

Zeitschrift: Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft
= revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia

Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft

Band: 2 (1997)

Buchbesprechung: Comptes-rendus = Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ARIEL DE VIDAS Anathol. 1996. *Mémoire textile et industrie du souvenir dans les Andes: identités à l'épreuve du tourisme au Pérou, en Bolivie et en Equateur*. Paris: Editions L'Harmattan. 164 S. ISBN 2-7384-3936-5

Die über fünftausendjährige Textiltradition, Basis der heutigen kommerziellen, auf den Tourismus ausgerichteten Textilproduktion in den Andenländern, dient als Ausgangspunkt für diese Studie über die Auswirkungen des Fremdenverkehrs auf ein traditionelles Handwerk.

In den Textilien werden die soziopolitischen, wirtschaftlichen und kulturellen Änderungen und Zwänge, denen die andinen Gesellschaften ausgesetzt waren und immer noch sind reflektiert, wie ein kurzer Gang durch die Geschichte zeigt. Sogar der Tourismus, der seit den 60er Jahren eine immer grösse-re Bedeutung gewinnt, und dem generell eine degenerierende Wirkung auf Kultur und Tradition zugeschrieben wird, ist nur einer der Faktoren, der auf die Textilproduktion im Andenraum ein-wirkt. Anhand der Beispiele von Otavalo und Salasaca (Ecuador), Taquile, Kamaq Maki und Ayacu-cho (Peru) werden unterschiedliche Aspekte der modernen Textilproduktion aufgezeigt. Otvalo und Taquile gehören nach Ariel de Vidas gemäss der Kategorien von Nelson Graburn (Ethnic and tourist art, Berkeley 1976) in die Gruppe 2, kommerzielles Handwerk, resp. pseudo-traditionell, da sie praktisch

ausschliesslich für den Verkauf produzieren, aber sich an die traditionellen ästhetischen Normen und Formen halten. Die Produktion von Kamaq Maki (Mantaro-Tal) gehört eher in Gruppe 6, Volkskunst, definiert durch die Übernahme von westlichen Kunstformen, deren Inhalte aber die Werte der einheimischen Gesellschaft ausdrücken. Allen drei Fallbeispielen ist gemeinsam, dass die Produzenten Initiative, Entwicklung, Produktion und Vermarktung kontrollieren, und dass Zwischenhandel nur in gerin-gem Ausmass, wenn überhaupt, vorkommt. Die Aufwertung traditioneller Werte zeigt sich unter anderem in der einheimischen Tracht, die einerseits dazu dient, dem potentiellen Käufer ein Gefühl der Authentizität zu vermitteln und so den Absatz zu fördern, andererseits aber von einem tief verwurzelten Gemeinschaftsbewusstsein getragen wird, das durch die öko-nomischen Erfolge eine neue Wert-schätzung erhielt. Ohne dass eine direkte Verbindung zwischen Produktionsart – quasi «industriell» in Otavalo, eher «traditionell» in Taquile und «künstlerisch» in Kamaq Maki – besteht, ist es doch die Dynamik und die kommerzielle Aggressivität einer Gruppe, die gesellschaftlich zur untersten Klasse gehört, die den wirtschaftlichen Erfolg bei der Kommerzialisierung des Handwerks bewerkstelligt hat.

Die Textilproduktion in Aya-cucho und Salasaca gehört in die Kategorie Souvenir-Industrie und Ethno-Kitsch (Gruppe 3). Die Abhängigkeit einerseits von Organisationen, die die Handwerksproduktion initiieren, andererseits vom Markt und vom Zwischenhandel bewirken eine Unterord-nung der Produktion wie auch der Produzenten und erlauben kein Wiedererstarken und keine Rückbe-

sinnung auf traditionelle Werte wie in den oben erwähnten Beispielen. Im Falle von Salasaca hat sich die Produktion «traditionellen» Handwerks nicht positiv auf die Wieder-belebung der traditionellen Kultur ausgewirkt, auch nicht als verkaufsförderndes Argument, sondern die «kriegerische» Haltung, die ehemals den Salasaca zugesprochen wurde, hat sich heute in einen passiven Widerstand gegen den Tourismus und den Fortschritt gewandelt.

Auf der einen Seite stehen die Produzenten und Verkäufer tra-ditionellen Handwerks, auf der anderen die westlichen Touristen. Der Kulturtourismus auf der Suche nach Authentizität, nach dem Ursprünglichen wird angelockt durch traditonelle Kleidung, lokale Architektur, kulturelle Veranstal-tungen wie Musik, Tanz etc., und nicht zuletzt durch den Erwerb traditionellen Handwerks, das dann auch im trauten Heim einen Hauch von Exotik und Authentizität ausstrahlt. Westliche Vorstellungen und die einheimische, noch ursprüngli-ch geglaubte Bevölkerung treten in Interaktion miteinander. Auf der einen Seite setzen infrastrukturelle Anpassungen für den Tourismus Modernisierungs- und Akkultura-tionsprozesse in Gang, die zu einem Wert- und Traditionenverlust führen, auf der anderen Seite muss die einheimische Bevölkerung paradoxe-weise traditionelle Werte vorleben, um der Vorstellung und dem Wunsch der Touristen nach Authentizität eine gewisse Glaub-würdigkeit zu geben. Um besser verkaufen zu können, muss der Handwerker allen Modernisie-rungprozessen zum Trotz immer mehr «Indianität» in sein Produkt investieren, was sich aber letztlich wieder positiv auf sein Selbstbe-wusstsein, auf seine ethnische Identität auswirkt.

Die Arbeit schildert sehr eindrücklich, dass keine generellen Aussagen über die andine Textilproduktion, Vermarktung und Absorbierung der Auswirkungen des Tourismus oder der staatlichen Interventionspolitik möglich ist. Jedes Textilgebiet hat eine unterschiedliche kulturelle, soziopolitische und ökonomische Vergangenheit und wird sich entsprechend den heutigen wirtschaftlichen Zwängen mehr oder weniger anpassen, die traditionellen Werte in die neue Situation integrieren oder von der mestizischen Gesellschaft aufgesogen werden.

Alice Spinnler

BALMES Thomas. 1996. *Bosnia Hotel*. Betacam SP. 50 Minuten. Frankreich, Original mit englischen Untertiteln.

Produktion & Verleih: Quark Productions, 22 rue de petit Musc, F-75004 Paris, Tel.: +33-1-44543950, Fax: +33-1-44543959

«Wir waren die ersten Afrikaner, die in ihr Land gekommen sind» – zurück in seinem Heimatdorf schildert der Samburu-Krieger die Eindrücke aus der Fremde. Ins ferne Bosnien hat ihn und zwei weitere Männer aus seinem Dorf der Einsatz im kenianischen Kontingent der UN-Friedenstruppen geführt. Statt des Blauhelms ziert inzwischen wieder der Kopfputz aus roter Erde sein Haupt, die Soldatenuniform hat er gegen die Tracht der Samburu getauscht, die angestammte Lebensform wieder angenommen. Das Geld habe ihn nicht verändert, resümiert er selbstbewusst. Als er nach Hause kam, fand er all sein Vieh tot. Und so hat er für ein Drittel des Soldes Ziegen gekauft, für ein weiteres Drittel Kühe und mit dem Rest ein Haus gebaut. Ein Steinhaus im Dorf erinnert an die Balkanmission der drei Veteranen. Es beherbergt eine Bar. Ihr Name gab dem Film von Thomas Balmès den Titel: *Bosnia Hotel*.

«Sie sind Menschen wie wir», lautet generös und weltmännisch das Urteil über die Kroaten, Serben und bosnischen Muslime, die er bei seiner Mission kennengelernt hat. «Ihre Kühe sind im Grunde die gleichen wie unsere, die Ziegen sind

fetter und die Schafe haben einen längeren Schwanz als unsere» – wie jeder Fremde sucht er seinen Weg durch das Labyrinth des Unbekannten mit dem Taststock des Vertrauten. Die Ursachen und Hintergründe des grausamen Krieges, den er beenden half, blieben für ihn jedoch genauso im Dunkel wie für die meisten Europäer. Er habe die Kriegsparteien nicht gut auseinanderhalten können: «Sie sind alle Weisse, auch die Muslime... es war ein Krieg Bruder gegen Bruder, Nachbar gegen Nachbar... Sie haben lange in Frieden gelebt, bis sie aus irgend einem Grund anfangen, Krieg zu führen, um herauszufinden, wer stärker ist», so seine Analyse des Konfliktes. Die Form, in der dieser ausgetragen wurde erregt, Abscheu beim Samburu. Nicht nur, dass Waffen von einer Gefährlichkeit zum Einsatz kamen, wie man sie Kenia noch nicht gesehen hatte, nein, dass nicht einmal Frauen und Kinder verschont wurden, ist unverständlich für einen, der Krieg nur als Kampf von Angesicht zu Angesicht mit einem gleichwertigen Gegner kennt.

Dem französischen Jungfilmer Thomas Balmès (Jahrgang 1969) ist mit *Bosnia Hotel* etwas gelungen, was auf den diversen einschlägigen Festivals für ethnographischen Film in den letzten Jahren leider viel zu selten geschieht: Formal Innovatives und inhaltlich Überraschendes vorzustellen. Auch wenn sein Film keine wissenschaftlich abgesicherte und theoretisch untermauerte ethnologische Studie ist oder sein will, zählt sein Beitrag zu den Glanzlichtern unter den Filmen, die auf dem diesjährigen ethnologischen «freiburger film forum» zu sehen waren. Mit Respekt und ohne Pathos gibt Balmès den ehemaligen UNO-Kämpfern Gelegenheit, sich in Szene zu setzen und uns von

ihren Erfahrungen als Friedensstifter in einem europäischen Krieg zu berichten. Der Filmer ist dabei nicht in die Insektenforscherperspektive verfallen, aus der heraus leider immer noch manches ethnographische Thema dem Zuschauer serviert wird.

Balmès hält sich als Autor im Hintergrund. Er verzichtet auf einen eigenen gesprochenen Kommentar. Der Film wird getragen durch die Schilderungen Bosniens und seiner Bewohner durch die drei Samburu. Deren Erzählung ist offenbar aus Interviews montiert, aus denen die Fragen Balmès' (bzw. die seines Übersetzers) herausgeschnitten sind, so dass sich der Zuschauer selbst in der Rolle des Angesprochenen und Fragenden findet. In diesen Passagen scheint Balmès' unbewegte, meist aus respektvoller Distanz aufnehmende Kamera nur den Rahmen für die Erzählung der Samburu zu setzen, nicht selbst zu agieren. Die Art und Weise, wie sich die Krieger, traditionell gekleidet und geschmückt, in Pose setzen, wirkt wie von ihnen selbst gewählt. Auch äussern sie, während sie beim Trinken frischen Tierblutes aufgenommen werden, die Sorge, was die Menschen, die den Film zu sehen bekommen, über sie denken werden.

Nicht unbedingt einleuchtend ist Balmès' Versuch einer leitmotivischen Parallelisierung des traditionellen Krieger-Werdens (in der Stammesgesellschaft der Samburu) mit ihrem modernen Krieger-Sein (im kenianischen Kontingent der UN-Friedenstruppen in Bosnien). Die Gesänge der Beschneidungszeremonie werden im Film auf Schrifttafeln und Untertiteln übersetzt. Die Interviewteile, die neben Archivaufnahmen und Fotos aus Bosnien den erzählerischen Hauptast des Filmes konstituieren,

sind mit betont ästhetisch aufgenommenen Szenen aus dem Umfeld dieses Übergangsrituals unterschnitten. Die Tänze und Bewegungen dieser sich ihrer Ausstrahlung bewussten Männer vor der atemberaubenden Weite und Harmonie der Landschaft Kenias liefern Bilder von bestechender Schönheit. Sein Gewicht gewinnt Bosnia Hotel jedoch nicht als Film zum Mannbarkeitsritual einer Ethnie in Ostafrika, sondern als einzigartiges Zeugnis des Fremden Blickes auf die europäische und internationale Kultur, wie sie Samburu bei ihrem Einsatz in Bosnien erfahren konnten. Hier, wo sie über andere reden, erzählen die Samburu implizit am deutlichsten und dichtesten von sich selbst. Hier ist es Thomas Balmès gelungen, ein überzeugendes, nachdenklich stimmendes und dabei überaus unterhaltsames Stück Ethnographie vorzulegen.

