maria Sabina. Si cette labellisation *pueblo mágico* était loin d'aller de soi, elle s'accorde cependant avec la promotion par certaines institutions gouvernementales d'un « tourisme alternatif en zones indigènes⁴ » ainsi qu'avec le réajustement d'une indianité à des demandes touristiques fondées sur la recherche de relations de proximité, de traditions spirituelles authentiques et d'un idéal social de vie communautaire. En même temps, elle constitue aussi et avant tout une réponse à une demande locale. Elle rend ainsi compte de la conjonction entre une reconfiguration des hiérarchies territoriales, les mutations des zones rurales, la transformation des relations entre Indiens et État et, plus largement, entre une localité et un cadre national et global.

Envisager non pas les Indiens aux marges des capitales, mais ce qui « fait capitale » dans une agglomération indienne, comme nous nous proposons de le faire ici, s'inscrit à contre-courant de processus plus anciens. Avec eux, les Indiens furent souvent positionnés dans un rapport d'opposition avec la primauté des villes métisses. Il y a plus de cinquante ans, Roger Bastide [1964] s'interrogeait ainsi sur les difficultés d'une ethnologie des capitales latino-américaines. Au premier plan de cette problématique alors pionnière prédominait l'opposition établie par Robert Redfield [1941] entre tribu indienne et capitale régionale. Sa théorie portant sur le passage de la *folk society* à la société urbaine mettait notamment en perspective deux images idéales antagonistes, celle des paysans (via la « culture folk ») et celle de la « civilisation » (assimilable à la collectivité urbaine). Parler de capitale en terres indigènes revient de la sorte à rassembler sur un même pôle les enchaînements d'oppositions qui prolongent celle préalablement tracée entre « culture folk » et « civilisation » (solidarité mécanique/solidarité organique ; mentalité magique/mentalité rationnelle ; communauté/société ; campagne/ville, Indiens/capitale)⁵. Il est vrai que cette classification binaire n'est plus guère d'actualité⁶. Mais la position de capitale reste finalement souvent réservée aux grands centres urbains et à l'élite productrice d'un discours dominant, qu'elle soit régionale ou nationale. Il en est de même de la dimension patrimoniale, circonscrite, au moins jusqu'aux années 1980, à cette représentation centralisée des États-nations (musées, monuments), dont lesdits Indiens étaient les objets avant d'en être les acteurs. Plutôt situés dans les périphéries urbaines, plutôt associés aux marges, ils étaient loin d'avoir part à la centralité. Que se passe-t-il quand ces marges accèdent (ou aspirent) à une certaine prééminence culturelle ?

Les effets de tels processus peuvent apparaître assez inattendus et décalés, comme le montre l'exemple abordé ici. Car la ville de Huautla n'affiche pas les caractéristiques présentes d'ordinaire dans une zone urbaine, et encore moins celles d'une capitale touristique. Tout d'abord, elle ne comporte pas de monuments célèbres qui assureraient sa renommée. Ensuite, à l'instar d'autres chefs-lieux indiens, cette bourgade rurale quelque peu cosmopolite

porte les stigmates architecturaux d'une croissance rapide et démesurée. Son statut de capitale apparaît ainsi plutôt improbable et prend forme à une autre échelle, celle, mondialisée, de réseaux étendus de communication. Dans les mailles de ce qu'Arjun Appadurai [2005] désigne comme *ethnoscape* (« ethnopaysage »), à savoir des sortes de communautés imaginaires formées au-delà des frontières nationales et sociales et faites, selon ses termes, de publics multiples et spatialement dispersées, elle apparaît comme le site des champignons sacrés et de la défunte chamane Maria Sabina, « découverts » dans les années 1960. Nombreux sont les écrits, photos, films et même peintures, qui accréditent cette position de haut lieu de la magie, au carrefour d'un New Age globalisé et de son équivalent national, un néo-indianisme dont les Aztèques sont les héros⁷.

Pour autant, si la primauté de Huautla est bien étayée dans le ciel des imaginaires globaux, elle trouve ses soubassements dans des processus territorialisés. On s'intéressera dans les lignes qui suivent à cette création située de culture qui a fait le détour par un extérieur transnational, tout en étant élaborée dans des cadres institutionnels locaux et nationaux. L'observation des dynamiques régionales tend à brouiller les bipolarités évoquées précédemment, dès lors que l'on prend en compte la dimension spatiale de la production de la culture et de l'identité, et les rapports complexes des structures régionales de pouvoir avec les appareils d'État [Lomnitz, 1995 ; Rubin, 1996]. Comment cette ville indienne a-t-elle accédé au rang de première ? De quelle précellence patrimoniale est-elle porteuse ? En quoi nous éclaire-t-elle sur les mutations à l'œuvre non seulement dans les zones urbaines et rurales, mais aussi dans les relations entre local et global, minorités et État, Indiens et société englobante ?

