

Canessa Andrew. 2012. *Intimate Indigeneities. Race, Sex and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham, London: Duke University Press. 325 pp. Pb.: \$26.95. ISBN: 978 0 8223 5244 0.

La question centrale que pose cet ouvrage est la suivante : comment les habitants d'un village des Andes boliviennes se pensent-ils ? Alors que de nombreux travaux abordent la question de l'identité à partir de mobilisations politiques, Canessa propose une analyse qui part des relations et expériences sociales quotidiennes et intimes, et montre comment les identités sont formées et articulées au jour le jour. En scrutant la façon dont race, classe et sexe dessinent au fil de l'histoire des configurations changeantes, l'auteur met au jour la perception qu'ont les *jaqi* d'eux-mêmes et du monde.

La catégorie clef est en effet celle de *jaqi*, terme aymara par lequel les habitants de ce village se définissent, et qui peut être traduit par « gens » ou « personne », ou plus exactement par « gens de bien ». L'auteur fait ainsi dialoguer, tout au long de l'ouvrage, cette catégorie émique de *jaqi* avec celles d'*indigène* et d'*indien*. Celle-ci a été produite par la colonisation de l'Amérique par les Européens, signifie une situation d'oppression et de marginalisation et véhicule un stigmatisme puissant ; celle-là s'inscrit dans une histoire plus récente et tend à estomper les rapports de pouvoir tout en fournissant le socle idéologique de nouvelles mobilisations politiques.

Pour explorer l'identité *jaqi*, Canessa nous propose une ethnographie, ou plus exactement une monographie, menée sur une période de vingt ans dans le village de Villa Kjarca. Il procède à la façon d'un kaléidoscope, chaque chapitre présentant une nouvelle facette de l'identité *jaqi*. La collusion des échelles et des temporalités constitue le fil rouge de l'ouvrage : l'auteur s'emploie ainsi, pour chaque facette explorée, à mettre en lumière les concaténations du global et de l'intime d'une part, et les

continuités et relations entre le passé et le présent d'autre part.

Après avoir dressé une géographie sociale du village et des communautés environnantes, l'auteur examine les étapes et rituels successifs par lesquels on devient peu à peu *jaqi* à Villa Kjarca, révélant de la sorte le caractère itératif et performatif du genre ainsi que de l'identité *jaqi*. Il apparaît que les échanges réciproques entre membres de la communauté d'une part, et entre la communauté et le monde des esprits telluriques d'autre part, constituent le socle de l'identité *jaqi*. Canessa poursuit en évoquant le rôle joué par certaines anxiétés et peurs dans la construction de l'identité et décrypte des formes de panique morale qui émergent autour des *karisiris*, figures non-*jaqi* par excellence incarnant l'extraction illicite d'énergie vitale et renvoyant aux expériences historiques de domination et d'exploitation. Il aborde ensuite certains fantasmes raciaux et souligne le rôle qu'ils jouent dans la construction des identités ethniques de genre, et dans la fabrique des imaginaires nationaux. Deux institutions, l'école et l'armée, sont plus particulièrement étudiées pour leur importance dans l'expérience citoyenne des habitants de Villa Kjarca. L'auteur aborde enfin, sur le temps long, l'économie politique présidant aux dynamiques imbriquées de racialisation et de sexualisation, révélant ainsi la façon dont « les géographies et les histoires » structurent les formes du désir. L'ouvrage se conclut sur une contradiction : alors même que les politiques de l'indigénité, qui visent à inverser la tendance historique à la marginalisation des indigènes/indiens, ont pris une importance de premier plan en Bolivie (particulièrement depuis l'élection d'Evo Morales à la présidence en 2006), il apparaît pour autant qu'elles sont contemporaines de la disparition progressive des modes de vie des *jaqi* et de l'identité singulière qui en procédait.

Ce travail s'inscrit dans le champ des études sur les relations entre différentes matrices historiques de pouvoir et les intimités,

dans lesquelles la notion d'intimité permet de s'écarter des cloisonnements thématiques et épistémologiques associés aux catégories de sexe, genre, relations familiales et de penser leur co-construction. Mais alors que cette notion permet précisément d'éviter le recours à celle d'identité, qui est plus sujette aux dérives essentialistes ou culturalistes, Canessa mobilise tour à tour les deux, sans jamais trancher. Et si l'ouvrage ne contient pas de proposition théorique ou épistémologique forte quant à la manière de conduire une analyse croisée de l'intime et du global, il se caractérise néanmoins par une grande finesse. Par les jeux de va-et-vient entre l'intime et le global d'une part, et le passé et le présent, d'autre part, Canessa tisse subtilement, au fil des pages, le récit croisé de la façon dont le monde affecte cette communauté, et de la façon dont celle-ci voit le monde et la place qu'elle y occupe.

JULIE CASTRO
Iris/EHESS (France)

Christensen, Refslund Dorte and Rane Willerslev (eds.) 2013. *Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual*. Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate. 280 pp. Hb.:\$124.95. ISBN: 978-1409450689.

Le recueil d'articles *Taming time, timing death* réunit une série de contributions sur les liens entre la mort en tant qu'évènement perçu (mort d'autrui) et attendu (pour soi) et la manière d'appréhender le temps dans différentes sociétés. On a donc affaire au croisement de deux thématiques anthropologiques classiques mais rarement associées aussi étroitement. Cette originalité thématique est d'autant plus marquante que le thème de la mort n'est jamais abordé à travers l'analyse des rites funéraires. Si les funérailles sont sous-jacentes dans certains articles (McLeen, Nyord), elles ne sont jamais leur objet central. Dans le contexte d'une anthropologie de la mort encore très marquée par l'héritage de Robert Hertz, le fait est remarquable.