Vielleicht kommt dieses Filmdokument echter inverser Ethnographie auch deshalb so gut an, weil es in seiner Moral jener der fiktiven Protagonisten dieses Genres überraschend nahe steht. Von Montesquieus Persischen Briefen über Paasches Lukanga Mukara, Scheurmanns Papalagi, zu Miner's Nacirema bringen uns die erfundenen, «wilden» Ethnographen im Grunde die selbe Botschaft – die Umkehrung des kolonialen Vorurteils, welche uns auch aus der Bericht der echten Samburu nahelegt: Sie sind die Zivilisierten, wildes Barbaren-
tum herrscht zwischen uns!

Gerd Becker

CSONKA Yvon. 1995. *Les Ahiar-
miut. A l'écart des Inuit Caribous.*
Neuchâtel: Victor Attinger. 501 p.
ISBN 2-88380-007-3.

Dans cet ouvrage, aboutissement d'un travail de doctorat présenté à l'Université de Laval (Québec), Yvon Csonka nous convie à une ample exploration ethnohistorique des Inuit Caribous, groupe de l'ouest de la baie d'Hudson, dans le district du Keewatin (Territoires du Nord-Ouest, Canada). Cette recherche sera pour l'auteur l'occasion d'aborder des thèmes d'intérêt général pour la discipline: théorie du changement social, régulation de la population et gestion des ressources dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, écologie culturelle, réflexion méthodologique sur l'interprétation des sources en anthropologie, notamment.

Le texte se divise en deux parties. La première aborde la question des peuplements de l'ouest de la baie d'Hudson des origines jusqu'en 1926 environ. La seconde partie se concentre sur le destin d'un groupe particulier d'Inuit Caribous, les Ahiar-
miut, au cours de la période comprise entre 1920 et 1950. Le découpage chronologique proposé par Y. Csonka dans son analyse se justifie par le type de sources et de documents disponibles et n'impute pas «à la réalité une division temporelle» (p. 88). Il aborde successivement la préhistoire (en utilisant les méthodes de l'archéologie), la protohistoire (soit

la période de 1619 à 1926, connue par des textes européens), et la période historique (1920-1950, documentée par les souvenirs des informateurs inuit de l'auteur).

La catégorie des Inuit Caribous a été inventée par les membres de la Cinquième Expédition de Thulé, les Danois Kaj Birket-Smith et Knud Rasmussen, qui ont séjourné parmi les populations de l'ouest de la baie d'Hudson entre 1922 et 1923. Selon ces auteurs, «la culture des chasseurs de rennes européens se serait diffusée jusqu'à l'ouest de la baie d'Hudson. Là, les Inuit Caribous seraient demeurés les derniers représentants de cette «Ice hunting culture» inaltérée depuis des millénaires» (p. 7). Le mode de vie et d'exploitation maritime qui domine dans la plupart des autres sociétés inuit serait le résultat d'une transformation successive à laquelle les Inuit Caribous auraient échappé en raison de leur isolement géographique. Y. Csonka s'attache à réfuter cette théorie qui repose sur une interprétation qu'il juge erronée des documents archéologiques et historiques disponibles, et surtout illustre «cette tendance à vouloir voir notre propre préhistoire sous nos yeux, aujourd'hui» (p. 8). Selon lui, la comparaison des chasseurs-cueilleurs contemporains et préhistoriques ne peut se faire que d'une façon très limitée et prudente. Il faut être particulièrement attentif à ne pas effectuer abusivement des transferts d'attributs entre le passé et le présent ainsi qu'entre le matériel et le non-matériel.

Après ces considérations méthodologiques générales, l'auteur décrit les conditions écologiques de l'ouest de la baie d'Hudson et de la toundra des Barren Grounds, milieu très précaire où les sources de subsistance (les troupeaux de caribous et les bœufs musqués) sont limitées et

varient au cours du temps en fonction de facteurs biologiques et climatiques encore largement méconnus. Y. Csonka se penche ensuite sur les premiers peuplements de l'Arctique, dans «la perspective de la longue durée» (p. 65), avant de s'attacher à la période de 1619-1860. S'opposant aux thèses Birket-Smith et Rasmussen, il démontre que le peuplement inuit s'est fait à partir de l'Alaska. Une première population, adaptée à l'exploitation des ressources côtières, a migré d'ouest en est (dès 1500 av. J.-C.). Une deuxième vague migratoire amène une population de culture thuléenne. Les Inuit Caribous, qui en sont directement issus, adoptent progressivement un mode de subsistance se caractérisant par la diminution de la chasse à la baleine et l'intensification concomitante de l'exploitation des ressources continentales. De la fin du XVIIIe au début du XXe siècle, la population inuit de l'ouest de la baie d'Hudson connaît une augmentation démographique accompagnée d'une expansion territoriale vers l'arrière-pays et de scissions au sein de la population. La première mention d'Inuit passant toute l'année à l'intérieur des terres remonte à 1858.

Au cours de la période dite classique des Inuit Caribous – de 1860 à 1926 – le mode de vie continental est fermement établi avant que des famines récurrentes ne provoquent un effondrement démographique. Comment expliquer ce bouleversement? Y. Csonka expose avec soin les différentes interprétations pour parvenir au constat que «les causes des famines, outre la proposition générale qu'elles sont dues à un manque de ressources, diffèrent selon les commentaires [...] ni anthropologues ni biologistes n'ont fourni d'explication d'en-

semble de la crise des ressources» (p. 161). Certains mettent plutôt l'accent sur des causes naturelles (cycle du caribou, accidents climatiques, etc.), d'autres sur des facteurs culturels (imprévoyance écologique, chasse excessive, contacts avec les Euro-Canadiens).

La deuxième partie de l'ouvrage s'ouvre par une réflexion sur l'identité des Ahiarmiut. Ce terme est relatif puisqu'il «peut servir à n'importe qui parmi les Inuit Caribous pour désigner ses congénères qui se trouvent plus à l'intérieur des terres» (p. 236), mais l'auteur le restreint à une population bien précise, le groupe situé sur le cours supérieur de la rivière Kazan et vers le Lac Dubawnt, «entité socio-démographique» (p. 266) relativement permanente (territoire propre, culture et adaptation écologique distincte, spécificité dialectale, tendance endogamique, sentiment identitaire, etc.). Après les difficultés des années vingt, les Ahiarmiut subissent de nouvelles famines dramatiques dans les années cinquante et sont finalement évacués vers la côte en 1957-58 par les autorités canadiennes. Entre 1880 et 1915, à leur apogée, ils constituaient un groupe de 350-400 personnes avant de diminuer à 200 en 1922 et de ne compter plus que 58 individus au moment de la déportation de 1957. La période allant de 1920 à 1950 est marquée par un isolement croissant et les Ahiarmiut seront les derniers à perpétuer le mode de vie des Inuit Caribous.

L'exemple de la société ahiarmiut montre que l'on ne peut en aucun cas parler d'«un "présent ethnographique" [qui] aurait perdu depuis la fin de la période préhistorique» (p. 361). Le projet de l'auteur prend ici tout son sens: il s'agit de documenter les changements en écartant les simples

conjectures. Il établit fermement que, bien que la présence sur la toundra de groupes d'Inuit est attestée à des époques anciennes, le mode de vie continental des Inuit Caribous s'est mis en place progressivement au XIXe siècle avant de disparaître relativement rapidement.

L'ouvrage est fort bien édité, mais aurait gagné à ce que le style purement académique de la thèse soit quelque peu allégé. La lecture est rendue parfois laborieuse par la consultation des notes, souvent surabondantes et situées à la fin de chaque chapitre. Par ailleurs, le lecteur reste un peu sur sa faim en ce qui concerne l'organisation sociale et les modes de production des Inuit Caribous. Néanmoins, outre la contribution précieuse à l'ethnohistoire des Inuit, l'ouvrage de Y. Csonka vaut par la richesse des discussions méthodologiques. L'auteur explicite les théories et argumentations contradictoires qui ont été produites dans la littérature ayant trait aux Inuit et souligne avec justesse la base ténue de certaines constructions.

Alessandro Monsutti

DURET Pascal. 1996. *Anthropologie de la fraternité dans les cités*. Paris: Presses universitaires de France (Le sociologue). 177 p. ISBN 2-13-047533-7.

Les récentes images de l'actualité, relayées par celles de la fiction (comme dans le film *La Haine* de Mathieu Kassowitz, 1995), contribuent à figer une certaine vision, violente, douloureuse, de la réalité telle qu'elle est vécue par les jeunes dans les cités ou les quartiers dits difficiles. Elles mettent particulièrement en évidence les figures désormais familières des «grands frères», présentés comme étant les mieux placés pour désactiver les tensions dans ces quartiers et relever le défi qu'y constitue l'éducation des jeunes.

S'interrogeant sur le bien-fondé de telles représentations, Pascal Duret a cherché à savoir qui sont ces «grands frères», dont les actions font parfois aussi l'objet de sérieuses controverses, et quel est leur rôle dans les cités. Son ouvrage, issu d'une recherche menée dans plusieurs cités de la région parisienne, propose une relecture extrêmement vivante du thème des héros de banlieues à l'œuvre dans les «nouvelles mythologies chevaleresques» (p. 148) et offre en même temps une réflexion stimulante sur la nature des liens sociaux dans les cités.

Les «grands frères», à ne pas confondre avec leurs homologues les frères aînés de la fratrie, se dis-

tinguent par le fait que leur influence et leur réseau d'action s'étendent, au-delà de la famille, sur tout le quartier; leur devoir est donc de s'occuper non plus seulement de leurs collatéraux, mais aussi, par assimilation, des autres jeunes de leur cité. Partant de cette définition, l'auteur soulève un certain nombre de questions: est-il encore légitime de parler de parenté quand l'action des «grands frères» dépasse le cadre de leur propre fratrie? En quoi le désir de prendre en charge les jeunes vient-il soutenir ou concurrencer l'action des personnes concernées, soit les parents, les enseignants, les animateurs? Quel type d'aide les «grands frères» sont-ils susceptibles de fournir et à qui? Quel modèle d'identification offrent-ils aux plus jeunes?

Bien que les «grands frères» partagent entre eux un certain nombre de traits communs, tels que la force physique, la capacité de faire respecter ses proches et par extension sa cité, ainsi que l'appartenance à une famille nombreuse marquée par l'absence ou une défaillance du père, Duret fait remarquer à quel point ils diffèrent les uns des autres du point de vue de l'âge, de l'origine et du parcours scolaire notamment; toute tentative de faire entrer ces destins dans un seul et même moule devient donc difficile.

L'action des «grands frères» consiste à pouvoir intervenir dans la vie des jeunes de leur cité, tant au niveau de la famille qu'à celui de l'école ou du quartier. Parmi les diverses formes d'interventions relevées – conseils personnalisés, soutien affectif ou financier, assistance à l'embauche, etc. – l'auteur développe en particulier l'importance du rôle de médiateur des «grands frères», qui s'imposent par là comme des acteurs-clés du jeu

social dans la cité. Qu'il s'agisse de discuter des autorisations de sortie avec les parents, de résoudre un conflit entre élèves et enseignants, d'organiser la gestion d'un local appartenant à la municipalité, le recours aux «grands frères» s'explique par leur appartenance aux différentes parties en présence et par leur connaissance des problèmes rencontrés.

Comme le souligne Duret, nul ne peut s'instituer «grand frère» du jour au lendemain. Au contraire, la légitimité des «grands frères» et l'efficacité de leur action résultent de l'engagement personnel dont ils font preuve auprès des jeunes – ce qui suppose un effort et une présence constants – et des sollicitations dont ils sont l'objet de la part des jeunes eux-mêmes, des parents, des enseignants ou des représentants des pouvoirs publics. Alors, champions du social et Robins des Bois, les «grands frères»? Pas tous, à en croire Duret qui oppose aux «grands frères insérés», partisans du dialogue et de la régulation sociale, le pôle sombre des «bad grands frères», ces contre-modèles naviguant entre mafia et copinage, privilégiant la réalisation d'intérêts personnels au détriment de l'action collective et dont le prestige, aux yeux des jeunes, repose essentiellement sur l'argent facilement acquis.