De la « société folk » à l'émergence d'une petite capitale

Commençons par le processus de constitution de Huautla comme chef-lieu régional. Dans la seconde moitié du siècle dernier, l'intervention de l'État vise notamment à intégrer et développer les zones indigènes enclavées que l'anthropologue indigéniste G. Aguirre Beltrán [1991] identifie comme « régions de refuge ». Elle aura alors pour conséquence une profonde restructuration des étendues habitées et cultivées et une transformation progressive des mécanismes de médiation entre ces zones et les instances régionales et nationales. Aux côtés de ces réaménagements, les caciques des municipalités de la Sierra vont en effet participer, sur fond de vives rivalités locales, à la réorganisation d'un espace hautement hiérarchisé et à une redéfinition des divisions territoriales politico-administratives.

Imaginons Huautla dans les années 1950, au moment de sa « découverte » par R. G. Wasson, Nord-Américain passionné de mycologie qui inspira les écrits sur Maria Sabina et le culte des champignons sacrés⁸. À première vue, rien dans cette bourgade rurale excentrée ne semblait prédisposer à une exemplarité culturelle, si ce n'est aux yeux des étrangers sa position présumée de lieu hors du temps, fondu dans la nature. À l'instar d'autres chefs-lieux indiens, elle s'intégrait alors dans une structure régionale, au sein de laquelle elle entretenait des relations de dépendance avec l'épicentre formé par une ville métisse [Aguirre Beltrán, 1982 : 22]. Soulignons le rôle important tenu dans cette structure par toute une hiérarchie de caciques et de commerçants, assimilables à la figure des « brokers », définis par Eric Wolf [1957] comme des intermédiaires économiques et politiques à l'intersection des communautés et des autres groupes, dont la nation. C'est justement un cacique local, le président municipal huautleco d'alors, qui présenta Maria Sabina au Nord-Américain « en quête des champignons magiques » [Wasson, 1957].

À cette même époque, le projet d'industrialisation du Mexique et d'intégration des Indiens à la nation se traduit dans la Sierra par l'essor de monocultures à finalité commerciale (le café pour les hautes terres) et par l'« hispanisation » – via la scolarisation – des zones indiennes, grâce à la formation d'instituteurs bilingues (mizatèque/espagnol). Avec la construction de la route (entre 1970 et 1985) qui allait relier le chef-lieu à la plaine, « Teotitlan est tombé », comme me le faisait remarquer un ancien président municipal en faisant référence à l'agglomération métisse la plus proche. Huautla s'est alors libéré de sa ville de tutelle en devenant un centre économique et commercial par lequel transitent les productions caféières majoritairement destinées à l'exportation vers les États-Unis. Comme cela a été analysé dans d'autres municipes indiens et ruraux [Dehouve, 2003], l'ascendant politique régional de Huautla va ainsi résulter des nouveaux liens entretenus avec la société mexicaine et ses institutions et de l'implantation locale d'un certain nombre de symboles de pouvoir (telles les délégations des institutions nationales pour la santé, la scolarisation, l'intégration indigéniste et celles des autorités religieuses).

À ce nouveau positionnement géopolitique s'ajoutent la diversification des ressources et des activités lucratives et l'essor d'une importante classe moyenne de salariés des institutions. Huautla devient alors difficile à situer dans les anciennes dichotomies évoquées en introduction. D'autant qu'en dépit de la diversification des activités, les périphéries du chef-lieu comptent toujours une majorité d'indigents monolingues du mizatèque engagés dans les activités de production agricole locale – café et cultures vivrières – ou dans des pluriactivités – commerce du centime, vente de la force de travail, etc. –. Ce brouillage, identifié comme relevant de la « nouvelle ruralité », est symptomatique d'une mutation bien plus générale de la société mexicaine, voire des sociétés d'Amérique du Sud. Si, comme l'analyse Hubert de Grammont [2004 : 283-289], ce phénomène peut ressembler à certains égards aux problématiques rurales analysées en Europe – notamment en ce qui concerne les tendances liées à la globalisation économique –, il en diffère radicalement. Ainsi, à côté de l'essor économique, observe-t-on simultanément un maintien des populations rurales, un accroissement de la pauvreté pour la majorité et une persistance des cultures d'autoconsommation associées à d'autres activités. De plus, les représentations romantiques des campagnes envisagées en France dans un rapport d'opposition avec l'urbain, donne lieu ici à l'idéalisation sociale et culturelle de populations indiennes gardiennes de modes de vie harmonieux. Une image abondamment exploitée que les dirigeants mizatèques ne manquent pas d'encourager en revendiquant leurs spécificités ethniques dans le contexte d'un État qui reconnaît officiellement sa composante multiculturelle depuis 1992.