Cependant, malgré son intérêt, cette problématique commune n'est évoquée que

de manière accessoire dans quelques-unes des publications (par exemple, l'analyse de Bille sur les tombes de saints en Jordanie). La question de la temporalité n'est abordée que pour présenter la distinction émiqque entre un « âge d'ignorance », durant lequel les tombes étaient le support de pratiques propitiatoires, et la période contemporaine. On le sait, les pratiques associées aux morts s'inscrivent dans un contexte donné et sont donc vouées à se transformer, mais l'analyse de cette division historique n'éclaire en rien les liens entre la connaissance de sa mortalité, le rapport aux morts et la perception du temps.

Malgré la diversité des sujets étudiés et des aires géographiques concernées, certains thèmes ressortent plus particulièrement. La question des rapports du deuil avec la temporalité, par exemple, est traitée dans 3 articles. Ceux-ci apparaissent sous deux configurations : temporalité eschatologique tout d'abord, qui implique des formes différentes d'existence du défunt, et donc une variation des nouvelles modalités de relation qu'il est possible d'établir avec lui, et temporalité du deuil lui-même, avec les changements relationnels qu'il amorce peu à peu. Ainsi, dans la société Chukchi, domine une conception cyclique du temps, marquée par l'éternel retour de l'esprit des morts dans les corps des vivants. Les individus ainsi constitués partagent des traits communs avec l'ancêtre dont ils portent le nom, mais ne sont pas exactement la même personne. Le deuil « réussi » aboutit ainsi sur l'établissement de relations ambiguës qui alternent entre reconnaissance de l'ancêtre en la personne et prise en compte du fait que son identité ne se résume pas à lui.

Chez les Sora, le fait de mourir d'une certaine façon implique qu'un ancêtre mort de la même manière est en train de dévorer l'âme de la victime, qui, si elle meurt, poursuivra à son tour le cycle. Les dons aux défunts, s'ils sont acceptés, autorisent seuls à éviter cet aboutissement, et les tentatives répétées de dévoration par l'ancêtre ne s'amenuisent que peu à peu, via un long dialogue établi avec le défunt à travers le chaman,

dans lequel il peut s'incarner. Le deuil est donc marqué par ce resurgissement fréquent du dialogue avec le mort, chaque fois que le mal qui l'a tué ressurgit dans la communauté. Il aboutit sur son ancestralisation définitive, c'est-à-dire sur l'établissement de relations d'un autre ordre, le défunt devenant une force purement positive en étant enfin apaisé.

Enfin, le site web Mindet.dk est le support de la création progressive de nouveaux récits de vie se substituant à une « narration » (au sens de Ricoeur, cf. p103-5) de la parentalité brutalement interrompue par le décès d'un enfant en bas âge. Le site sert d'appui au vécu du deuil par l'établissement d'une forme substitutive de parentalité. Les mises en récit qui le soutiennent permettront l'élaboration progressive d'une nouvelle relation à l'enfant qui deviendra elle-même le support de création d'une nouvelle narration.

En sus de cette thématique, ressort la problématique de la matière comme support d'expression et d'appréhension de la mortalité et de l'écoulement du temps. Ainsi de l'article très original de McLean, qui aborde la question du rapport des cultures insulaires avec la « longue durée », lue à travers l'opposition entre matières dures (durables... jusqu'à un certain point, culturellement modelées) et liquides (l'océan : pré et post-humain, non modelable). De même, Meynert et Whyte nous montrent comment, en Uganda, le ré-enterrement des victimes de la guerre sur les terres familiales permet à la fois de matérialiser l'histoire de la famille et de marquer une nouvelle ère, celle de la réconciliation d'après conflit, entre autres choses par la réunion de personnes autrefois opposées.

Ce recueil mérite donc d'être salué par les chercheurs étudiant la mort dans ses aspects sociaux. Certes, la qualité des articles est inégale et certains ont des limites trop évidentes, telle la contribution de Bjørkdahl et Syse, qui s'autorise des généralisations ébouriffantes, à partir de la seule étude des transformations dans l'évocation de la viande dans les différentes itérations d'un manuel de cuisine sur une cinquantaine d'années. Mais

l'originalité du matériau empirique et des analyses proposées dans la plupart des articles illustre à quel point l'étude de la mort comme fait culturel peut nous en dire long sur une société.

AURÉLIEN BAROILLER

Université Libre de Bruxelles (Belgique)

Heinonen, Paula. 2011. *Youth gangs and street children: culture, nurture and masculinity in Ethiopia*. New York and Oxford: Berghahn Books. 169 pages. Hb.: \$70.00/ £42.00 ISBN: 978-0-85745-098-2.

Le livre de Paula Heinonen sur les enfants de la rue et les bandes d'adolescents repose sur six années de recherches de terrain et la grande familiarité de l'auteur avec l'Éthiopie. Son enfance à Addis Abeba dans les années 60 et 70 ne l'avait pourtant pas préparée à affronter l'explosion de la population d'enfants des rues dans les décennies suivantes. Commencée en 1995, son enquête s'est étendue sur plusieurs années. C'est finalement une maladie et le stress émotionnel lié au fait d'étudier des enfants vivant dans la misère qui l'ont finalement obligée à interrompre ses recherches et à quitter l'Éthiopie en 2001.

Heinonen montre que les enfants de la rue d'Addis Abeba, contrairement à la perception populaire en Éthiopie et aux clichés véhiculés par les ONG, ont des parents biologiques et une famille avec laquelle ils entretiennent des relations changeantes et compliquées mais souvent très proches. Le cas des adolescents vivant en bande est cependant différent puisque ceux-ci ont pris la décision de vivre de façon indépendante, loin de leur famille. L'intérêt majeur du livre se trouve précisément dans la description détaillée des relations des enfants de la rue avec leurs familles ainsi que celles existant entre les membres d'une bande d'adolescents.