Personnages originaux, opposés parfois dans leur démarche, les «grands frères» ne cherchent à se substituer ni aux parents, ni aux enseignants. Ils tentent simplement, à leur manière, d'aider les jeunes pour leur permettre d'acquérir à terme leur propre autonomie, et pour certains, de réussir leur insertion dans une société qui tend à les stigmatiser et où ils sont, davantage que d'autres, exposés au risque de l'exclusion.

S'inscrivant dans le prolonge-

ment de leur action au sein de la famille, où elle s'exerce pourtant très différemment, l'action des «grands frères» repose sur un fort sentiment d'appartenance à la communauté que constitue la cité, elle-même présentée comme une grande famille. Caractérisée par une proximité de fait et un véritable attachement à leur cité plus que par une solidarité de principe, cette action rivalise parfois ouvertement avec celle des animateurs et questionne l'efficacité des structures d'encadrement des jeunes mises en place par l'Etat. Forts du capital symbolique acquis dans la cité, certains «grands frères» tentent alors de s'imposer comme des partenaires indispensables, ceci au profit de leur propre insertion, en professionnalisant leur aide et en devenant eux-mêmes animateurs, entraîneurs sportifs, etc.

L'un des intérêts majeurs de cet ouvrage réside, à mon sens, dans l'étude de ce glissement, illustré par plusieurs exemples concrets, qui permet de montrer que le lien communautaire, présenté comme primordial dans les cités, est finalement loin de se suffire à lui-même et cède progressivement la place à un lien de nature civique. Entre fraternité familiale, communautaire ou religieuse, et fraternité républicaine, dont Duret souligne pourtant bien à quel point elles ne cohabitent pas sans tension, les «grands frères» dessinent ce que l'auteur appelle une conception originale de la citoyenneté. Jamais en tout cas, ils n'auront aussi bien porté leur nom.

Caroline Hensinger

FABRE Daniel (dir.). 1996. *L'Europe entre cultures et nations: actes du colloque de Tours, décembre 1993*. Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme. 342 p. (Ethnologie de la France. Cahier; 10) (Regards sur l'Europe). ISBN 2-7351-0719-1.

Au cœur des débats politiques aussi bien que des revendications dites ethniques ou nationalistes, la question des identités émaille nombre de discours dans les sciences sociales. Mode identitaire ou objet privilégié de l'anthropologie? Les articles de cet ouvrage, actes du colloque *Ethnologie et patrimoine en Europe: identités et appartenance, du local au supranational*, tentent de répondre à la question par l'étude de plusieurs traditions ethnologiques européennes, en analysant la spécificité de leurs méthodes et de leur objet: les identités régionales ou nationales en Europe. D. Fabre relève, dans son introduction, l'importance d'une réflexion comparative, du fait de la «crise du sentiment national» (p. 3) qui sévit en Europe et qui implique une définition de plus en plus culturelle du patrimoine: celui-ci n'est plus seulement composé d'«objets» (monuments, sites, ...), mais également de leur production et de leur usage, ce qui fait dire à l'auteur que «le patrimoine, c'est nous» (p. 3). Ce changement va de pair avec une nouvelle définition de l'autre en termes de différence culturelle irréductible, d'où la nécessité d'une réflexion globale, au niveau européen, du rapport entre patrimoine,

identité et nation.

Dans la première partie, *Identités et patrimoines*, les auteurs s'attachent à rendre compte des différentes politiques nationales du patrimoine, tout en tentant d'analyser l'influence de l'ethnologie dans le processus de fabrication de ce dernier. Ils réprouvent également la fréquente absence de professionnalisme d'une ethnologie peu critique et dont le manque de perspectives comparatives a conduit à des études plus descriptives qu'analytiques. Toutefois, eux-mêmes n'échappent pas toujours à ce biais, certaines contributions n'allant guère au-delà de la description linéaire.

Deux articles intéressants sont consacrés à la France. C. Bromberger expose les raisons de la marginalisation de l'ethnologie endogène jusque dans les années soixante-dix, alors que K. Pomian retrace l'histoire du patrimoine à partir du XIXe siècle. Tous deux mettent en lumière le lien entre le rapport à ce patrimoine et la conception de la nation. Pendant italien de ces études, bien que de moins bonne qualité, la contribution de P. Clemente étudie le manque de légitimité du patrimoine ethnologique dans son pays.

L'ethnologie espagnole est également représentée: L. Prats examine le processus d'élaboration d'une identité catalane essentiellement définie par la langue et J.L. Garcia expose diverses lois nationales visant à définir le patrimoine ethnologique. Ces auteurs critiquent la réification des identités régionales à laquelle les ethnologues ont largement contribué par la mythification d'un patrimoine fondé sur la culture traditionnelle et populaire.

Nous conduisant au Nord de l'Europe, M. Maure aborde l'identité norvégienne à partir des deux héros fondateurs de la nation: le paysan et le Viking. Dans la Norvège du XIXe

siècle, ces figures engendrent un intérêt marqué respectivement pour le patrimoine rural et archéologique, qui constituent les matériaux de la construction et de la mise en scène d'une identité et d'une culture nationales. Pour sa part, I. Chiva montre, à travers différents exemples européens, les biais d'une ethnologie trop fascinée par les traditions essentialisées.

La deuxième partie, *Figures de l'appartenance et lien national*, présente des contributions hétérogènes et parfois difficiles à mettre en relation. Si certaines, plus théoriques ou analytiques, permettent une réflexion globale sur les identités nationales, d'autres restent très descriptives, voire même en marge du sujet, ce qui prive cette partie d'une réelle unité. Seule constante, l'apologie manifeste d'une anthropologie européenne des faits nationaux.

Dans un article très riche, D. Fabre se demande si l'ethnologie est un savoir justificatif servant à naturaliser la nation ou un lieu de débat sur les théories de la nation. Après avoir retracé les positions de Mauss et Van Gennep, il propose trois approches pertinentes de la nation: en étudiant la construction d'une culture nationale à travers l'«invention» de la tradition; en abordant les classements sociaux qui produisent l'étranger; en rendant compte de la transcendance instaurée par la nation. A. Zempléni se pose, peu ou prou, la même question de départ, mais, après avoir longuement exposé les spécificités du cas hongrois, il en arrive plutôt à questionner la différence entre patriotism et nationalisme.

J.-F. Gossiaux propose une analyse intéressante des stratégies identitaires valaques en termes d'*ethnicisme* (valorisation de l'ethnicité comme source de valeurs et

principe d'action). Ces stratégies constituaient moins un exemple de revendication nationaliste qu'une réponse à la mondialisation de l'économie et à l'ouverture des frontières: les Valaques visent en effet la reconnaissance d'une identité transnationale et la création d'un réseau relationnel «qui doivent leur permettre d'entrer de plain-pied dans le capitalisme du vingt et unième siècle» (p. 198).

Enfin, P. Centlivres discute de la pertinence de différents clivages censés structurer la société suisse et rendre compte de son pluralisme alors que D. Comas d'Argemir, s'appuyant sur l'exemple catalan, mène une réflexion sur les métaphores généalogiques et naturalistes utilisées pour représenter l'appartenance sociale. H. Tambs-Lyche essaie quant à lui de montrer que les théories de l'ethnicité de Barth sont intrinsèquement liées à l'ethos norvégien.

La dernière partie de cet ouvrage, *La production sociale de l'étranger*, est principalement centrée sur la construction des frontières permettant de définir l'altérité et sur la production des rhétoriques d'exclusion aussi bien à l'égard des étrangers de l'intérieur (catégories sociales dévalorisées) que de l'extérieur (non nationaux). Nous avons à nouveau affaire à des articles très hétérogènes, certains s'attachant à décrire la situation actuelle alors que d'autres ont une approche plus historique (G. et S. Arlettaz à propos de la politique suisse face aux immigrés entre 1880 et 1914) ou partent d'un questionnement différent de l'altérité, à l'instar de C. Gallini, qui prend prétexte des bibelots trônant dans son salon pour analyser le rapport que la société occidentale entretient avec les objets exotiques qu'elle consomme en masse.

Par ailleurs, certains articles permettent une réflexion féconde sur les méthodes indispensables à l'étude critique des constructions de l'altérité en Europe. G. Althabe, notamment, propose une analyse originale de la xénophobie à partir des populations qui se considèrent comme autochtones et non pas, à l'instar de la majorité des recherches, centrée sur les étrangers. Il retrace les processus de production d'«acteurs symboliques fixés en pôles négatifs» (p. 216), à savoir les minorités exclues du champ des échanges et de la communication. Ce processus aurait débuté avec la scission, durant les 30 glorieuses, entre la majorité de la population impliquée dans la conquête sociale et économique et ceux qui étaient évincés et dont il convenait de se démarquer. L'auteur montre ensuite comment, avec l'intégration des immigrés et la crise économique, on assiste à un déplacement de cette frontière symbolique, qui exclut désormais les étrangers, et à une lecture ethnique de l'accroissement de la pauvreté et de la précarité. Il analyse la production de l'étranger comme réponse neutralisant la fracture sociale interne (basée principalement sur l'emploi), car en lieu et place de penser l'autre en terme social, on le pose en terme ethno-culturel. De fait, il critique la position parfois délicate des ethnologues qui se trouvent confinés à étudier les SDF comme autrefois les sociétés exotiques, tant ils sont parfois «piégés dans leur savoir où comprendre la différence c'est aussi la produire» (p. 225). Il s'agit là d'un article riche, dont l'un des mérites est de placer la question de l'exclusion dans un contexte social et politique plus large que celui du racisme anti-immigrés. Dans la même veine, V. Stolcke examine les racines sociales des rhétoriques

politiques contemporaines de la France et de la Grande-Bretagne, montrant comment l'altérité, autrefois construite sur l'inégalité des races, est aujourd'hui traduite en termes de différences culturelles. A travers une fine analyse des stratégies de démarcation entre les deux sociétés allemandes réunifiées, W. Kaschuba rappelle que ni la langue ni le passé communs ne garantissent une identité collective partagée. Il souligne l'asymétrie du dialogue entre Allemands de l'Est et de l'Ouest, puisque celui-ci passe avant tout par le discours officiel et les médias, ce qui favorise les stéréotypes et les généralisations. Cette situation, propice à la violence symbolique et physique, légitime la construction de la différence en termes culturels et l'exclusion sociale qui en découle. L'auteur conclut en s'inquiétant de cette propagation du «nationalisme comme racisme culturel» (p. 278).

Moins stimulants, l'article de P. Williams argue que les traits culturels tsiganes sont issus d'emprunts à d'autres populations et celui de V. Karady, après un rappel (trop?) général des éléments constitutifs de l'antisémitisme chrétien, s'attache à décrire les fonctions sociales de l'antisémitisme actuel en Europe centrale.

En guise de conclusion, I. Chiva propose une réflexion sur la constitution d'un champ conceptuel et institutionnel propre à l'ethnologie de l'Europe. Après avoir esquissé les difficultés d'une telle ethnologie (langues différentes, abondance de concepts, absence de vue d'ensemble, ...), il opère un rapide survol des organismes supranationaux actuels. Il insiste sur la nécessité d'une réflexion commune – grâce à des rencontres fréquentes, des publications collectives – afin de réduire les divergences entre les

écoles nationales en matière d'objets, de concepts, d'épistémologie, voire d'idéologie.

On l'aura constaté, cet ouvrage est riche en apports aussi bien théoriques qu'empiriques. Toutefois, si certains articles sont novateurs et proposent de précieuses pistes de réflexion, d'autres restent «empêtrés», pour reprendre le terme de D. Fabre (p. 116), dans une ethnologie descriptive, à visée locale. En outre, et peut-être est-ce dû à la volonté de poser les fondements d'une anthropologie «européaniste» qui puisse rivaliser avec ses sœurs américaniste ou africaine, le sentiment de l'urgence est si prégnant qu'il me semble presque entendre Malinowski, dans les premières lignes de ses *Argonautes du Pacifique occidental*¹, justifier la scientificité des méthodes qu'il proposait par l'urgence de l'étude des sociétés exotiques! Nombre d'articles réitèrent en effet, en différents termes, l'idée de la nécessité pressante et de la légitimité d'analyser les faits nationaux européens par une démarche anthropologique critique et comparative. Cet ouvrage n'en constitue pourtant pas un premier aboutissement, en ce sens qu'il présente plus une juxtaposition d'articles composites qu'un réel travail comparatif. Les conseils pronés par maints auteurs restent donc encore à mettre en œuvre...