Nouvelles médiations

La situation d'éminence du chef-lieu est indissociable de l'arrivée de nouveaux acteurs sociaux, notamment des instituteurs bilingues et autres employés d'institutions d'État (telle la délégation de l'institution indigéniste). Aux côtés de nouveaux commerçants enrichis, ils accompagneront la transformation des mécanismes de médiation aux niveaux régional et national et également dans le cadre communautaire. On peut souligner à cet égard l'importance du rôle des pouvoirs municipaux dans l'homogénéisation et la centralisation d'une identité ethnicisée. Et aussi combien la polarisation de ces forces politiques locales peut influencer à différents égards sur les politiques nationales et régionales [Rubin, 1996 : 112]. Le dialogue entre des acteurs mizatèques, des intellectuels indianistes et les hautes sphères du pouvoir, va d'ailleurs permettre dès 1994, dans l'État de Oaxaca, de négocier la reconnaissance – selon des intérêts cependant largement antagoniques – du système politique

des us et coutumes [Recondo, 2009], à la suite de laquelle les municipes indiens pourront choisir entre système politique coutumier ou moderne. En optant en 1995 pour le système politique moderne qui, à l'inverse de celui des us et coutume, intègre officiellement le multipartisme, Huautla formalise sa radicale mutation politique. Anticipant ce virage, les dirigeants politiques des hautes terres s'étaient par ailleurs engagés depuis les années 1990 dans la création de nouvelles sources de légitimation du pouvoir et de nouvelles médiations politiques et culturelles, alors que s'amenuisait la sphère d'influence de l'institution coutumière du Conseil des anciens, de plus en plus divisée.

La médiation culturelle est alors devenue nécessaire pour accompagner, dans l'ensemble des municipes ruraux, la « consolidation de systèmes politiques inclusifs » [Peña, 1988 : 34]. La formation d'instituteurs mazatèques bilingues, dépêchés dès les années 1950 pour hispaniser les populations, s'avère déterminante. Aux intermédiaires politiques du siècle dernier, sortes de Janus économiques – dans le sens donné aux *brokers* – succèdent ainsi de nouveaux représentants culturels, les *cultural brokers* [Ibid.]. Certains d'entre eux, engagés dans des recherches en sciences sociales, bénéficient d'ailleurs d'une reconnaissance académique et institutionnelle qui va bien au-delà d'une échelle locale et régionale. Citons ici l'exemple du poète mazatèque Juan Gregorio Regino, qui s'est investi aussi bien au niveau de la localité (sur les basses terres) en tant que fondateur du prix de poésie Maria Sabina ou président municipal, qu'en occupant de hautes fonctions à l'Éducation nationale et dans les institutions indigénistes et culturelles. Cet auteur engagé dans la promotion de la langue vernaculaire voit en Maria Sabina la représentante du savoir mazatèque. Il l'emploie à ce titre comme une arme symbolique pour réhabiliter des langues vernaculaires et des coutumes considérées comme « dialectes » et pratiques irrationnelles dans la perspective évolutionniste de l'indigénisme d'assimilation. Ce parcours illustre bien l'apparition d'une nouvelle catégorie de passeurs patrimoniaux apparentés à l'élite politique des intermédiaires culturels érudits : les « intermédiaires scientifiques » ou *scientific brokers* [Peña, 2008].

Ces médiations, d'une amplitude accrue, prennent elles-mêmes place dans la transformation des politiques indigénistes et la diversification nationale du patrimoine culturel⁹. La création en 1991 à Huautla de la Maison de la culture Maria Sabina, organe institutionnel dépendant de la municipalité, suit en cela le revirement des politiques indigénistes assimilationnistes, qui cèdent le pas face à ce qui sera désigné comme néo-indigénisme ou indigénisme de participation¹⁰. Quant au choix de Maria Sabina comme symbole culturel, il faut souligner, aux côtés de sa reconnaissance médiatique et touristique à partir des années 1960, la consécration de la sage dès les années 1980 par les hautes sphères de l'élite. En atteste la réalisation, en 1978, par le cinéaste Nicolas Echevaria, du film documentaire *Maria Sabina, Mujer espíritu*, à la suite d'une commande de la sœur du président du Mexique, Margarita Lopez Portillo, alors responsable officielle de l'audiovisuel¹¹.

Finalement, l'invention du lieu – via sa requalification culturelle – portée par les nouveaux intermédiaires, tout en étant l'effet d'actions bien localisées, apparaît comme l'ombre portée de reconnaissances opérées à d'autres échelles. Vu selon la perspective d'Appadurāi [2005], cette invention *in situ* s'adosse de fait à différents contextes : les reconnaissances officielles de la nation mexicaine à l'égard de sa composante multiculturelle ; l'impulsion transnationale qui a conduit les différents pays d'Amérique à intégrer cette composante dans leur constitution, à laquelle s'ajoute la valorisation de la diversité culturelle par l'Unesco ; les « voisinages dispersés » de « touristes » (passionnés, écrivains, anthropologues, etc.), qui alimentent le paysage discursif où règne Maria Sabina. Un paysage

que les Mazatèques parcourent et dont ils agrémentent la figuration de leur propre touche, employant parfois leur art comme levier dans les rapports de pouvoir.