Après un premier chapitre consacré à replacer le phénomène dans le contexte de l'Éthiopie – marqué par une démographie galopante, des famines à répétition et une

urbanisation rapide – Heinonen s’attache à expliciter le concept d’*yilunta*, que l’on peut traduire approximativement par ‘honte, honneur et fierté familiale’. Elle en souligne l’importance comme dénominateur commun parmi les enfants et adolescents des rues, qui se révèlent par ailleurs être des populations aussi ethniquement hétérogènes que l’ensemble de la population d’Addis Abeba. L’auteur avance que l’*yilunta* forme la base d’une idéologie masculine concernant les rapports homme/femme et adulte/enfant dans la culture éthiopienne. Elle explore la façon dont le discours de ses ‘informants’ naturalise le pouvoir et la masculinité, ainsi que celle dont les enfants sont socialisés. Pour les garçons, l’*yilunta* signifie surtout le fait de ne pas perdre la face, de protéger et honorer la famille, y compris en l’aidant financièrement. Pour cela il faut se placer au-dessus des autres hommes et des membres féminins de sa famille. L’*yilunta* du point de vue masculin implique donc une certaine violence, car il faut toujours se montrer capable de riposter pour sauver la face. Chez les filles, au contraire, l’internalisation d’un sens d’*yilunta* signifie plutôt être réservée et chaste. La socialisation des enfants est conçue comme étant essentiellement la tâche des femmes, qui doivent leur inculquer un sens profond d’*yilunta*. Mais l’auteur montre que ce sont parfois les enfants des rues qui s’occupent du parentage de leurs parents, ainsi que de leurs frères et sœurs, par exemple parce qu’ils apprennent plus rapidement qu’eux l’amharique ou parce qu’ils ramènent de l’argent à la maison.

Dans le chapitre 3, Heinonen présente deux familles dirigées par deux femmes, Mulu et Lemlem, qui sont dépendantes de l’argent que leurs enfants gagnent dans la rue. Elle raconte leur histoire et leur situation avec une grande sensibilité, détaillant les aspects économiques, la vie à la maison, les réseaux sociaux, le logement et la santé. Elle en conclut que les familles composées d’enfants des rues ne sont pas particulièrement ‘dysfonctionnelles’ ou marginalisées.

Les chapitres suivants entraînent le lecteur dans le monde des bandes d’adolescents ; d’abord dans celui d’une bande masculine (chapitre 4), puis dans celui d’une bande mixte

(chapitre 5). Les récits de vie de cinq adolescents qui forment le noyau de la ‘bande de Zelalem’, totalement masculine, montrent qu’ils ont tous abandonné leur famille, non pas à cause de la pauvreté mais parce qu’ils ont été maltraités. Contrairement à ce que la littérature sur les bandes suggère, l’auteur soutient qu’il n’y a pas de relations affectives très fortes dans les bandes d’adolescents d’Addis Abeba et que ce sont des sociétés très instables. Elle en analyse le mode de recrutement, les activités économiques, les relations de réciprocité et la violence. Le cinquième et dernier chapitre illustre la condition spécifique de jeunes filles au sein d’une bande majoritairement composée de garçons. Heinonen souligne en particulier l’exploitation sexuelle et la violence dont elles font l’objet. Elle conclut son livre en insistant que le monde des enfants de la rue et des bandes d’adolescents ne constitue pas une sous-culture mais plutôt un microcosme déformé de la société éthiopienne. Il en suit les principales normes et valeurs, même si les conditions dans lesquelles ces enfants vivent les obligent souvent à briser les anciennes règles et en inventer de nouvelles.

DENIS ANDRÉ PATRICK REGNIER
École Normale Supérieure (France)

Skinner, Jonathan ed. 2012. *Writing the Dark Side of Travel*. New York and Oxford: Berghahn Books. 228 pp. Pb.: \$25.00. ISBN: 978-0857453419.

L’ouvrage collectif édité par Skinner parvient, par un argumentaire à la fois polyphonique et pluridisciplinaire, à susciter l’intérêt du lecteur. Traitant des thèmes du thanatourisme (le tourisme morbide), du traumatisme, du voyage, de l’écriture et de la guérison, les différents auteurs apportent tous leur pierre de touche respective. Discutées et rediscutées au fil des chapitres, les thématiques sont abordées en profondeur avec réalisme. De plus, l’ancrage empirique ne manque pas et permet, au fil de la lecture, d’éviter de sombrer dans le morbide ou le sensationnel. Page après page, « the dark [...] which lies at the center of

human experience » (p.14) se laisse approcher, apprivoiser et conceptualiser. Ainsi, Nagle envisage le thanatourisme sous l'angle politique et émotionnel du traumatisme collectif de la ville de Belfast, déchirée en son temps par les conflits interethniques irlandais. L'auteur nous montre, en effet, comment les politiques publiques liées au tourisme de la cité sont révélatrices d'une volonté de guérison (et/ou d'exploitation) du traumatisme de la guerre. Cook, quant à lui, chassant le fantôme de l'écrivain et essayiste allemand Sebald, cherche à approfondir plus particulièrement les thématiques liées à l'écriture du morbide et du voyage initiatique. Il en vient à questionner le lien complexe entre ce type d'écriture et les devoirs moraux et éthiques qui lui sont intrinsèquement associés. Dans le chapitre 3, Walker explore les limites et les avantages de l'utilisation graphique dans la retranscription du morbide. A travers l'analyse du travail de Sacco, auteur de bandes dessinées réalistes et historiques, il interroge la difficulté à représenter, partager et nommer le traumatisme de guerre. Avec sagacité, Walker nous montre à quel point le travail de Sacco permet d'approcher, d'un autre versant que celui des simples mots, la question du voyage, du traumatisme et de la violence. Moffat (chapitre 4) approfondit la douloureuse question de l'écriture du « dark » et de ses implications éthiques en se basant sur l'analyse de l'œuvre de deux écrivains s'étant rendus dans le Rwanda post-conflituel : Gouveritch et Murphy. Elle analyse la portée éthique et esthétique de ces différents écrits et les difficultés liées au dilemme que représente la retranscription de la violence et de la reconnaissance qu'en tire l'écrivain. Egan, de son côté, se penche sur la notion du pèlerinage et de la marche thérapeutique. A travers un usage serré de la référence académique et des témoignages recueillis lors de sa propre expérience du parcours de Camino de Santiago, l'auteur développe certains concepts liés à la marche en groupe, au corps et à la possibilité de guérison qu'offre le pèlerinage. Hepburn se tourne plutôt vers l'étude du « tourism in darkness » (p. 122), se penchant sur l'étude de cas du Népal en pleine