Christine Pirinoli

¹ B. Malinowski. 1989 (1922). *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris: Gallimard.

Littérature haïtienne: Frankétienne le protéiforme

Au printemps dernier, à La Chaux-de-Fonds, une quinzaine culturelle permettait au public de mieux faire connaissance avec la culture haïtienne: arts plastiques, cinéma, théâtre et littérature de l'île y étaient présentés, à l'occasion de la remise du Prix littéraire de la Ville de La Chaux-de-Fonds et de la revue *[vwa]*¹.

Haïti, rappelons-le, est considéré comme le pays le plus pauvre de l'hémisphère nord; la misère y est une constante, de même que l'incurie et la rapacité des pouvoirs successifs, comme des classes dirigeantes locales. Corollaire de cet état de dégradation économique et sociale: l'analphabétisme, estimé à quelque 85% de la population. Si l'on ajoute à ce constat le fait que sur les 15% d'alphabétisés, une majorité ne domine que le créole haïtien, on peut se rendre compte du faible lectorat potentiel pour les auteurs écrivant en français. De surcroît, le prix du livre (un roman coûte fréquemment plus d'un salaire mensuel moyen) achève de le rendre inaccessible pour beaucoup de lettrés. Cette situation, que les écrivains haïtiens tentent sans cesse de modifier, pèse d'un poids énorme sur les conditions de production de leurs œuvres.

Une autre caractéristique d'Haïti est la répression politique. En effet, si une certaine liberté d'expression, fragile, prévaut depuis quelques temps, cette détente, on le sait, succède à des décennies d'une

féroce dictature (celle des Duvalier) et à une période de coups d'Etat sanglants.

Dans ce contexte, beaucoup d'écrivains haïtiens ont été contraints à l'exil, ou l'ont choisi. D'où l'existence d'une importante littérature de la diaspora qui conjugue la liberté retrouvée, la dénonciation de la situation insulaire et les douleurs de l'exil (René Depestre, Emile Ollivier ou Jean Métellus, mais encore Jean-Claude Charles, Louis-Philippe Dalembert, Roger Dorsinville, Gérard Etienne, Dany Laferrière, Stanley Péan, Anthony Phelps...).

Certains pourtant sont restés, comme René Philoctète (décédé en 1995), Jean-Claude Fignolé, Lyonel Trouillot ou Rodney Saint-Eloi. Parmi eux, Frankétienne est une figure à la fois singulière et emblématique. De lui, on a pu écrire qu'il était «arc-bouté à sa terre natale»². De fait, s'il voyage beaucoup depuis une dizaine d'années, il n'est jamais sorti de son île durant plus de cinquante ans. Et pendant toutes les années de la dictature, il fut selon beaucoup de ses confrères «la seule voix libre», avec son ami le poète Philoctète. Lui-même d'ailleurs s'étonne d'avoir traversé la barbarie sans subir d'arrestation, bien que certains de ses textes aient été interdits. Peintre, chanteur, comédien, poète, dramaturge, romancier, Frankétienne, né en 1936, a derrière lui une œuvre abondante (près d'une vingtaine de livres) et protéiforme, qui fut toujours, au-delà de la liberté formelle qui la caractérise, en prise avec l'histoire d'Haïti; mais le fait d'être resté au pays lui rendant impossible une dénonciation directe (telle qu'elle a pu se dire en diaspora), il lui a fallu perpétuellement s'exprimer de façon biaisée. Ajoutons à cela une véritable passion de la langue, et l'on ne

sera guère surpris de la richesse symbolique et verbale de cette œuvre baroque... non plus que de sa difficulté: l'écriture de Frankétienne, enrichie de vocabulaire et de proverbes créoles, est truculente, sombrement jubilatoire, pleine de néologismes, saturée et polyphonique; elle bouleverse surtout totalement, pour la première fois en Haïti, les conventions du récit traditionnel, héritées du XIXe siècle français, et encore respectées par des auteurs comme J.-S. Alexis ou J. Roumain. Selon H. Bouraoui, cette «aventure [...] tente de trouver et de fonder une nouvelle esthétique correspondant à l'anarchie culturelle dans laquelle il vit»³. Quant à M. Laroche, il y voit «le défi [...] de relancer par la seule force du langage le mouvement d'une histoire qui piétine sur place»⁴. Sur le plan thématique, le lecteur sera frappé par la constance des thèmes de l'exil intérieur et de l'enfermement, et l'articulation du dehors et du dedans.

Mais c'est une autre singularité, linguistique, que je voudrais signaler dans le travail de Frankétienne. En effet, cet écrivain utilise depuis longtemps les deux langues haïtiennes: le créole et le français. C'est ainsi qu'on a pu considérer *Dézafi* (traduit ensuite par l'auteur sous le titre de *Les Affres d'un défi*), paru en 1975, comme «le premier roman haïtien, au sens fort du terme»⁵. Mais ce rapprochement avec son peuple restait insuffisant, car seule la barrière linguistique était franchie: demeuraient celles de l'analphabétisme et de l'indigence. C'est la raison pour laquelle, dès la fin des années soixante-dix, la partie créole de son œuvre s'est tournée vers le théâtre. Selon l'auteur, il s'agissait ainsi d'emprunter la «voie royale» pour s'adresser directement à tous les Haïtiens, même analpha-

bètes, «pour court-circuiter l'incompréhension entre les écrivains et le peuple. Comme en plus c'est un théâtre très esthétiquement préparé et moulé à partir des exigences de la modernité, en plus d'être un théâtre politique et didactique, je peux me faire comprendre des plus humbles». Et de fait, ses pièces semblent avoir joué un rôle très important dans le pays, au point d'inquiéter le pouvoir. Ainsi *Kaselezo*⁶, structuré en trois tableaux, et selon trois niveaux d'interprétation de la thématique de la *délivrance*: délivrance de la femme, de la nation haïtienne, et de l'Humain dans son ensemble. Lorsqu'il en a donné une traduction en français, l'écrivain a pourtant conservé le titre créole; peut-être dans le but de maintenir une polysémie révélatrice; car «kaselezo» ne signifie pas «briser les os», ainsi que l'entend un francophone, mais «rompre la poche des eaux»: la symbolique de l'accouchement, de la libération, se superpose ainsi à celle de la répression. Il est d'ailleurs remarquable que certaines phrases, de même que des chants, subsistent en créole au sein de la version traduite, affirmant par le même geste la richesse du métissage et la portée sociale du choix de la langue. Mais ce qui frappe dans *Kaselezo*, c'est que Frankétienne parvient à éviter le danger qui guette tout théâtre de ce type, à savoir l'annulation de la forme par l'urgence du dire; car ici, l'interprétation politique ne peut s'opérer sans le passage à une interprétation symbolique plus globale. L'écrivain, fort conscient de ce danger, déclare d'ailleurs: «chez nous et dans les pays sous-développés, on dit trop souvent qu'il faut être à la hauteur des masses, c'est-à-dire se ravalier à produire des œuvres de bas niveau pour que n'importe quel débile puisse comprendre. Non, le

peuple arrive à percevoir des choses complexes que les intellectuels ignorent»⁷. Cette exigence, ce refus de la facilité, n'est-ce pas l'honneur de l'écrivain, surtout lorsque sa parole s'élève «Face aux Verrous»⁸?

Pascal Antonietti

GATES Hill. 1996. *China's Motor: A Thousand Years of Petty Capitalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press. 326 p. ISBN 0-8014-3143-3.

«La bureaucratie chinoise», nous dit Clifford Geertz en 1979, «a forcé les sciences sociales à repenser la notion de pouvoir»¹. Cette déclaration n'est restée qu'à moitié vraie jusqu'à la publication, vingt ans plus tard, de *China's Motor* de l'anthropologue américaine Hill Gates. Avec cet ouvrage, le *yin* de la bureaucratie chinoise rencontre enfin son *yang*, le *petty capitalism* chinois (terme qu'on pourrait traduire par «petit capitalisme» sur le modèle de «petite bourgeoisie»). C'est la combinaison de ces deux forces, unies dans une dialectique tenace, qui a permis à la Chine de résister, non pas inchangée mais intacte, au double affront de l'impérialisme et du capitalisme occidentaux.

Avant de nous pencher sur son argument principal, disons le d'emblée: ce livre est un véritable tour de force. Partant d'une perspective néo-marxiste, Gates réussit à brosser un tableau de mille ans d'histoire chinoise, qui synthétise toutes les thématiques majeures, pour arriver à une explication aussi concise que convaincante de la particularité de la civilisation chinoise et de sa place dans la gamme des civilisations humaines. En plus, pour un public européen, ce livre ouvre les portes d'une tradition d'anthropologie matérialiste qui reste quasiment inconnue en dehors des Etats-Unis. Mais l'importance

1 *[vwa]* (La Chaux-de-Fonds) 24, hiver 1996-1997, 176 p.

2 Bernard Magnier, «"Hommes de plein vent", "mère solitude" et "fils de misère", "femmes-jardin", "arbres musiciens" et autres "fleurs d'insomnie" (bibliographie haïtienne sélective et commentée)», *[vwa]* (La Chaux-de-Fonds) 24, 1996-1997, p. 27.

3 «Frankétienne écrivain haïtien», *Dérives* (Montréal) 53-54, 1987, p. 94.

4 *ibid.*, p. 108.

5 *ibid.*, p. 6.

6 *ibid.*, pp. 127-163.

7 Quelques autres ouvrages de Frankétienne: *Mûr à crever*, 1968; *Ultravocal*, 1972; *L'oiseau schizophone*, 1993, tous aux éditions Spirale, Port-au-Prince.

8 Recueil d'Henri Michaux.

de *China's Motor* déborde aisément les seuls champs de l'anthropologie ou de la sinologie: c'est un livre qui peut être lu avec profit par tous ceux qui s'intéressent à la montée en puissance de l'idéologie capitaliste, au rôle de la parenté et de celui des femmes dans le développement économique, et, bien entendu, à l'étude du pouvoir en sociologie comparative. Signalons encore un mérite: ce livre est écrit dans un langage parfaitement clair, avec parfois un soupçon de lyrisme mais pas un seul mot de jargon scientifique.

La thèse centrale de Gates est clairement explicitée dans les chapitres introductifs. La civilisation chinoise a été structurée, depuis au moins mille ans, par deux «modes de production» radicalement différents: l'économie «tributaire» gérée par l'Etat (le *tributary mode of production*) et le système de production des marchandises géré par les corporations lignagères (le *petty capitalist mode of production*). Un mode de production, dans l'analyse de Gates, est un système comportemental et symbolique qui sert à transférer un surplus de richesse d'une classe moins puissante à une classe plus puissante.

«For a thousand years in the late-imperial tributary mode, a class of scholar-officials has transferred surpluses from the various producer classes (peasants, petty capitalists, laborers) to themselves by means of direct extraction as tribute, taxes, corvée, hereditary labor duties, and the like. In the private markets that flourished in China from the Song forward, free producers transferred any remaining surpluses *among* the commoner classes by means of wage labor and a hierarchical kinship/gender system. China provides the type case of petty capitalism because of its exquisite

integration of kinship and gender systems within state control» (p. 7, souligné par Gates).

Cette thèse apporte aux études de la société chinoise trois éléments peu développés auparavant. Elle nous rend attentifs d'abord aux structures économiques, et non plus uniquement politiques et idéologiques, qui soutenaient le pouvoir bureaucratique. Elle nous oblige ensuite à prendre en compte l'importance du travail proto-industriel fait par les femmes, surtout dans les domaines de l'élevage des vers à soie, de la filature et du tissage. Enfin, elle clarifie une vieille question des études chinoises dont la résolution devient particulièrement intéressante (et intéressée) dans la conjoncture actuelle, celle de l'existence d'un capitalisme indigène avant le contact avec l'Occident. En distinguant clairement le *petty capitalism*, dépendant des structures d'exploitation à l'intérieur de la famille, du capitalisme à proprement parler, Gates démontre que ce dernier n'a existé en Chine qu'à partir de la fin du XIXe siècle, et ce dans des proportions limitées.