Une ville globale ?

A la croisée de dynamiques translocales, Huautla peut-elle être pour autant qualifiée de « ville globale » ? Si l'on prend en compte la définition essentiellement économique qu'en donne Saskia Sassen [2004] et la petite taille d'une agglomération immergée à maints égards dans la ruralité (tant sur le plan de l'économie que sur celui de la culture), une telle qualification peut paraître inappropriée. Et pourtant... À la globalisation sectorielle des productions locales déjà évoquée, s'ajoute en effet la présence relativement récente, dans sa forme actuelle, d'une économie occulte difficilement quantifiable, pur produit de systèmes d'échange globalisés [Comaroff & Comaroff, 2010 : 136], et liée au crime organisé¹². Le « faire capitale » dépend toutefois de l'invention comme valeur – résolument antimoderne en apparence – de la cité magique qui contrebalance cette dimension matérielle de la globalisation. La plus-value culturelle du chamanisme, non sans contradiction, apparaît de fait combinée à la modernisation anarchique de la ville, voire à la part sombre de l'économie locale. Comme un leitmotiv, les Mazatèques n'ont de cesse de rappeler que les champignons ne sont pas une drogue, que, venant de Dieu, ils ne peuvent ni se vendre ni être montrés. Et surtout qu'ils ne sont propres qu'à la culture mazatèque, à ses racines. Pour cela, viennent à Huautla des gens du monde entier car, bien que leur notoriété soit le produit de la mondialisation des échanges, ces « champignons sacrés » ne peuvent être exportés.



Photo 1 - Une enseigne en hommage à Maria Sabina triennal 2008-2010 (photo M. Demanget 02/11/2012).

Si Huautla peut être envisagée comme ville globale, c'est en effet avant tout dans les flux mondialisés du tourisme, ou tout au moins dans leurs ruissellements, tant il est vrai qu'il s'agit ici d'un tourisme somme toute marginal. C'est bien le tourisme, acteur hyper-globalisant dans la mise en place d'un star-system urbain à l'échelle planétaire [Saidi, 2012 : 238] qui a contribué à singulariser l'héritage culturel de Huautla, aux côtés d'autres facteurs. Il n'a pour autant pas été seul en cause, si l'on se réfère processus conflictuel de consécration de la figure Maria Sabina qui s'est déployé, dès les années 1970, dans un cadre national tout d'abord particulièrement tendu [Demanget, 2010 : 218-219]. Quoi qu'il en soit, le statut acquis aujourd'hui par la sage et son « village » d'origine montre que l'exemplarité patrimoniale n'est plus réservée aux sites labellisés de la haute culture et à la capitale de l'État-nation censé concentrer les supports de l'imaginaire national (monuments, musées, etc.). Maria Sabina, au-delà des vestiges et des musées, représente désormais le trait d'union vivant avec les racines indiennes du peuple mexicain, dont seules les pierres des monuments

archéologiques tenaient lieu jusqu'alors [Demanget, 2014 : 41]. Pour les habitants des hautes terres, cette capacité de représentation conduit à faire valoir leur spécificité ethnique, même si celle-ci relève également du sentiment d'appartenance nationale. En somme, le chef-lieu indien, en formant le carrefour de dynamiques territorialisées complexes (locale, régionale, nationale et globale), semble combiner – toutes proportions gardées – certaines caractéristiques propres à ces « villes globales » qui concentrent différents échelons [Sassen, 2004].

La magie sur les murs

Tout en ayant à l'esprit qu'elle n'en a pas les proportions, remarquons que Huautla partage certaines caractéristiques propres aux capitales contemporaines. Nous avons déjà évoqué sa capacité à représenter un aspect, il est vrai décentré, de l'imaginaire national (l'héritage préhispanique demeuré vivant avec Maria Sabina), qui rejoint celle des capitales à symboliser un principe de continuité nationale et patriotique [Fabre, 2012 : 3]. Un autre aspect concerne ces acquisitions techniques signalées par Daniel Fabre [*ibid.* : 1-2], telles la maîtrise architecturale et la maîtrise de l'écriture – mobilisées pour afficher une continuité avec un temps collectif – dont la capitale serait le réceptacle et le concentré. Or, s'agissant de la combinaison d'historicités, la ville des hautes terres n'est pas dotée des biens (tels les monuments historiques) dont l'apparence intemporelle forme souvent la garantie patrimoniale qui accompagnent les capitales dans leur devenir de modernité. Il est vrai qu'elle a sa cathédrale coloniale qui date du XVIII^e siècle. Mais cet édifice massif et sobre s'est trouvé paré à plusieurs reprises de couleurs vives lors d'événements politiques ou religieux, montrant de la sorte que le monument constitue bien plus le support de la mise en scène d'un renouveau que celle d'une continuité avec le passé colonial.



Photo 2 - Nouvelles couleurs sur la capitale pour les reliques du pape (photo M. Demanget, 03/11/2012).