guerre civile. Elle explore alors la question des rapports existants entre les habitants locaux, obligés de s'imposer une politique du silence pour pouvoir continuer à bénéficier des profits du tourisme, et les touristes eux-mêmes, plus ou moins sensibles à la « noirceur » du pays selon leurs dispositions sociales. L'apport d'Elliott est surprenant. En effet, cette dernière se sert de sa propre expérience de terrain en tant que danseuse dans un centre de réhabilitation de traumatisés crâniens, pour se pencher sur la question de l'efficacité thérapeutique de l'art sur les personnes atteintes de traumatismes physiques et psychologiques sévères. Au travers de témoignages qu'elle a recueillis lors de son travail sur le terrain et d'un retour aux sources de la part d'anciens enfants autochtones arrachés à leurs familles et à leurs vies, Murphy explore l'importance du retour sur les lieux originels du traumatisme psychologique dans le processus de guérison. Livrant ses propres ressentis émotionnels, l'auteure nous explique en quoi cela a affecté sa compréhension du problème traumatique. Finalement, Iles interroge les liens émotionnels et emphatiques unissant les touristes aux lieux macabres qu'ils visitent. Pour ce faire, elle se penche sur le cas d'un lieu commémoratif de la première guerre mondiale - The Lochnagar Crater -, sur son histoire et son importance dans la définition des identités nationales.

Malgré l'impression de désorientation théorique et empirique ressentie en première lecture, cet ouvrage est véritablement cohérent et contribue à illuminer un aspect peu connu du tourisme contemporain. Il deviendra certainement un ouvrage de référence dans le domaine de l'anthropologie du tourisme et des études touristiques. Malgré la « noirceur » des thématiques abordées, il n'en reste pas moins un succès très coloré.

EDGAR TASIA

Université Libre de Bruxelles (Belgique)

Stanley, Nick. 2012. *The Making of Asmat Art. Indigenous Art in a World Perspective*. Wantage (UK): Sean Kingston Publishing. Hb. \$123.00. ISBN: 978-1907774201.

Les arts de l'ouest de la Papouasie, côté indonésien, ont été rendu célèbres par trois grandes traditions stylistiques. Les peintures *maro* du Lac Sentani, réalisées sur du textile d'écorce ; les figurines de bois des *kowar* de la Baie de Humboldt ; et les sculptures de bois des Asmat, vivant dans les forêts marécageuses de la côte sud. L'auteur propose un parcours réflexif, entre histoire de l'art et enquête ethnographique, permettant de comprendre les conditions du succès de l'art Asmat. Comment expliquer la notoriété incontestée de l'art Asmat aujourd'hui ? Comment expliquer l'adaptation des artistes Asmat aux exigences du marché mondial et notamment l'intégration des logiques économiques de visibilité ? Est-ce que des conditions historiques, sociologiques peuvent expliquer ce succès ? Ou est-ce que l'art Asmat possède des qualités stylistiques et conceptuelles qui en font un objet particulièrement attractif au regard du marché occidental ?

Le premier chapitre montre que les Asmat étaient particulièrement isolés, et leurs marais à mangroves inhospitaliers n'attirèrent d'abord pas les commerçants occidentaux à la recherche de coraux, perles et coquillages. Les Asmat eurent aussi rapidement une réputation de peuples hostiles, craints pour être des chasseurs de têtes et des cannibales (p. 11). Le passage de Cook, les expéditions scientifiques et militaires, ne dérangèrent pas vraiment les Asmat jusqu'aux relations tendues avec les positions hollandaises dans la première partie du 20^{ème} siècle. Lord Money fut l'un des premiers, dans les années 1930, à collecter des oiseaux, reptiles et primates, pour le zoo de Londres mais aussi des objets Asmat pour le British Museum, le Musée universitaire d'archéologie et d'anthropologie de Cambridge et le musée Pitt-Rivers à Oxford (p. 38). Il est ainsi possible de penser que la longue isolation des Asmat favorisa dans les années 1930 leur assimilation à l'imaginaire exotique et la nostalgie des derniers sauvages, et suscita l'intérêt de Money et des premiers directeurs de collections.

Le second chapitre analyse les relations des Asmat avec l'empire colonial hollandais de 1938

à 1962. Le hollandais Gerard Zegwaard et son agent Carel Groenvelt commencèrent à récupérer des séries d'objets Asmat, grâce à la confiance que le premier avait réussi à établir avec les communautés (il avait reçu un enfant en cadeau) (p. 46). Ces objets vinrent grandir les collections du Tropenmuseum d'Amsterdam dans les années 1950 et celle de l'American Museum of Natural History de New-York. Une première transformation de l'art eut lieu dans les années 1960, lorsque les graveurs du village de Atsj, commencèrent à sculpter des formes de proues sur du bois solide (*ironwood*) plutôt que de la mangrove, suite à la demande des officiers gouvernementaux hollandais qui voulaient pouvoir les porter dans leurs valises (p. 50). Les missionnaires catholiques envoyaient aussi des bateaux de sculptures vers l'Europe. L'art Asmat sortait ainsi de son confinement au domaine rituel pour prendre une dimension proprement esthétique.