Le «mouvement dans le système», titre du troisième chapitre, a plusieurs sources. D'abord dans le fait que les acteurs sociaux ont un certain nombre de choix à leur disposition, à cause, justement, du double système économique auquel ils ont à faire face. Dans une belle formule, Gates nous rappelle que: «Like all of us, the Chinese have shaped their own history, but not under conditions of their own choosing» (p. 3). Deuxième élément dynamique: la vision expansionniste du mode de production tributaire qui cherche à extraire toujours plus (impôt, travail forcé, rente, service militaire) de la population. Pour répondre à ces demandes – et c'est là la troisième source de dyna-

misme – la population n'avait pas d'autre choix que d'augmenter le nombre d'enfants dans chaque famille, mettant ainsi le pays sous de constantes pressions démographiques. Que la Chine ait réussi, depuis la dynastie des Song, à maintenir constante la quantité de nourriture par personne, tout en quadruplant sa population, montre bien l'immense potentiel de «développement» de l'économie chinoise impériale.

Dans les six chapitres qui suivent, Gates démontre comment l'édifice théorique qu'elle a érigé contribue à clarifier certaines thématiques classiques de l'anthropologie de la Chine. Pour n'en citer que quelques-uns: l'hétérogénéité géographique des formes d'organisation sociale; le haut degré de commercialisation (qui ne donna pourtant pas naissance à une industrialisation ni à la montée en puissance d'une classe marchande); la cohabitation de structures lignagères fortes avec un Etat résolument centralisé; et enfin des pratiques religieuses populaires qui divisaient les serviteurs du système tributaire, tout en les traitant selon le modèle *petty capitalist* égalitaire. A toutes ces problématiques, l'auteure apporte une lecture nouvelle, toujours méticuleuse, parfois brillante.

Dans les deux derniers chapitres, Gates applique sa grille d'analyse à l'histoire récente des deux républiques chinoises. Contre l'opinion reçue, elle montre la forte emprise de l'économie tributaire à Taiwan, et la faible présence du capitalisme à proprement parler. Par contre, Taiwan est un haut lieu du *petty capitalism*, raison de son dynamisme extraordinaire mais aussi de la persistance de modes d'organisation qualifiés le plus souvent de «traditionnels». Sa lecture de l'évo-

lution récente de la Chine populaire est tout aussi iconoclaste. Elle repose sur une description détaillée de la manière dont les mécanismes tributaires se sont approprié la politique proprement socialiste du début des années cinquante, et comment, avec les réformes économiques des années quatre-vingts, l'Etat s'est à nouveau orienté vers des structures *petty capitalist* pour résoudre les problèmes qui en résultaient.

Il existe plusieurs critiques qu'on peut adresser à *China's Motor*. D'abord, certaines lacunes. Pour ma part, j'aurais aimé que l'auteure traite directement de la question des *guanxi*, véritable système socio-économique de relations personnalisées, qui joue un rôle central, me semble-t-il, dans l'analyse même de l'auteure, en liant la classe des «serviteurs de l'Etat» à la vaste classe des «roturiers». Vient ensuite le problème de la généralisation. Face à des généralisations analytiques de la taille de celles de Gates, il y a, bien évidemment, maintes exceptions. Mais, la difficulté la plus importante est celle d'un certain immobilisme dans le schème dialectique tributaire / *petty capitalist* mis en évidence par Gates. Si Gates est toujours plus du côté de la continuité que du changement dans ses interprétations du monde chinois, c'est le résultat d'une approche matérialiste qui aborde des domaines tels que le droit, l'art ou la philosophie comme autant d'épiphénomènes discursifs. Mais c'est précisément dans ces domaines – que les marxistes traditionnels qualifiaient de superstructuraux – que nous pouvons constater une évolution du discours, tant en Chine que dans le monde entier, qui risque à son tour de provoquer des changements réels au niveau matériel des modes de production. Pour en citer quelques-uns, pensons au

discours des droits de l'homme ou au vaste édifice juridico-rhétorique du commerce international. En voulant, par exemple, entrer le plus vite possible dans l'Organisation mondiale du commerce, la Chine poursuit, pour des raisons plus «superstructurales» (la réputation internationale) que matérialistes, une politique qui promet d'ébranler, tout au moins temporairement, l'imperméable dialectique tributaire / *petty capitalist*. Est-ce que «le système» que Gates nous dévoile si admirablement sera assez fort pour résister à ce nouveau défi? C'est une question difficile mais importante que Gates ne pose pas. A cet égard, les mille ans passés de l'histoire chinoise sont sans doute plus lisibles que les cinq ans à venir.

Ellen Hertz Werro

GEERTZ Clifford. 1996. *Ici et là-bas: l'anthropologue comme auteur*. Paris: Métailié. 152 p. (Leçons de choses). ISBN 2-86424-219-2.

Publié en 1988, primé en 1989 par *The national book critics circle award for criticism*, l'ouvrage de Clifford Geertz s'est trop fait attendre en français¹. De l'édition américaine à sa traduction, seul le sous-titre évoque encore clairement la problématique du livre: «l'anthropologue comme auteur».

Au cœur du débat postmoderne et déconstructionniste des années quatre-vingts, l'ouvrage de Geertz venait en quelque sorte suspendre les positions les plus extrémistes de certains anthropologues américains. Pastiche de *Writing Culture* ou de *Anthropology as Cultural Critique*², le livre de Geertz nargue, sur leur propre terrain «textuel», les J. Fabian, J. Clifford, V. Crapanzano, S. Tyler, J. Ruby, et autres. Ce que Geertz pointe derrière ses attaques est ce qu'il considère comme le manque majeur de l'anthropologie postmoderne: manque que l'on qualifierait, dans la tradition française, de «défaut de style». En fait, au-delà des questions de stratégies discursives, de littérature et d'auteur, ce qui transparaît en filigrane est une véritable philosophie du style anthropologique.

La problématique de l'auteur, que Geertz résume par le concept non pas d'«autorité» mais de «signature», hante l'anthropologie depuis sa naissance. Sous une forme déguisée, elle s'inscrit au cœur de la

¹ «Suq: the bazaar economy in Sefrou», in: C. Geertz, H. Geertz, L. Rosen (eds), *Meaning and Order in Moroccan Society*, p. 124. Cambridge: Cambridge University Press. 1979.

perpétuelle discussion épistémologique entre subjectivité et objectivité. La relation entre le texte et l'auteur est subordonnée de manière simpliste à celle de l'observé et de l'observateur. Au travers de la description ethnographique par exemple, la problématique du discours anthropologique, par un empirisme extrême, n'a trop souvent plus lieu d'être lorsque les problèmes d'ordre méthodologique de la pratique de terrain en viennent à être considérés comme les seuls processus de connaissance en jeu. Pour Geertz ce n'est évidemment pas aussi simple. Littéraire ou scientifique, le discours anthropologique ne cesse d'osciller entre deux conceptions du langage: praxis ou moyen. «L'hésitation qui se manifeste en termes de signature par la question jusqu'où, et comment, s'impliquer dans le texte, se manifeste en termes de discours par la question jusqu'où, et comment, le composer imaginairement» (p. 27).

Geertz illustre son propos par une lecture singulière de quatre «personnalités», quatre figures tutélaires de l'anthropologie moderne: un «mandarin parisien», un «professeur oxfordien», un «Polonais errant» et une «intellectuelle new-yorkaise». Il faut bien sûr lire ces quatre portraits. Les angles d'attaque, les coups de griffes ne sauraient se résumer; le ton et surtout le style sont inimitables. Geertz, en Saint-Simon d'Amérique, décorrique au scalpel les stratégies discursives, la rhétorique, les effets de style de Claude Lévi-Strauss, Edward E. Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski et Ruth Benedict. Mais au-delà de son insolence et de ses irréverences, ce que traque Geertz, derrière le portrait, demeure le discours anthropologique.

Résumer Lévi-Strauss par *Tristes tropiques* pourrait passer pour un

exercice scolaire. Mais Geertz relève la gageure et, en une dizaine de pages, intègre, de manière effrontée, le «pourquoi» d'un livre dans un «comment écrire». Récit de voyage, ethnographie, manifeste philosophique, pamphlet réformiste, texte symboliste, *Tristes tropiques* est pour lui le texte multi-forme par excellence qui figure les genres du discours anthropologique, mais surtout résume d'une façon déconcertante le structuralisme. Il établit son origine sensorielle et met en lumière la «tentative symboliste de transformer les images immédiates en signes absous» (p. 50) qui permet à Lévi-Strauss d'élaborer «une métaphysique formaliste de l'être, jamais exprimée mais toujours suggérée, jamais écrite mais toujours mise en évidence» (p. 51). Pourtant, la relation de Geertz au texte de Lévi-Strauss reste oblique, distante, parfois réductrice; mais cet éloignement apparent est en fait un rapprochement qui interroge une certaine conception de l'anthropologie: «Le message ultime de *Tristes tropiques*, et de l'œuvre qui se déploie à partir de lui, est que les textes anthropologiques, comme les mythes et les mémoires, existent moins pour le monde que le monde n'existe pour eux» (p. 54).

Avec Evans-Pritchard et ce que d'aucuns ont appelé son «réalisme ethnographique», Geertz affronte un style qui déconcerte par sa limpidité, sa désinvolture et son assurance où se décale, «sous une apparence très élaborée de simplicité», un «discours fondé sur un "bien entendu" implicite» (p. 65) qui «cherche à annuler l'étrangeté d'idées, de sentiments, de pratiques, de valeurs bizarres [...] non pas en plaçant ces représentations culturelles fantasques dans un ordre formel universel, mais en les pré-

sentant sur ce même ton égal de "bien entendu" qui sert, lorsqu'on est qui il est, à parler de ses propres valeurs, pratiques et sentiments. Tout à fait apte à exclure, cette stratégie est dans le ton, les présupposés et les jugements qu'elle projette, tout aussi apte à inclure, et fait en réalité les deux en même temps» (p. 74). Chez Evans-Pritchard, au contraire de Lévi-Strauss, aucune trace de tourment, l'autre est là, ni inaccessible ni énigmatique. Mais comme dans *Tristes tropiques*, «la façon d'exprimer est ce qui est exprimé» (p. 73). Par son style intensément visuel, Evans-Pritchard s'attache à réduire les altérités, convaincu que ce qui distingue ne compte peut-être finalement pas beaucoup. Comme le résume Geertz, «le problème est peut-être moins le vrai que le réalisable» (p. 75).

L'angoisse malinowskienne inaugure, dans le monde anthropologique, l'ère contemporaine de la conscience malheureuse et de la désillusion, une sorte de deuil du monde. «L'effondrement de l'assurance épistémologique (et morale) commence, malgré ses fanfaronnades, avec lui [...] et se prolonge aujourd'hui par un effondrement similaire de l'assurance dans l'exposition des faits, laquelle produit un déluge de remèdes plus ou moins désespérés» (p. 29). En quelques pages heureuses, où il dresse l'état de santé de l'anthropologie postmoderne - qui selon lui souffre d'«hypocondrie épistémologique», Geertz, dans une perspective où la figure de Malinowski sert de point de fuite, met en lumière la difficulté de l'expérience de terrain, la tension entre la prétention à effacer la distance sur place et l'ambition de la rétablir radicalement dans la théorie. «Le problème, reformulé en termes aussi simples que possible,

consiste à présenter le processus de la recherche dans le produit de la recherche» (p. 87). Ce faisant, Geertz remet en cause de manière plus ou moins définitive un mythe de la méthode anthropologique. Contradiction dans les termes, «l'observation participante» est pour lui un vœu pieux plutôt qu'une méthode de recherche. Son usage est principalement rhétorique mais pose en fait un dilemme littéraire qui a torturé toute une génération d'anthropologues américains: la «description participante» qui ne cesse d'inscrire au cœur de l'œuvre ethnographique les indices – stigmates pour certains – du journal ou de la confession. «Ecrire des textes ethnographiques "du point de vue des indigènes" symbolisait pour Malinowski l'espoir de se transcender soi-même. Pour nombre de ses héritiers les plus fidèles, cette position symbolise la crainte de s'abuser soi-même» (p. 30).