À cette accommodation au goût bigarré du jour, s'ajoute un urbanisme qui n'a de cesse de se transformer et qui tend à brouiller l'idée de permanence nécessaire au « faire

capitale » d'ordinaire attestée par l'architecture. On peut d'ailleurs s'étonner de la qualification de *pueblo mágico* décernée à une agglomération si peu riche en architecture coloniale et guère avantagée en matière d'infrastructures touristiques. Car il est un fait que ce label, en principe décerné à des populations porteuses de la magie d'un patrimoine immatériel, se trouve arrimé à la matérialité bien prosaïque de ses équipements touristiques [Enciso González, Valverde Valverde, 2013].



Photo 3 - Fresque du rituel, Maison de la Culture Maria Sabina (photo M. Demanget 27/10/2011).

L'atemporalité est cependant abondamment signifiée par des marques discursives apposées sur les murs de la ville, sous forme de fresques – de la prêtresse et du rituel de la consommation des champignons – ou de fragments d'écrits, issus des photos ou publications diffusées dans le cadre du phénomène médiatique et touristique. Tout exogènes et importés qu'ils soient, les extraits d'oraisons en langue mazatèque indiquent à la fois la possession de savoirs vernaculaires ancestraux mais vivants [Regino, 1991] et celle d'un héritage affilié aux antiques mexicains, dont Maria Sabina serait la représentante aux côtés d'autres « chamanes de la Sierra » [García Carrera & al., 1997]. Tout d'abord déployées sur la façade de la Maison de la culture, ces fresques ésotériques ont envahi les murs de la présidence municipale.

L'omniprésence d'influences translocales néo-indiennes et New Age qui les imprègnent reconduit au processus de production globale de la localité [Appadurai, 2005 : 270-284]. Mais depuis la perspective des pratiques, ces fresques apparaissent avant tout comme les marqueurs des politiques culturelles locales. Tout comme le musée Maria Sabina récemment inauguré par la municipalité en 2013 (créé dans le mobile home offert par la sœur du président mexicain à la suite du tournage du film documentaire évoqué plus haut). Les dates et signatures des différents présidents municipaux qui ponctuent les fresques montrent combien la mise en scène d'une atemporalité obéit elle-même à la périodicité des actions propres à chacun de leurs mandats triennaux. On assiste surtout à la fabrication d'une nouvelle cyclicité, loin des anciennes activités agraires du siècle dernier, avec l'organisation annuelle de festivités religieuses ou culturelles. Le festival Maria Sabina, qui a lieu chaque été depuis la première commémoration de son centenaire le 22 juillet 1994 en constitue l'un des temps forts. Là encore, il est question d'inscrire dans la localité un symbole par ailleurs engagé dans une circulation sinueuse et soumis à des usages et instrumentalisation multiples.

Ces techniques de fabrication spatio-temporelles de la localité concourent à la production d'un espace en même temps hautement hétérogène dès lors que l'on sort de la perspective de la centralité. Le rapport de force engagé dans cette production – qui ne se

réduit pas à l'œuvre d'homogénéisation des élites politiques –, l'implication de plusieurs espaces sociaux, montrent en tout cas que « le mondial n'abolit pas le local » [Lefebvre, 2000 : 103]. C'est d'ailleurs à travers ces espaces – « abstractions concrètes » matérialisés par des réseaux ou filières [*ibid.*] – que se trouve employé l'emblème Maria Sabina. Dans les chassés-croisés discursifs entre des réseaux multiples (locaux, régionaux, nationaux, internationaux), Maria Sabina apparaît simultanément comme figure de la subversion et figure consensuelle, tour à tour lestée des contenus de savoirs vernaculaires, définie selon les contours de l'imagination nationale ou encore prise dans les rets de la nébuleuse New Age. Elle se trouve en tout cas enrôlée dans les vives concurrence que suscite l'accès aux ressources de la représentation matérielle des identités. On la rencontre aussi bien dans la capitale nationale, notamment au Musée des cultures populaires, dans la capitale fédérale de Oaxaca lors d'événements officiels, mais aussi dans diverses situations contestataires régionales. Quant à sa mobilisation locale, à la fois politique, commerciale et culturelle, elle est loin de faire l'unanimité. Finalement, de la même manière que Maria Sabina est l'objet d'appropriations multiples, le chef-lieu de Huautla, à l'instar de la capitale définie par Emmanuelle Tricoire [2009 : 11], est devenue « une ville n'appartenant pas à ses seuls habitants¹³ ».