Le troisième chapitre rend compte d'une seconde vague de constitution de collections pour le Musée National d'Ethnologie de Leiden et l'ancien Musée des Arts Primitifs de New-York. La mort de Michael Rockefeller, fils du vice-président américain, parti en 1961 pour acheter des armes tribales Asmat, dirigea l'attention internationale sur ces communautés. Le quatrième chapitre se concentre davantage sur le rôle des missionnaires hollandais cherchant à acculturer les Asmat et à les amener vers la modernité et le développement économique. Le cinquième chapitre montre qu'au moment du transfert de pouvoir des hollandais à l'Indonésie, sous l'autorité des Nations Unies, le Plan pour le Développement de la Nouvelle-Guinée Occidentale (FUNDWI) se concentra sur l'art Asmat plutôt que sur celui des voisins, notamment parce que ce dernier avait été rendu célèbre par la mort tragique de Michael Rockefeller (p. 95). Ce fond participa de la difficile formalisation des standards et des techniques. Le sixième chapitre ouvre des pistes de réflexion sur le mouvement de revitalisation et l'ouverture de l'Asmat Museum of Culture and Progress en 1973 grâce au soutien de la Rockefeller

Foundation, qui permet de recueillir à la fois d'anciennes et de nouvelles productions et de promouvoir des transmissions innovantes d'apprentissages pour les enfants (notamment par exemple des concours d'art dès le primaire). Le musée est encore un des principaux vecteurs de la culture Asmat : il est notamment considéré comme un *yew*, un endroit sacré (p. 124). Les septième et huitième chapitres s'intéressent aux formes et innovations contemporaines de l'art Asmat, présentant le fonctionnement d'un important concours de sculptures Asmat, la *Lomba Ukir*, véritable foire contemporaine permettant à certains artistes d'atteindre une visibilité internationale. Ce concours pour la visibilité est rude (par exemple en 2001, sur 670 artistes candidats, seuls 200 furent sélectionnés pour y participer).

Au-delà des seules conditions socio-historiques, le chapitre de conclusion cherche à comprendre si dans la fonction apotropaïque des objets (leur fonction de protection), la symétrie des motifs des boucliers ou la stylisation géométrique des corps humains, quelque chose ne permettrait pas d'expliquer l'engouement des occidentaux pour l'art Asmat. Pour Gell, les boucliers doivent être analysés à l'aune de la peur qu'ils doivent susciter chez l'ennemi. Ils présentent une véritable « géométrisation de la peur » qui pourraient expliquer leur succès. Sans dissocier l'esthétique de la guerre de la stylistique, l'auteur rappelle qu'il est difficile, étant donné son évolution tumultueuse, de proposer une seule ou même une poignée de significations pour comprendre l'effet esthétique de l'art Asmat. Ce n'est qu'en parcourant les différents chapitres de ce livre, se rendant compte du poids des acteurs et agents, que l'on peut saisir la valorisation de certains motifs aux dépens des autres. A cet égard, un chapitre sur la cosmologie Asmat et l'exposition de certaines règles rituelles lors de l'utilisation initiale des masques, aurait été bienvenu, pour mieux faire sentir au lecteur le lien entre cosmologie, stylistique et marchandisation. En tout cas, appuyé par de nombreuses images, cartes et photographies,

ce livre offre une très bonne perspective permettant de saisir le développement d'un art indigène de premier plan, naviguant entre tradition et innovation.

Baptiste GILLE

Musée du Quai Branly (France)

Steinmüller, Hans, 2013. *Communities of Complicity. Everyday Ethics in Rural China*. New York and Oxford: Berghahn Books. 26 pp. Hb.: \$90.25. ISBN: 978-0857458902.

L'ouvrage s'ouvre sur la description des préparatifs pour installer la poutre de faite pour l'inauguration de la maison de la famille Yang à Zhongba, village de la région d'Enshi dans la partie occidentale de la province du Hubei. En général, les nouvelles maisons sont aujourd'hui construites en briques et en ciment, et n'impliquent plus l'accomplissement de ce rituel que l'auteur n'a pu observer qu'une seule fois en dix huit mois passés sur le terrain. Ce sont les tensions suscitées par les changements des dernières décennies, la dé-collectivisation, la conversion à la monoculture du thé, et l'arrivée de nouveaux modes de consommation dans cette localité érigée en « village modèle » que Hans Steinmüller aborde dans sa riche ethnographie. Il montre que, malgré les changements intervenus, les mécanismes sociaux et les valeurs impliqués dans le processus de construction des nouvelles maisons demeurent les mêmes que par le passé. Il examine le rapport au travail entretenu par les habitants de ce village où seuls quelques irréductibles se livrent encore à l'agriculture, la plupart des jeunes partant au moins temporairement pour la ville. Il relève les évaluations, négatives ou positives selon la situation, dont font l'objet les festivités et cérémonies de mariage, de funérailles, ou encore de jeu. Elles sont traversées par une tension entre l'appréciation de la prodigalité et de la sociabilité, et la dévalorisation, sous l'influence du discours officiel étatique, de leurs aspects dispendieux, voire « superstitieux ».

Hans Steinmüller se démarque expressément des travaux consacrés à des communautés rurales

parus au cours des deux dernières décennies qui font le constat de la subversion des valeurs à cause des changements rapides que connaît la société chinoise et de la confusion morale qui en résulte. S'inscrivant dans une anthropologie de la moralité et de l'éthique, il soutient que la vie quotidienne dans la Chine rurale est dotée de ce caractère de réflexivité qui distingue l'éthique de la morale. Cette réflexivité est saisissable notamment au travers du registre ironique dont font usage au quotidien les gens de Zhongba. Au fil des chapitres, l'auteur met en lumière les décalages entre les cadres moraux et les situations contingentes pour explorer la manière dont le soi et la société, le privé et le public, le contingent et le catégorique se rencontrent dans la confrontation ou l'ironie.