Si «les portraits schématiques et les jugements à l'emporte-pièce» (p. 30) de Benedict sont similaires à une tradition qui remonte à Montesquieu et qui fait de la juxtaposition ou de l'inversion du familier et de l'exotique une manière d'aboutir à un relativisme certain, Geertz suggère que ce résultat n'est pas issu d'un travail de terrain ou d'une théorisation. Cette espèce d'«auto-indigénisation» (p. 108) est chez Benedict le résultat stylistique d'une volonté de «rendre général dans les implications ce qui est singulier dans la description» (p. 114). Si Geertz a raison, le relativisme, au pire des cas celui de Benedict uniquement, ne relèverait pas d'une position philosophique mais «d'une façon particulière de décrire les autres» (p. 30).

Bien que la métaphore de «culture comme texte» suscite toujours autant de méfiance dans le monde

anthropologique, Geertz montre dans son ouvrage, hors de toute attitude postmoderniste, que cette résistance est redevable d'une «idée étrange selon laquelle la réalité a un idiome dans lequel elle préfère être décrite, que sa nature même exige qu'on parle d'elle sans artifice [...] sous peine d'illusion, de tromperie, de s'abuser soi-même, [et] conduit à l'idée, plus étrange encore, selon laquelle la disparition de la littéralité entraîne celle des faits» (p. 139). A l'instar de Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski ou Benedict, Geertz écrit «comme Swift le disait à propos de lui-même, "pour vexer le monde, pas pour le divertir". Il serait vraiment dommage que le monde ne s'en aperçoive pas» (p. 127).

Philippe Vaucher

HERITIER Françoise (éd.). 1996. *De la violence: séminaire de Françoise Héritier*. Paris: Odile Jacob. 400 p. (Opus; 37). ISBN 2-7381-0408-8.

Cet ouvrage reprend le contenu d'exposés présentés lors d'un séminaire qui s'est tenu au Collège de France en 1995. Il nous livre dix contributions qui proposent une approche pluridisciplinaire du thème de la violence, cette dernière étant définie comme un ensemble de contraintes physiques ou psychiques imposées à autrui comme le rappelle dans un premier chapitre Françoise Héritier.

Les contributions d'Etienne Balibar et de Daniel Defert, respectivement «Violence: idéalité et cruauté» et «La violence entre pouvoirs et interprétations dans les œuvres de Michel Foucault», sont axées sur les rapports entretenus par la violence et le pouvoir. Pour le premier auteur, ils s'articulent autour de la mise en œuvre d'idéaux et par la recherche de légitimation recourant à une violence de fondation codifiée à travers la loi et la justice, mais aussi à travers la sécurité et l'éducation. Une telle conception du pouvoir intrinsèquement violent a souvent été attribuée à l'œuvre de M. Foucault, nous rappelle D. Defert. Or pour Foucault, le pouvoir n'est ni le mal, ni domination ou violence, mais il ne peut se passer des instruments que représentent le consentement et la violence. Le pouvoir a d'ailleurs cherché au cours de l'histoire à adoucir la violence, qui s'est

¹ A noter que la traduction allemande date de 1990 déjà! *Die künstlichen Wilden: Anthropologen als Schriftsteller*. München, Wien: C. Hanser.

² James Clifford, George E. Marcus (eds). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press; George E. Marcus, Michael M.J. Fisher. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: the University of Chicago Press.

alors manifestée dans les différents champs de l'interprétation du pouvoir que sont les règles du droit, le savoir, les normes et valeurs sociales, et la pensée; la résistance à ce pouvoir se faisant par l'émergence d'individualités, et s'exprime, par exemple, au travers de la sexualité ou par la constitution d'altérités.

L'expression de violence normative que constitue le droit fait l'objet de la contribution de Baber Johansen, «Vérité et torture: *ius commune* et droit musulman entre le Xe et le XIIIe siècle». A partir d'une comparaison entre deux systèmes de droit, l'un en vigueur en Europe et l'autre au Moyen-Orient, il met en évidence le recours à violence, et notamment à torture, lors du passage d'une justice établie sur l'expression d'une vérité religieuse, à celle d'une justice basée sur une vérité définie par le politique.

La religion met cependant quelquefois en œuvre la violence, comme le rappelle Bernhard Lang dans «La violence au service de la religion: de quelques formes élémentaires d'agression dans la Bible». Il explique la manière dont de nombreux textes de l'Ancien Testament, du Deutéronome ou des Actes des Apôtres sont marqués par une violence qui se traduit par une agressivité dans le récit et par une «violence magique d'imprécation», dans laquelle le psaume joue un rôle central, appelant la vengeance divine à se manifester contre les païens.

A cette analyse de la violence dans le discours religieux, succède l'approche anthropologique de Maurice Bloch. Dans «La "consommation" des jeunes hommes chez les Zafimaniry de Madagascar», il évoque une forme de violence contrôlée en partie par la société et régulatrice du groupe social. Elle

est le fait des jeunes hommes et prend la forme de manifestations publiques d'alcoolisme (bagarres, batailles rangées, destructions des maisons saintes) qui, bien que réprouvées par les adultes et les anciens, sont curieusement, lorsqu'elles se produisent, encouragées par ces derniers, et particulièrement par les hommes adultes. Cette violence est en effet vue positivement, comme une manifestation brute de la force, de la vitalité du village tout entier car le rituel consiste à faire circuler la vitalité des jeunes vers les anciens et inversement.

A l'inverse, dans la société colombienne, comme nous l'explique Daniel Pécaut dans «Réflexions sur la violence en Colombie», la violence naît et se nourrit de l'absence de tout facteur de cohésion sociale. Chronique depuis cinquante ans, alternant avec des périodes de violence plus intense et plus généralisée, comme ce fut le cas lors de la *Violencia* de 1946 à 1964 ou depuis les années quatre-vingts, elle est la conséquence de l'inexistence de l'Etat, de la défaillance du système juridique et du silence de l'opinion publique. Perçue comme un phénomène inéluctable, banalisée, elle occupe dans l'imaginaire la place laissée vacante par le politique.

Par contre, dans les deux contributions «L'usage politique de la cruauté: l'épuration ethnique (ex-Yougoslavie, 1991-1995)» de Véronique Nahoum-Grappe et «Le génocide des Rwandais tutsi: cruauté délibérée et logiques de haine» de Claudine Vidal, on perçoit clairement de quelle façon la violence est instrumentalisée par le politique. Les deux auteurs abordent une forme de violence fondée sur des considérations ethniques, qui met en œuvre la procédure la plus aboutie de l'extrême cruauté: le

génocide. Dans les deux cas, la haine a été délibérément instiguée par un pouvoir politique totalitaire, qui a construit et diffusé une «idéologie ethniste», amplifiant une version atroce du passé, permettant la désignation d'une menace et l'identification d'un ennemi présenté comme cruel. On a en quelque sorte affaire à ce que Claudine Vidal nomme une «ethnie existentielle», c'est-à-dire un ensemble de représentations liées principalement à l'imaginaire, mais aussi au souvenir des massacres dont les responsables étaient restés impunis. En Yougoslavie par exemple, l'identité historique et nationale des Serbes a été instrumentalisée afin de les amener à faire usage de la cruauté dont ils se croyaient eux-mêmes victimes. Au Rwanda, également, l'histoire montre que ce sont les colonisateurs puis les missionnaires qui classifièrent la société et créèrent des rapports de force particuliers entre Tutsi et Hutu, en choisissant de s'appuyer sur l'ethnie tutsi dominante. A partir des la fin des années cinquante, les tensions entre les deux groupes furent attisées par une «idéologie ethniste» (notion absente de la société traditionnelle puisque l'identité ethnique est socialement héritée) et relayée par une certaine impunité. Les Hutu mirent en œuvre une véritable ségrégation contre les Tutsi, basée sur des mythes historiques simplifiés à l'extrême et qui rendait les Tutsi responsables de toutes les oppressions. Les incitations à la tuerie diffusées par la propagande du régime à parti unique dès 1990 exhortant à une vengeance immédiate et à l'autodéfense, firent le reste. Dans les génocides perpétrés en Ex-Yougoslavie et au Rwanda, l'extermination s'est accompagnée d'actes d'extrême cruauté, notamment l'usage systématisé du viol.

Au Rwanda on a procédé en plus à des meurtres de nourrissons et à l'utilisation de la torture lors des mises à mort, avec la recherche délibérée de la souffrance de l'autre et le besoin d'assister au spectacle des souffrances infligées. Pour les deux auteurs, outre la douleur physique et morale, ces actes de cruauté ont pour but d'abord de perpétrer un meurtre identitaire, en niant l'existence (ce qui explique pourquoi elle se porte en priorité sur le ventre de la mère et recourt la plupart du temps au viol). Ils visent aussi l'avilissement de l'individu: dégrader la victime avant qu'elle meure permet au meurtrier de sentir un peu moins le poids de sa faute. Ils sont caractérisés par des procédés tels que l'évitement du regard de la victime ou l'acte collectif avec usage de psychotropes, d'alcool le plus souvent, car la haine politique, contrairement à la haine tragique, se désamorce avec la proximité, lorsque celui qui veut faire le mal se trouve devant sa victime.

A l'examen de la violence ouverte mise en œuvre lors de conflits, suit l'analyse d'une forme moins perceptible de violence. Pour Jean-Pierre Peter, la non-consideration de la douleur peut être assimilée à une forme de violence. On voit bien au travers de sa contribution, «Connaissance et oblitération de la douleur dans l'histoire de la médecine», comment depuis l'Antiquité, la médecine a d'abord privilégié la résignation devant ce phénomène qui paraissait insurmontable, puis a, ensuite, concentré ses recherches sur le phénomène de la douleur au détriment du soulagement du malade. Aujourd'hui encore, et malgré les progrès de la médecine, la réticence à l'utilisation de moyens pour combattre la douleur subsiste. La résistance à sa prise en compte

tient à des représentations qui font d'elle soit une épreuve bénéfique à valeur expiatoire, soit une nécessité contribuant à la sacralité du métier de médecin, ou encore une «valeur nécessaire, humanisante, voire initiatique». Pour Jean-Pierre Peter, elle serait peut-être aussi la conséquence d'une morale fondée sur le bien et le mal et sur le passage obligé du mal pour accéder au bien. Construit à partir de contributions denses et concises, cet ouvrage est passionnant. Il confirme une fois de plus que la richesse de l'approche pluridisciplinaire, qui offre ici, sur le thème de la violence, de nouvelles et nombreuses pistes de réflexion.

Marie-Agnès Gainon-Court

«freiburger film forum 1997»
Indonesien und Kenia: Zwei subtile Annäherungen
IJDIS Bernie. 1996. *Jalan Raya Pos (The Great Post Road)*. Pieter van Huystee Film & TV, VPRO Verleih: Fortuna Films, Prinsengracht 634 A, NL-1017 KT Amsterdam

Im Zentrum des zweieinhalb Stunden dauernden Films steht der indonesische Schriftsteller und Oppositionelle Pramudya Ananta Toer. Lange Zeitabschnitte während der vergangenen Jahrzehnte hat er im Gefängnis verbracht; heute lebt er in Jakarta unter Hausarrest. Die Kamera streift langsam entlang mehrbahniger, vollgestopfter Autostassen über die hässlichen Wolkenkratzer der Hauptstadt, sucht Toers kleines Haus – eingekleilt zwischen Beton –, das Eingangstor dazu, sein Arbeitszimmer. Der Autor hat sich trotz Publikationsverbot bereit erklärt, das Filmscript zu verfassen, zu erzählen: Die Geschichte der grossen Poststrasse von West nach Ost im Norden Javas. Er spricht von früherer Kolonisation und jetziger «Fremdherrschaft», von einst und heute, und wie die Menschen entlang der Poststrasse, die noch immer als Hauptverkehrsader der Insel dient, ihr Leben erdulden. Toers Worte, von ihm selbst langsam und ohne Pathos gesprochen, werden mittels *flashbacks* oder assoziativer Bilder in Filmsequenzen umgesetzt. Fahrend im Auto, auf Ochsenkarren, Fahrrädern, Fahrradrikschas oder im Ueber-

landbus öffnen, sich dem Zuschauer javanische Landschaften, Strassendorfer, Städte, ethnische und religiöse Strukturen, Industrialisierung, Handel, Bauernarbeit. Die doppelte Wahrnehmung einerseits des Lebens eines Regimekritikers, andererseits der seit Jahrhunderten wenig veränderten gesellschaftlichen Stratifizierung macht den Film zu einem Zeugnis javanischer Geschichte.