Terminons avec ce paradoxe : sur l'échelle des polarités ville/campagne, Indiens/capitale énoncée en introduction, la valeur qui fait la primauté du chef-lieu mazatèque, c'est la « magie », attribut à l'origine radicalement étranger au statut de capitale. Mais c'est une magie créée de toute pièce sur le fond trouble d'une hybridation entre ruralité et urbanité. Cet exemple montre combien la production d'un haut lieu ne s'effectue pas seulement par l'entremise des cadres dans lesquels la société se pense : elle implique la fabrication de nouveaux cadres (conduisant ici à rendre visible une « magie » translocale faite de racines précoloniales et du passé/présent de coutumes vernaculaires). À ce titre, comme l'écrit Michel de Certeau cité par André Micoud [1991 : 6-7] dont nous nous inspirons : « La création d'un lieu symbolique est aussi une action » (entendons une action collective). Si les auteurs de ces actions sont hétérogènes, la fabrique d'une petite capitale repose en grande partie sur la captation, souvent conflictuelle, par les dirigeants et intermédiaires culturels, de ressources de la symbolisation situées à différentes échelles. Les caciques locaux, comme l'a montré Jeffrey W. Rubin [1996] jouent à ce titre un rôle important dans la production d'une visibilité locale en participant de l'hégémonie de l'État mexicain tout en la contestant avec la mise en œuvre – « par le bas » – de politiques culturelles locales.

L'attribution du label « village magique », tout comme la gestion de ses bénéfices, en étant fortement arrimée à la pesante ascendance de caciques, peut d'ailleurs conduire à combiner un processus de privatisation des ressources touristiques avec celui de leur patrimonialisation [Hernández López, 2009]. Mais quelles que soient les fractures associées aux multiples rapports de force noués autour de ces ressources (officielles ou non), soulignons que le processus d'élévation du chef-lieu au rang de petite capitale participe de la fabrication décentralisée d'un « multiculturalisme au concret » [Gros, Dumoulin, 2012]. Sans doute l'exemple abordé ici illustre-t-il l'émergence de petites centralités « ethniques », hauts lieux de la représentativité indienne, alors que l'on assiste dans les pays d'Amérique Latine à l'institutionnalisation d'un programme politique « multiculturaliste » et, à l'échelle planétaire, à l'apologie de la diversité. Sous cet angle, la production du lieu rejoint la fabrication d'une autochtonie, dans laquelle il convient alors de considérer non seulement l'engagement intellectuel et militant de certains natifs, le rôle d'une série d'intermédiaires politiques, mais aussi la « dimension instituante » du tourisme globalisé^{14 1} dans sa relation avec les imaginaires national et ethniques.

Magali Demanget, « La production d'une capitale indienne. Huautla de Jimenez, *pueblo mágico* (Mexique) », *Ethnologie française* 2016/4 (N° 164), p. 681-690.

Références bibliographiques

AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo, 1991 [1967], *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Meztisoamérica (Obras Antropológicas IX)*, México, Instituto Nacional Indigenista.

–, 1982 [1957], *El Proceso de Aculturación*, México, Ediciones de la Casa Chata.

APPADURAI Arjun, 2005 [1995], *Après le Colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

ARGYRIADIS Kali, TORRE Renée (de la), GIUTIÉRREZ Zúñiga, *et al.* (dir.), 2008, *Raíces en Moviminetto. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, El Colegio de Jalisco- CEMCA-IRD-CIESAS-ITESO.

BASTIDE Roger, 1964, « Ethnologie des capitales latino-américaines », *Caravelle*, 3 : 73-89.

BOEGE Eckart, 1998, « La cuestión étnica y la antropología social en México: balance y perspectivas », *in Teoría e Investigación en la Antropología Social Mexicana*, México, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata, 160, México : 45-65.

BOUKHRIS Linda, 2013, « Imaginaire national et imaginaire touristique au Costa Rica : le tourisme comme fabrique du territoire et de la nation », Thèse de Doctorat de Géographie, Maria Gravari-Barbas (dir.), Université Paris I Panthéon Sorbonne, EIREST.

COMAROFF Jean & COMAROFF John, *Zombies et Frontières à l'Ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du sud post-Apartheid*, Paris, Les Prairies Ordinaires, coll. « Penser/croiser », 2010.

DEHOUE Danièle, 2003, *La géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*, Paris, CNRS Éditions.

DEMANGET Magali , 2014, « La patrimonialisation de l'occulte. Secret et écritures en terres mazatèques (Mexique) », *Mondes contemporains*, 5 : 29-52.

– 2011, « Quand le secret devient parure. Les passeurs de chamanisme chez les Indiens mazatèques (Mexique) », *in* Gaetano Ciarcia (dir.), *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Paris, Karthala-MSH-M : 171-194.

– 2010, « Aux sources d'une communauté imaginée. Le tourisme chamanique à Huautla de Jimenez (Indiens mazatèques, Mexique) », *Ethnologies*, 2, 32 : 199-232.

DEVERRE Christian, 2009, « Robert Redfield et l'invention des "sociétés paysannes" », *Études rurales*, 183 : 41-50.

ENCISO GONZÁLEZ Jesús, VALVERDE VALVERDE María del Carmen, 2013, « La magia de los pueblos: ¿atributo o designación? Turismo cultural en México », *Academia XXII*, UNAM, 4, 7.