La place très importante occupée dans son ethnographie par les rituels du cycle de vie et les décisions porteuses de lourdes conséquences quant à la trajectoire de ses interlocuteurs, ou encore par des événements tel que la visite prochaine au village d'officiels du gouvernement provincial, conduit à interroger la primauté qu'il accorde dans son introduction à la notion de quotidien. Tout en reconnaissant que le quotidien constitue une part intégrante de tout compte-rendu ethnographique depuis Malinowski, il justifie sa mise en avant en tant que catégorie d'analyse en s'appuyant sur un ensemble d'auteurs qui font du quotidien un trait distinctif de la modernité. Une citation d'Henri Lefebvre, placée en exergue du livre, définit le quotidien comme « ce qui ne porte pas de date ». L'auteur aurait pu pousser plus loin la réflexion sur ce point, d'autant plus que dans le chapitre consacré aux cérémonies de mariage – dont il montre d'ailleurs à quel point le choix de la date demeure important – il offre une fine interprétation de la notion confucéenne de *li* comme rituel de « centrement » spatial, action dont on pourrait penser qu'elle se situe au-delà (ou en-deçà) du quotidien.

L'auteur déploie par ailleurs une grande ingéniosité dans l'usage de la notion d'« intimité culturelle » pour rendre compte de la manière dont les gens de Zhongba ont conscience du regard porté sur la communauté locale par

l'extérieur et se trouvent aux prises avec les discours civilisateurs de l'État et la condamnation par les autorités des « rituels arriérés ». Parcourant tout l'ouvrage, cette problématique est traitée de front dans le chapitre final, où l'auteur examine les relations entre les villageois et les officiels. Il livre là une analyse très convaincante de la notion de « face » (*mianzi*) telle qu'elle est déployée pour projeter une image conforme aux attentes étatiques de Zhongba comme « village modèle ». La façon dont les représentants étatiques locaux reconnaissent en privé les limites de ces projets de façade, et les réactions ironiques des villageois, qui sont loin d'être dupes, montrent à quel point les uns et les autres forment une « communauté de complicité ». Cette ironie partagée traverse la frontière habituellement tracée entre l'État et la société, mettant ici à nu, comme le souligne l'auteur, « l'État dans sa plus grande intimité ».

Anne-Christine TREMON

Université de Lausanne (Suisse)

Stewart, Charles. 2012. *Dreaming and Historical Consciousness in Island Greece*. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press. 278 pp. Hb.: \$65.00 £48.95 €58.50, ISBN 9780983532224

Vingt-et-un ans après la publication d'une première monographie dédiée à un village de Naxos, aux discours des habitants sur le diable et à l'imagination morale des Grecs, Charles Stewart nous offre une deuxième monographie sur un autre village naxiote, les activités oniriques de ces villageois et la conscience historique des Grecs. Malgré la continuité de certains thèmes entre ces deux livres, l'auteur a su complètement renouveler son approche en transposant son centre d'intérêt de l'imagination à l'historicité -- renouvellement dû tant à ce nouveau terrain ethnographique et ses lectures, qu'au changement de paradigmes dans les sciences sociales.

Au cœur de cet ouvrage se trouve Koronos, un village montagnard dont l'économie a été étroitement liée à l'exploitation minière de

l'émeri. Trois périodes historiques marquent le développement de ce que Stewart appelle un « mythe-rêve » : la décennie de 1830, qui a amené à la découverte d'icônes enterrées et à une mobilisation collective pour bâtir une église en l'honneur de la Vierge - projet qui a rencontré l'opposition de l'État et de l'Église ; la décennie de 1930, pendant laquelle des enfants de Koronos ont rêvé d'une icône de sainte Anne encore enfouie ; et les années 1990, quand une association athénienne de gens originaires de ce village a entrepris la construction d'une église, afin d'accomplir le vœu de leurs aïeux. C'est la deuxième période et son analyse qui constituent l'apport majeur de cet ouvrage, puisque Stewart s'est penché sur les carnets des rêveurs, sauvegardant et mettant en valeur un matériel rare. Avec sensibilité et érudition, il nous fait réfléchir sur les perceptions locales de la temporalité et la manière dont le processus onirique constitue un mode d'historicisation. Puisque le passé lointain n'est ni perceptible ni défini par des mémoires personnelles, il faut l'imaginer : les rêveurs de Koronos et les historiens occupent donc des positions similaires, dans la mesure où ils procèdent également par déduction (p.176). Selon l'auteur, les habitants de ce village ont élargi la gamme des histoires sur le passé de la même manière que l'aurait fait un historien professionnel après avoir découvert de nouveaux documents ou un archéologue après des fouilles (p.201).

Stewart insiste sur deux paramètres afin de montrer l'oppression dont cette communauté a été victime. D'une part, il analyse avec beaucoup de rigueur les contraintes économiques, politiques et sociales qui ont poussé cette communauté à répondre à l'adversité par l'élaboration d'un inconscient pouvant formuler des perspectives et des cadres d'action (p.216). D'autre part, il oppose à une version historicisée et rationnelle de l'Hellénisme une « conscience historique roméique » (*Romeic historical consciousness*) qui n'est pas linéaire, ne s'appuie pas sur des repères chronologiques, est imprégnée d'éléments religieux et se caractérise par l'émergence de personnages du passé qui reviennent à la vie pour parler du futur. En

soulignant le désespoir et l'impuissance des rêveurs devant un mode d'historicité importé d'Occident, devant un État centralisateur et une Église contrôlée par l'État, devant les règles d'une économie de plus en plus globalisée, il révèle tout leur potentiel contestataire.