1808 ernannte Napoleon den ihm treu ergebenen Niederländer Herman Willem Daendels zum Generalgouverneur von Java. Den Seezugängen zur Insel wegen der britischen Blockade misstrauend, entschloss sich Daendels 1809 zum Bau der über 1000 Kilometer langen Ueberlandstrasse von Bantam nach Pasuruan. Sie war 1811 bereits annähernd fertig erstellt. Die Javaner wurden zur Sklavenarbeit verpflichtet. Zirka 40'000 verloren ihr Leben. Dieser Strassenbau dient dem Film als Metapher für politische Imperializenz, Kaltschnäuzigkeit und Ausbeutung – damals wie heute.

Entlang der Strasse Teepflückrinnen, Taglöhner knietief im Dreck an rutschenden Halden, bedrängend enge Reisebedingungen in altersschwachen Bussen, bedrohlich überladene Laster, das Recht des Stärkeren im Verkehr, der bunte Alltag an den Raststationen. Kleine Szenen dazwischen, welche Eindrücke vertiefen oder den Blick beispielsweise auf krasse Unterschiede zwischen Arm und Reich freigeben. Ohne Mahnfinger oder ideologische Belehrung. Java eben, so wie die Regierungsfamilie Soeharto das Land gestaltet und jetzt im Griff hat.

Der Film setzt auch bei harten Informationen auf Aesthetik, auf die Kraft des Bildes zur Steigerung der Aussage. Dies gilt auch für den Alltag des Erzählers Pramudya

Ananka Toer, für dessen ausgegrenztes Leben inmitten seiner Grossfamilie, für seine stete Erwartung neuer Schikanen seitens der Regierung. Furcht hat er nicht, die Bedrohung jedoch ist allgegenwärtig. Ein Stück Indonesien, ein Stück Java, lehrreich für EthnologiestudentInnen und eine heilsame Ergänzung zur Schilderung javanischer «Modernität» in Clifford Geertz' Buch *After the Fact*.

Susanne Knecht

ROES Michael. 1996. *Leeres Viertel - Rub' al Khali: Invention über das Spiel*. Frankfurt a.M.: Gatz-Eichborn. 775 S. ISBN 3-8218-0639-7

GHOSH Amitav. 1995. *In einem alten Land: Eine Reise in die Vergangenheit des Orients*. Reinbek: Rowohlt. 382 S. ISBN 3-498-02470-1 (or.: *In an Antique Land*. London: Granta 1992)

NAIPAUL V.S. 1991. *India - A Million Mutinies Now*. London: Minerva. 521 S. ISBN 0-7493-9920-1 (dt.: *Indien - Land im Aufruhr*. dtv 1994)

Hingewiesen werden soll zunächst auf zwei Bücher eines zeitgenössischen «verschwommenen Genres», beide in ihrer Anlage semi-ethnographisch, beides Bücher von Ethnologen mit dem Anspruch, die Kategorie des Sach-Buchs zu überwinden. Ghosh wie Roes haben in modernen orientalischen Gesellschaften ethnographische Forschung betrieben, Ghosh in den Siebziger Jahren im ägyptischen Nildelta, Roes im eben wieder vereinigten Jemen der Neunziger. Bei beiden ist die ethnographische Annäherung an eine unvertraute arabische Welt mit je spezifischen «Parallelaktionen» verwoben: Bei Ghosh mit einer historischen Spurensuche entlang von Strängen jüdischen Lebens in einem spezifischen Moment des Mittelalters, welche zwischen Spanien, Nordafrika, Sizilien, Ägypten, Arabien und Indien im Auf und Ab der weltlichen Turbulenzen ein Netz weben; bei Roes mit der Reise eines

deutschen Puppenspielers der Goethezeit von Weimar in das süd-arabische Leere Viertel. Die beiden Autoren betreten das Terrain dieses neuen Genres aus verschiedenen Richtungen mit verschiedenem Gepäck und aus unterschiedlichen Motiven. Bei einer vergleichbaren Grundkonstruktion sind so zwei sehr unterschiedliche Bücher herausgekommen.

Amitav Ghoshs ethnographische Sequenzen sind Glanzlichter aus der Forschung eines angelsächsisch ausgebildeten Sozialanthropologen, durch zeitliche Distanz gereift und höchst amüsant beschrieben, wobei die indische Herkunft des Forschers der ethnographischen Konstellation eine besondere Note gibt. Zuweilen haben Ghoshs Feld-Stories etwas vom Ton Nigel Barleys ethnologischer Humoresken, aber sie leuchten kulturelle Abgründe aus, und manche Passagen sind in diesem Sinn ethnographische Perlen. Ghoshs Parallelaktion basiert auf akribischen und offensichtlich höchst aufwendigen historischen Akten-Studien von über der halben Welt verstreuten Handschriften aus der Kairoer Geniza, welche die Fährte und die Fährnisse des Kaufmanns Abraham Ben Yiju um die Mitte des 12. Jhdts. zwischen Nordafrika und dem indischen Mangalore in Teilen sichtbar werden lassen. Im diffusen Zentrum steht ein indischer Sklave, der in den Korrespondenzen des Händlers vorkommt, und der für diesen und mit diesem Reisen unternimmt, welche wenig bekannte Verknüpfungen der mediterranen und der indischen Welt im Mittelalter belegen und faszinierende Einblicke in die kosmopolitische jüdische Diaspora des Orients geben. Die Material-Grundlage dieses Strangs beleuchtet einige Momente und Episoden und lässt

dazwischen manches im Dunkel und viele Rätsel offen. Der historische Teil spielt tatsächlich *in an antique land*, und zuweilen ist die Herkunft der Geschichtssplitter aus den Tiefen staubiger Archive spürbar.

Als einer, der nicht den herkömmlichen Kategorien von Ungläubigen (Juden, Christen) zugewiesen werden kann, ist der indische Ethnologe Ghosh für die Ägypter immer wieder eine gewaltige Irritation. Die Fellahin nerven ihren «Doktor Al-Hindi» mit hartnäckigem Nachfragen, vorzugsweise um religiöse Themen. Die leidigen Fragen des Witwenverbrennens, von Bestattung und Beschneidung, um Götzendienst und immer wieder die Kühe bilden für die Bauern des Nildeltas zuweilen ein wahres Gebirge des Anstosses. Die Gräben der Kultur haben durchaus ihre heiteren Seiten: Köstlich etwa, wie aus dem von einer Bäuerin beobachteten Straucheln des Ethnologen auf einer Kuhweide im Nachrichten- und Neuigkeiten-Netz des Dorfes ein Akt kultischer Idolatrie wird («und ständig photographiert er Kühe»). In der Distanz von fast zwanzig Jahren kann Ghosh solche Episoden als Begebenheiten von grosser Komik schildern, aber die Verwerfungen der kulturellen Differenzen haben in der ethnographischen Situation offensichtlich auch schwere Belastungen und bittere Erfahrungen enthalten, welche nicht verschwiegen werden. Eindrücklich Ghoshs Evokation des «Entsetzens eines Inders vor Symbolen» in der Vergegenwärtigung einer Kindheits-Erinnerung an eine Pogrom-Situation in den kommunalistischen Fieberanfällen des indischen Subkontinents (S.200ff). Im Kontrast erscheint die Welt der Fellachen bei allen Härten als «viel sanfter, viel

weniger gewalttätig, sehr viel menschlicher und unschuldiger» als die indische (203). Ghoshs ethnographische Neugier ist breit gefächert, umfasst Wirtschaft, Verwandtschaft, Religion, Entwicklungsfolgen. Die Fellachen in Ghoshs Deltadörfern sind an die weitere Welt angeschlossen durch Migrationsmöglichkeiten in die ägyptischen Städte, in die Golfstaaten, den Irak. Nicht unähnlich den jüdischen Kaufleuten des Mittelalters suchen sie nach Gelegenheiten, die Chancen ihres Lebens zu mehren und zu nutzen. Ghoshs Besuch der Dörfer nach zwanzig Jahren ergibt eine zeitliche Tiefe, welche die radikalen Transformationen einer ganzen Epoche in der Geschichte des modernen Orients sichtbar werden lässt. Die Bauern des Nildeltas geraten – der paradigmatischen Beharrlichkeit des Fellachen-Universums zum Trotz – in den Sog der Moderne, sie werden von den Stimmungen und Ereignissen der Epoche erfasst und geprägt. Die zwei Jahrzehnte haben Chancen geboten, die von einigen wahrgenommen, von anderen verpasst wurden. Die Hierarchie der Dorfgesellschaft ist entsprechend in Bewegung geraten. In den Dörfern des Nildeltas werden so zentrale Aspekte des sozialen und kulturellen Wandels sichtbar, spezifische Manifestationen der Dynamik der aktuellen Transformationen zeitgenössischer aussereuropäischer Gesellschaften, die weit über den lokalen Rahmen hinaus von Belang sind.

Bei Roes ist der ethnographische Part das Feldforschungstagebuch eines um Sensibilität und Transparenz bemühten jungen deutschen Gelehrten, der seine Begegnung mit der orientalischen Welt der jemenitischen Männer als Gelegenheit zu okzidental er Selbstreflexion benutzt.

Das Interesse des Forschers Roes gilt dem Spiel, und ein grosser Teil der ethnographischen Passagen besteht aus Beschreibungen von Spielen. Dazwischen gestreut finden sich kulturphilosophische Auslassungen über das Spiel und alles, was damit zu tun hat. Roes Beschreibungen der Spiele der Jemeniten und seine Überlegungen zum Spiel wären mit etwas Verarbeitung ein passables Sachbuch zum Thema, fallen im Kontext des «Leeren Viertels» aber als reichlich trocken und enzyklopädisch geratene Einlagerungen ab. Ausgehend von der Bedeutung des Spiels werden Reflexionen über Sprache, Ritual, Sexualität angestellt, von denen einige durchaus gehaltvoll sind, viele etwas verkrampt und verquast, manche unergiebig. Einige der Spiele sind aus nicht ganz ersichtlichen Gründen in einen Anhang verbannt worden, während der grösste Teil in den tagebuchartig chronologisch gegliederten «ethnographischen Strang» integriert ist. Herausragende Eigenschaften des Buches sind sein Umfang und sein Gewicht sowie seine schöne Aufmachung in kartographischem Design. Roes verwendet im ethnographisch-modernen Teil eine bemühte idiosynkratische Orthographie, im Klappentext als «konsequent durchgeholtene moderne Schreibweise» bezeichnet. Der historische Parallelstrang ist ein fiktives, respektive aus verschiedenen Quellen zusammenmontiertes Tagebuch, in der Orthographie «goethezeitlich», in welchem der Jemen-Reisende Alois Ferdinand Schnittke als alter ego des Jungforschers Karl-May-mässige Abenteuer erlebt, oft als Überhöhung und Variante der Erlebnisse des Letzteren, und dabei auch das eine oder andere zu dessen Themen, zu Krieg, Tanz und Spiel beizutragen weiss. Schnittke begleitet

nebst zwei anderen Zeitgenossen den preussischen Abenteurer Baron de la Motte als Secretär und Cicéron von Konstantinopel über Ägypten nach Arabien, verliert seine Gefährten und seine abendländischen Gewissheiten und erlebt dabei eine Entwicklung zum Ethnologen *avant la lettre*. Die sprachlich-orthographischen Archaismen werden etwas launisch eingesetzt und beissen sich nicht selten mit den deutlich zeitgenössischen Gedanken des Verfassers.