FABRE Daniel, « Préface. Le temps paradoxal des capitales » *in* Habib Saidi, Sylvie Sagnes, *Capitales et patrimoines à l'heure de la globalisation*, Laval, Les Presses Universitaires de Laval : 1-14.

GARCÍA CARRERA Juan (textes), MIRANDA JUAN (photos) et BENITEZ FERNANDO (prologue), 1997, *Curanderos y chamanes de la Sierra Mazateca*, México, Gatuperio Editores.

GALINIER Jacques, MOLINIE Antoinette, 2006, *Les Néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*, Paris, Odile Jacob.

GRAMMONT Hubert C. (de), 2004 (oct.), « La nueva ruralidad en América Latina », *Revista mexicana de sociología*, 66 : 279-300.

GREGORIO REGINO Juan, 1991, « Escritores en lenguas indígenas », *in* Carlos Montemayor (dir.), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, Mexico, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes : 119-137.

GROS Christian, DUMOULIN David, 2012, *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain ?*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle.

HERNÁNDEZ LÓPEZ José de Jesús, 2009 (déc.), « Téquila : centro mágico, pueblo tradicional. ¿Patrimonialización o privatización? », *Andamios. Revista de investigación social*, 6, 12 : 41-67.

Magali Demanget, « La production d'une capitale indienne. Huautla de Jimenez, *pueblo mágico* (Mexique) », *Ethnologie française* 2016/4 (N° 164), p. 681-690.

KORSBAEK Leif, SÁMANO-RENTERÍA Miguel Ángel, 2007 (janvier-avril), « El indigenismo en México : antecedentes y actualidad », *Ra Ximhai. Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*, México, 3, 1 : 195-224.

LEFEBVRE Henri, 2000 [1974], *La production de l'espace*, Paris, Anthropos.

LEWIS Oscar, 1951, *Life in a Mexican village. Tepoztlan restudied*, Urbana, University of Illinois Press.

LOMNITZ-ADLER Claudio, 1995, *Las Salidas del Laberinto*, México, Planeta.

MICOUD André, 1991, « Introduction. La production des lieux symboliques », in André Micoud (coord.), *La production symbolique des lieux exemplaires*, Dossiers des séminaires Techniques, territoires et sociétés, 14, Paris.

OECHMICHEN BAZÁN María Cristina, 1999, *Reforma del Estado. Política Social e Indigenismo en México. 1988-1996*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

PEÑA (de la) Guillermo, 2011, « La antropología, el indigenismo y la diversificación del patrimonio cultural », in Guillermo de la Peña (coord.), *La Antropología y el Patrimonio cultural de México*, CONACULTA : 57-106.

—, 2008, « La antropología social y cultural en México », texte du séminaire *Anthropology in Europe*, UCM, Madrid, pris en ligne le 1/10/2013:

<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/antrosim/docs/DelapenaMexico.pdf>

—, 1988, « Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas », in N., J. Padua & A. Vanneph (comp.) *Poder Local, Poder Regional*, Mexico, El Colegio de México, CEMCA : 27-56.

RECONDO David, 2009, *La Démocratie mexicaine en terres indiennes*, Paris, Karthala.

REDFIELD Robert, 1930, *Tepoztlan: A Mexican Village*, Chicago, University of Chicago Press, coll. « Publications in Anthropology, Ethnological Series ».

—, 1941, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press.

RUBIN Jeffrey W., 1996, « Decentering the regime. Culture and regional politics in Mexico », *Latin American Research Review*, 3, 31: 85-126.

SAIDI Habib, 2012, « Artificiation d'un patrimoine et mise en tourisme de la capitale : regard intérieur/extérieur sur Québec et Tunis », in Habib Saidi, Sylvie Sagnes, *Capitales et patrimoines à l'heure de la globalisation*, Laval, Les Presses Universitaires de Laval : 235-255.

SASSEN Saskia, 2004, « Introduire le concept de ville globale », *Raisons politiques*, 3, 15 : 9-23.

TORRE (de la) Renée, 2008, « Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo *New Age* a partir del estudio de las danzas "conchero-aztecas" », Carine Chavaroche & Magali Demanget, *Renouveaux religieux (neo) indiens au troisième millenaire*, *Traces*, 54 : 61-76.

—, 2008, « La estetización y los usos culturales de la danza conchera-azteca » in Kali ARGYRIADIS, et al. (dir.), *Raíces en Movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, El Colegio de Jalisco- CEMCA-IRD-CIESAS-ITESO : 73-110. TIBÓN Giuterre, 1984, *La ciudad de los Hongos Alucinantes*, México, Panorama Editorial.

WASSON Gordon R., 1957 (13 juin), « Seeking the Magic Mushroom », *Life magazine* : 100-107.

WOLF Eric R., 1957, « Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java », *Southwestern Journal of Anthropology*, 13, 1 : 1-18.