Néanmoins, l'absence de portraits élaborés de ces rêveurs des années 1930 finit par rendre ces figures abstraites ; on ne sait même pas combien de personnes ont été impliquées dans cette aventure et pendant combien de temps. Cette tendance à passer des expériences de certains individus à la communauté locale dans son ensemble (englobant ainsi même ceux qui contestaient le rôle missionnaire des rêveurs), puis à un mode de pensée général (l'historicité roméique) est quelquefois problématique. De plus, l'auteur choisit de ne pas interroger le traditionalisme religieux des rêveurs (p.88) et leur marginalisation grandissante au sein de leur propre communauté. Le concept d'historicité roméique n'est pas non plus toujours convaincant, dans la mesure où même la version linéaire de l'Hellénisme, en insistant sur l'héritage de la Grèce antique, mélange en permanence le passé, le présent et le futur. D'autre part, comment l'historicité roméique a-t-elle servi de base aux régimes politiques les plus autoritaires en Grèce ? Pourquoi serait-elle obligatoirement imprégnée d'éléments religieux ? Qu'en est-il de l'anticléricalisme populaire ? En fait, la seule voie parallèle au religieux que l'auteur indique concerne les légendes autour des trésors enfouis.

Brillamment écrit, ce livre riche, fouillé et provocateur, avec des références, entre autres, à la psychanalyse et aux neurosciences, montre comment des expériences métaphysiques comme les rêves peuvent conduire à l'élaboration d'épistémologies alternatives et, donc, à une reconsidération des outils scientifiques occidentales. On peut ne pas être d'accord avec cette perspective qui réactualise l'ancien débat entre sciences et religion, mais cela n'enlève rien à la puissance de cet ouvrage remarquable ou aux défis qu'il relève.

KATERINA SERAIDARI

Laboratoire Interdisciplinaire Sociétés Solidarités Territoires (France)

Van de Port, Mattijs. 2011. *Ecstatic Encounters: Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real*. Amsterdam: Amsterdam University Press. 300 pp. Pb.:\$44.96. ISBN-978-9089642981

Dés les premières pages de *Ecstatic Encounters*, le lecteur se rend compte qu'il n'a pas affaire à un ouvrage académique « classique », une monographie de plus sur le *candomblé*. Autant par son objet que par sa construction, le livre de Mattijs van de Port est tout aussi fascinant que déroutant. Ce qu'il nous offre, en effet, c'est une étude anthropologique à l'image du monde du *candomblé* bahianais dans lequel l'auteur s'est immergé : une ethnographie baroque, à la première personne, où s'enchaînent bribes narratives et développements conceptuels, et où s'articulent des registres aussi divers que « des vignettes décrivant le local, des anecdotes relatant des rencontres au cours du terrain, l'introduction de la voix de bahianais ordinaires, l'utilisation de mots portugais en italique, des fragments de carnet de terrain, des confessions et des auto-déclarations (Self-disclosures) réflexives » (p.170-171). Il faut dire qu'il s'agit d'un livre ambitieux, qui joue en permanence sur au moins deux tableaux analytiques : d'une part une description minutieuse de ce qui fait le pouvoir de fascination du *candomblé* bahianais, d'autre part un regard introspectif sur ce qu'est le travail ethnographique, le discours académique et la construction d'un objet de recherche qui semble échapper à toute forme discursive.

Le choix d'une telle posture analytique ne va pas sans provoquer une tension épistémologique qui traverse tout l'ouvrage. Celle-ci fait son originalité, mais le rend aussi plus ardu, car il s'agit de fournir une forme d'intelligibilité du « réellement réel » dans une religion telle que le *candomblé* tout en échappant à toute forme de « clôture symbolique » qui effacerait toute trace

de cet indicible dont le livre cherche à rendre compte. Comment, en d'autres termes, échapper au logocentrisme anthropologique et ethnographique ? Comment capturer sur un carnet de notes ce qui excède le discours ? Comment retranscrire la nature vibratoire de ces moments où l'anthropologue se sent dépassé et passe « du voir, au sentir, et à l'être » au sein du monde qu'il étudie ?

Mattijs van de Port cherche à répondre à ces différentes questions au fil d'un parcours, ou plutôt d'une déambulation ethnographique organisée en sept chapitres. Le premier d'entre eux nous fait pénétrer au cœur de l'univers mystique de Salvador de Bahia à travers les yeux – et la peau – de l'auteur. On y découvre des ambiances festives et sensuelles, des images pieuses ou encore la retranscription de musiques populaires brésiliennes, autant d'éléments qui participent et invitent à l'immersion dans un imaginaire religieux baroque qui se joue en permanence des frontières entre l'intime et le public, entre réalité et mystère. Les chapitres 2, 3 et 4 assoient le décor sociohistorique du *candomblé* contemporain en dépeignant les regards successifs portés sur cette religion d'origine africaine depuis les ouvrages « classiques » du Dr Raimundo Nina Rodrigues à la fin du 19^{ème} siècle, en passant par le « ré-encodage du primitif » propre aux *Modernistas* dans les années 20 et 30 et les réappropriations publiques successives de son image depuis la période Vargas jusque dans les années 90. Alors que la plupart des chercheurs sur le *candomblé*, depuis l'émergence des approches culturalistes dans les années 40, n'ont pas manqué de dénoncer le racisme inhérent aux travaux de Nina Rodrigues, Mattijs van de Port s'intéresse quant à lui au visuo-centrisme (*ocularcentrism*) du médecin bahianais, qu'il juge inadéquat pour appréhender dans toute sa richesse l'univers baroque et multisensoriel qui caractérise le *candomblé*. Quant à la période « moderniste », nous rappelle l'auteur, elle se caractérise par une tension entre deux conceptions du *candomblé* comme religion « primitive ». Dans son acception péjorative, «

primitif » évoque des sentiments tels que la peur, la répulsion et le dégoût dans la mesure où elle renvoie à des choses telles que « l'arriération mentale, la pauvreté, l'ignorance, la superstition, une modernité manquée, une société dont le mode de fonctionnement est tout sauf proche des places civilisées » (p.112). À l'opposé, la scène avant-gardiste de l'époque – vraisemblablement influencée à son insu par le surréalisme et le dadaïsme ambiants venus du Vieux Continent – voyait dans le caractère « primitif » de leur nation émergente une force vitale indispensable pour affirmer une identité brésilienne en réaction aux influences européennes. Le caractère « primitif » du *candomblé* devient alors synonyme d'authenticité, de savoir originel et naturel. Cette tension est toujours omniprésente au sein de la société brésilienne, déclinée dans ses acceptions plus positives dans les romans de Jorge Amado ou les circuits de tourisme religieux, et plus négatives dans les milieux semi-domestiques où circulent les rumeurs ainsi que dans certains médias sensationnalistes où sont relatés des faits divers sordides et effrayants d'abus et de faits de violence de chefs de cultes peu scrupuleux. L'histoire s'accélère et l'image du *candomblé* se complexifie avec le chapitre 4. Dans les années 60, la religion entre de plein pied sur la scène publique, d'abord dans sa dimension picturale et (encore) pittoresque, que ce soit à travers des films, des reportages journalistiques ou encore des mouvements artistiques tels que le *Tropicalismo*. Du pain béni, si j'ose dire, pour l'industrie du tourisme religieux à Salvador de Bahia qui prendra son essor dans les années 70 en s'appuyant sur cet imaginaire « exotique » et enchanteur du *candomblé*. Au cours des deux décennies suivantes, le *candomblé* se charge d'une aura davantage politisée et devient le théâtre de fortes revendications identitaires, qu'il s'agisse du *Movimento Negro* ou du mouvement gay bahianais. Le *candomblé* est à présent source de prestige et îlot de résistance face aux valeurs dominantes qui tendent à reléguer noirs et homosexuels à une position sociale subalterne.

Au terme de ces trois chapitres, le *candomblé* apparaît comme une méduse aux multiples visages, riche d'une histoire complexe qui informe sa pratique actuelle ainsi que le regard porté sur lui.

Or, comme Mattijs van de Port le défend dans un chapitre plus théorique appelé « Allegorical worlds », ce regard se distingue par une esthétique baroque dont le principe de structuration relèverait de l'allégorie. L'allégorie consiste en une procédure interprétative par laquelle un sens initial est littéralement « confisqué », voire « usurpé » de manière à créer une signification nouvelle et originale. L'univers baroque du *candomblé* contemporain fonctionnerait essentiellement sur un mode allégorique, caractérisé par une impossibilité de « clôture symbolique » propre à l'accumulation de ce que Johnson (2002) appelle ses « couches historiques du secret ». Emboîtant le pas à Walter Benjamin et ses successeurs, l'auteur défend que l'esthétique baroque du *candomblé* consiste à produire une « vérité absente », certes inaccessible par la pensée et le discours, mais susceptible d'être vécue à travers la possession religieuse ou d'autres technologies de l'enchantelement. De tels événements résonnent bien au-delà des cercles fermés d'initiés du *candomblé* et se voient alimentés par ce que l'auteur appelle judicieusement des « politics of bafflement » (p.181). Parmi les éléments récurrents de telles politiques, il décrit le recours discursif quasi systématique à la possession en tant que phénomène qui échappe à toute explication, ou encore en tant que schéma explicatif introduisant l'idée d'une « force déconcertante » (*baffling force*) qui permet de rendre compte, tout en maintenant intact le mystère, des phénomènes tels que la possession soudaine et inattendue de touristes ou de religieux de diverses confessions lors de visites de *terreiros* bahianais. L'importance accordée à l'expérience de la possession en tant que telle et le refus des gens du *candomblé* d'en fournir d'autres explications ou abstractions participe également à faire de ce phénomène un *événement vrai* : « un événement non-sollicité

et non-ordinaire [qui] se passe – ‘trop étrange pour être vrai’- et pourtant, sa simple existence, l’indéniable réalité du fait qu’il a bel et bien eu lieu, force à reconsidérer toutes les définitions du possible et de l’impossible » (p.196).

Le dernier chapitre porte sur la manière dont l’esthétique et les formats et styles propres aux médias, et en particulier aux médias audio-visuels tels que la télévision et internet, aujourd’hui omniprésents dans la vie des brésiliens, influencent la pratique du *candomblé* et l’imaginaire religieux qu’il véhicule. Un premier constat, qui vaut également pour mon propre travail de terrain dans le Xangô de Recife, est la tendance grandissante à filmer et produire des home-vidéos des cérémonies publiques du *candomblé*, dans une esthétique directement influencées par les feuilletons (*telenovelas*) suivis tous les soirs par des millions de brésiliens. Un autre constat est la nécessité grandissante des leaders religieux à augmenter leur prestige et faire valoir leur « authenticité » religieuse à travers une utilisation adéquate

des médias, notamment grâce à l’affichage de leur « connectivité » avec des personnages publics, qu’il s’agisse de vedettes artistiques ou d’hommes politiques.

Pour conclure, je dirais que Mattijs van de Port offre ici une fresque ethnographique et théorique d’une grande richesse sur une religion aux multiples reflets, comme en témoigne la couverture du livre où figurent des visages qui ne manquent pas d’évoquer les nombreuses « rencontres extatiques » qui ont émaillé et nourri sa recherche dans l’univers mystérieux et sensuel du *candomblé* bahianais. L’auteur a réussi ici un tour de force, qui consiste à allier, dans un même élan quasi littéraire, une multitude de perspectives, tant ethnographiques que théoriques, tout en maintenant le cap d’une analyse rigoureuse. Ce livre est incontournable pour qui s’intéresse au *candomblé*, mais aussi aux soubassements épistémologiques et foncièrement humains de ce qui fait la recherche anthropologique.

ARNAUD HALLOY

Université de Nice (France)