Notes

¹ Article de presse consulté en ligne le 05/10/2015. <http://adnsureste.info/?p=65790>.

² Ce terme (esp. : *sacerdotisa*), qui aurait été introduit par Octavio Paz, se trouve abondamment repris dans la presse nationale.

³ Le terme de ville correspond ici à la traduction de *villa* (et non de *ciudad*) qui répond d'un statut intermédiaire entre village et ville que Huautla a acquis en 1884. Huautla est en réalité un chef-lieu de *municipio*, qui comptait 10 528 habitants selon le recensement de 2010 de l'INEGI (*Instituto Nacional de Estadística y Geografía*,

équivalent mexicain de l'INSEE). Ce chef-lieu a sous sa tutelle politique et administrative treize villages, pour un total de 30 004 habitants (selon le même recensement).

⁴ Promotion soutenue par la Commission de développement indigène (*Comisión de desarrollo indígena* : CDI) : <http://www.cdi.gob.mx/turismo/> consulté le 05/10/2015.

⁵ Rappelons avec Christian Deverre [2009] que l'influence de ces travaux gagnera la France avec les analyses d'Henri Mendras sur la fin des paysans. Soulignons également que si l'analyse de Redfield a étayé la série d'oppositions citée ici, elle vise avant tout à modéliser le changement social et à positionner les sociétés concrètement étudiées par l'auteur sur l'échelle du *folk-urban continuum*.

⁶ Nombre de travaux ont toutefois depuis remis en cause, ou tout au moins nuancé, cette approche et son enchaînement d'oppositions. Citons par exemple le premier travail désormais classique d'Oscar Lewis [1951] qui réétudia le village de Tepoztlán vingt ans après les travaux de Robert Redfield [1930] pour montrer notamment que les relations sociales de la paysannerie ne sont pas tant marquées par les solidarités *folk* que par les inégalités socio-économiques. Les rapports entre Indiens et capitale ont aussi été abordés sous l'angle de l'immigration, en partant des périphéries indigènes vers les centres urbains. Mais s'il est vrai que des quartiers (*barrios*) de migrants se constituent au sein de ces centres, ces derniers n'incarnent pas moins avant tout une fonction de représentation de l'État-nation où ces habitants des *barrios* n'ont guère leur place.

⁷ L'omniprésence de l'héroïsme aztèque dans l'imaginaire néo-indien au Mexique est la conséquence du processus d'« aztéquisation » qui entre en résonance avec la construction de l'imaginaire national [Galinié & Molinié, 2006 ; Torre 2008a et b; Argyriadis *et al.*, 2008].

⁸ Wasson, banquier new-yorkais passionné de mycologie, sera notamment l'auteur de l'article paru dans *Life* [Wasson, 1957]. Cette parution marqua le début de la célébrité de Huautla, de Maria Sabina et du culte des champignons magiques, qui inspirèrent toute une littérature aux confins du témoignage, de la fiction et de l'anthropologie [Demanget, 2011 : 174-175].

⁹ Voir à ce sujet Oehmichen Bazán, 1999 ; Peña, 2011.

¹⁰ Le néo-indigénisme, qui se concrétise par la disparition de l'Institut national indigéniste (*Instituto nacional indígenista*) et son remplacement par la Commission de développement indigène (*Comisión de desarrollo indígena*), n'implique pas pour autant l'abandon des politiques gouvernementales paternalistes [Korsbaek, Sámano-Rentería, 2007]. En même temps, il ouvre un espace d'expression et d'action à des intermédiaires autochtones (ceux que nous avons désignés comme *scientific brokers*), qui participent, aux côtés d'anthropologues, aux politiques de valorisation culturelle. D'où la notion d'indigénisme de participation. Voir à ce sujet Boege, 1998 et Oehmichen Bazán, 1999.

¹¹ Elle fut nommée par son frère en 1976 à la tête de la RTC (*Radio, Televisión y Cinematografía*), équivalent du CSA en France.

¹² Depuis l'essor du crime organisé au Mexique depuis 2006, Huautla semble en effet constituer un lieu relativement discret de transit pour un commerce interlope entre l'État de Veracruz – fortement investi par l'une des bandes les plus violentes du Mexique, les ZETAS – et celui de Oaxaca. D'après les rumeurs dont j'ai été l'oreille indiscreète lors de mes dernières enquêtes de terrain en 2011 et 2012, à la production déjà ancienne de cannabis, sans doute à présent décuplée car vouée à l'exportation, s'ajouteraient les productions frauduleuses de laboratoires chimiques profitant du camouflage que leur offre la Sierra.

¹³ Citation tirée de Sagnes et Saidi [2012 : 22].

¹⁴ Voir à ce sujet Linda Boukhris [2013] qui, en s'appuyant sur Cornelius Castoriadis et Paul Ricoeur, montre comment, au Costa Rica, la dimension instituante de l'imaginaire touristique est instauratrice d'une idéologie territoriale identitaire et d'une certaine idée de la nation.