Roes ist im modernen Teil um Unmittelbarkeit und «schonungslose Offenheit» bemüht, er reflektiert die aktuelle «Krise des ethnographischen Schreibens» wie auch des geschmähten *orientalism* und versucht die Asymmetrien der ethnographischen Situation zu überwinden. Mittel dafür ist ihm das «Einbringen» der eigenen Person und Befindlichkeit. Der Autor teilt uns dabei eine Menge über sich mit. Bei den sexuellen Eskapaden des Autors wird der Drang zur schonungslosen Offenheit gnädigerweise etwas von ziviler Zurückhaltung gebremst, aber die entsprechenden Andeutungen und Bruchstücke machen das Ganze womöglich noch ärger. Dass der Autor von einem Kritiker mit dem nicht unbedenklichen Lob «furchtlos wie der junge Clint Eastwood» charakterisiert wird, und dass dieses Prädikat den Klappentext zierte, ist eine sinnfällige Konsequenz der heroischen Pose, die der Jungforscher sich mit Bedacht zulegt. Die reflexive, zeitgenössisch-sensible Perspektive des Autors wird durch larmoyante, anmassende und grossgelehrte Abrutscher immer wieder getrübt. Die Gestalt des Ethnographen aus dem Buch «Leeres Viertel» ist jedenfalls eine, der ich als Informant nur ungern ausgesetzt wäre.

Offensichtlich ist bei Roes die Publikation des Buches bereits bei der Vorbereitung der Reise beabsichtigt gewesen. Das Tagebuch ist mit Blick auf die Veröffentlichung verfasst worden. Seltsam mutet die Konfrontation des Autors mit dem akademischen Establishment der Jemen-Studien an, etwa seine Auseinandersetzung mit dem Direktor des Instituts, bei welchem er anfangs Gastrecht geniesst, welches er sich durch unbedachte Forschungs-Eskapaden verwirkt. So fällt dem Pop-Ethnologen schliesslich die Rolle eines einsamen und kühnen, von der Fachwelt verkannnten Pioniers einer neuen Art von Wissenschaft zu. Roes' Forschung ist eingebettet in das turbulente Umfeld des Bürgerkriegs, welcher den Jemen in der Folge der Wiedervereinigung erschütterte. Er bewegt sich in gefährlichem Terrain, in einem von martialischen Institutionen und einem generellen Zwang zu Gewaltbereitschaft charakterisierten sozialen Milieu, in einer Welt bewaffneter Männer, die ihr Tun vom «Spiel» emphatisch abgrenzen, aber dennoch als «Spieler» in den politischen Ereignissen ihrer Gegend fungieren. Das Potential der Perspektive von Macht in Begriffen des Spiels, wie sie etwa von den *afficionados* der Spieltheorie neuerdings auf breiter Front ins Spiel gebracht wird, hat Roes allerdings kaum wahrgenommen und nicht ausgeschöpft.

Die beiden Bücher zeigen das Potential eines noch nicht klar umschriebenen neuen ethno-literarischen Genres, wie es genutzt und wie es verschenkt werden kann. Nicht alle Reisen sind Stoff für gute Reisebücher. Intime Tagebücher zu veröffentlichen ist grundsätzlich problematisch, auch wenn sie für Ethnologen ein unverzichtbares Werkzeug darstellen.

Wie das Reisen und das Schreiben darüber jenseits aller Einschränkungen von Literatur und Wissenschaft hohe Kunst und tiefe Analyse gleichermassen sein kann, zeigt das letzte Indien-Buch von V.S. Naipaul, welches zwar nicht mehr ganz neu ist, aber das Zeug zu einem Klassiker hat. Heute noch etwas zu V.S. Naipaul zu sagen ist keine leichte Aufgabe. Der einstige Kolonial-Flüchtling hat es geschafft, ins Pantheon der anerkannten Sprachvirtuosen und Geistesfürsten der aktuellen Moderne aufgenommen zu werden, die britische Monarchie verlieh im einen Adelstitel, die Zeitschrift «du» ehrte ihn mit einer Sondernummer und salbte ihn zum «Citoyen der Weltliteratur», und für die literarische Ökumene gehört er zu den permanenten laureabili, zu den regelmässig genannten Kandidaten für den Nobelpreis. Ein Autor auf der Höhe des Erfolgs, ein imposantes Werk, ein wachsender Appendix von Kommentaren, Exegese und Sekundärliteratur.

Hier soll aber nicht der «poeta laureatus», sondern der ganz zu Unrecht wenig bekannte Ethnograph Naipaul gewürdigt werden. Sein Schriftstellerleben lang ist Naipaul nämlich auch ein Forscher gewesen, unterwegs in den breiten Bändern der Peripherien der modernen Welt, in deren unbewegten und gottverlassenen Rossbreiten und in den turbulenten Zentren der permanenten Krise «Dritte Welt». In seinem letzten Indien-Buch ist Naipaul als Ethnograph zu einer ganz grossen Form aufgelaufen. Es ist durchaus bemerkenswert, dass in einer Zeit, in der im Fach selber die «Krise des ethnographischen Schreibens» hohe Wellen der Verunsicherung schlägt, einer der gefeiertsten Schriftsteller Bücher schreibt, die sich zwar nicht als ethnographische Werke geben,

aber für die Ethnographie Massstäbe setzen.

India: A Million Mutinies Now zeigt den Autor als Ethnologen beim Versuch, Rätsel menschlicher Lebensgestaltung zu lösen. Der Forschungsreisende und Beschreiber Naipaul präsentiert hier eine subtile Anthropologie des Subkontinents, welche in einer Reihe exemplarischer Leben die Verwerfungen und Brüche der indischen Welt aufzeigt, die widerstrebenden Kräfte, die kleinen Ordnungen in der riesigen Unordnung. Man hört beim Lesen dieser Lebens-Geschichten deutlich das Knarren und Krachen der tektonischen Verschiebungen des Wandels in einer Gesellschaft, die über viele Jahrhunderte wesentlich fremdbestimmt gewesen war und in den vergangenen Jahrzehnten einen schwierigen Prozess der Selbstfindung durchgemacht hat. Naipaul spürt den explosiven und kritischen Potentialen sozialer Bewegungen nach, er sucht ehemalige naxalitische Terroristen, Hindu-Extremisten aus dem Umfeld der Shiv Sena oder der BJP, Islamisten, anti-brahmanisch mobilisierte Kastenlose, dravidisch-südindische Black-Power-Militante, Feministinnen, radikale Säkularisten. Technik und Methode der Forschung sind denkbar simpel: Naipaul reist durch die Welt und lernt Menschen kennen, er ist auf der Suche nach bestimmten biographischen und existentiellen Verkettungen, lässt sich von Bekannten Leute vorstellen, die etwas vom Gesuchten haben könnten. Mit den Menschen, die sein Interesse geweckt haben, vereinbart er eine Reihe von Begegnungen, bei denen diese ihm von sich, ihren Familien, ihrem Leben, ihren Wünschen und Ängsten erzählen. Er besucht seine Gesprächspartner bei ihrer Arbeit und zu Hause, lässt ihre Lebensräume, ihre

sozialen Netze auf sich wirken. Unmittelbar überzeugt hat mich der «ethnographische Trick», Menschen ihre Häuser, ihr unmittelbares Lebensumfeld beschreiben zu lassen, auch, oder vor allem, wenn man sich gerade selbst darin aufhält und die Beschreibungen mit dem selber Gesehenen vergleichen kann. Ich habe mich gewundert, warum mich im Laufe meines Ethnologie-Studiums nie jemand darauf gebracht hat.

Naipaul ist kein angenehmer Interviewer, er ist undiplomatisch, hartnäckig und aufsässig, auch sein Informant möchte man nicht allzu gern sein. Gnadenlos weist er etwa indische Industrie immer wieder auf die Schäbigkeit indischer Produkte hin und versucht herauszufinden, ob jene dies auch wahrnehmen, und was sie dabei empfinden. Kaum je zuvor hat Naipaul aber seinen notorischen misanthropischen Dünkel so unter Kontrolle wie bei dieser letzten Reise. Oft kommt so etwas wie Sympathie oder Verständnis auf, jedenfalls für die Verhältnisse dieses Autors, der den Zumutungen der Welt wenig Wohlwollen entgegenbringt und sich deshalb gerade im Kreise «engagierter Zeitgenossen» wenig Freunde und viele Feinde eingehandelt hat.

In seinen Reisebüchern und Reportagen hat Naipaul eine eigene Form gefunden. Zu dieser Form gehört die Unnachsichtigkeit, mit der Naipaul die Welt kritisch erkundet, insbesondere die Dritte Welt, die für diesen Schriftsteller zum zentralen Thema geworden ist. In den siebziger Jahren Naipaul zu lesen, als der «tiersmondistische» Blick auf die aussereuropäische Welt die korrekte Optik bestimmte, bedeutete eine erhebliche Irritation. Sein schonungsloser Blick auf die Verhältnisse in aussereuropäischen

Gesellschaften subvertierte die geläufige Sicht, die diese Unzulänglichkeiten als koloniale Altlasten abbuchte. Mit Naipaul hatte man einen ungehaltenen, oft wütenden und verärgerten Reisebegleiter, der die desolaten Zustände in Indien, Afrika oder der Karibik nicht selten als persönliche Beleidigung empfand. Wenige erkannten so früh und so deutlich, dass die politische Unabhängigkeit ehemaliger Kolonialgesellschaften für sich genommen nicht besonders segensreich war. Durch seine Herkunft und seinen eigenen Weg in der Welt wurde Naipaul so zum Chronisten der «Kriminalgeschichte der Dekolonialisierung», der den politischen Erlösungs-Phantasien der Zeit zutiefst misstraute. Da er sich wenig gegen Beifall von der falschen Seite verwahrte und auch gern die Pose eines elitären Okzidentalisten einnahm, wurde er als «reaktionär» abgestempelt, eine Rolle, die ihm selbst nicht allzuviel Unbehagen bereitet hat, und in der er sich etwas gar behaglich eingerichtet hat.

Die Verhältnisse in Indien selber waren für Naipaul auf seinen ersten Reisen zutiefst schockierend gewesen. Auf seiner letzten Reise ist der Autor dagegen schon fast milde gestimmt, er nimmt die Verletzungen der Menschen, denen er begegnet, ernst, und kommt so zu tiefen Einsichten in die ideologisch-kulturelle Dynamik des Subkontinents. Er bringt dieses Mal auch Verständnis auf für «antikoloniale» Ressentiments, die im indischen Kontext auch auf die muslimischen Eroberungen projiziert werden. Eher zuviel Verständnis, so monierte etwa Salman Rushdie, hat Naipaul in *Million Mutinies* für die in den vergangenen Jahren immer lauter werdenden Hindu-Extremisten und für die in ihrem Elite-Status bedrohten Brahmanen. Er erinnert

uns daran, dass inmitten der generalisierten Meuterei auch das Leiden deklassierter Eliten und entmachteter Patriarchen wirkliches Leid ist und unser Mitgefühl verdient. Dass ein gestandener Misanthrop wie V.S. Naipaul Empathie eher abseits der gängigen Pfade mobilisiert, kommt nicht überraschend, dass er so herausragende Ethnographie zustande bringt, ist etwas beunruhigend. Naipaul kümmert sich nicht um Unparteilichkeit und Ausgewogenheit, und der Leser ist ihm dafür zu Dank verpflichtet, denn auf diese ihm eigene und launische Weise, sich der Welt auszusetzen, vermittelt er uns Einblicke in die Abgründe von «Kultur», wie sie der sozialwissenschaftlichen Literatur leider nur sehr selten gelingen.

Heinz Käufeler

WIEVIORKA Michel (dir). 1996. *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. Paris: La Découverte. 323 p. (Cahiers libres). ISBN 2-7071-25970.

Le débat sur le multiculturalisme demeure trop souvent prisonnier de deux modèles. D'un côté, le modèle américain, qui mènerait à la déstructuration politique et sociale, à une guerre des quotas en tout genre et à la tyrannie du *politically correct*. De l'autre, le respect inconditionnel d'un universalisme abstrait d'inspiration française et d'un modèle républicain d'intégration qui confine dans la sphère privée ou semi-publique des associations d'étrangers toute expression de différences culturelles. Ces différences sont aussi souvent réduites à une spécificité folklorique ou à la recherche nostalgique d'une identité d'origine presque vide de contenu. Les «assimilationistes» (ou les partisans d'un strict respect du modèle républicain) pensent que le mode communautariste d'intégration – sous prétexte de la reconnaissance des différences – accroît l'inégalité entre groupes sociaux, cache une politique de ségrégation, favorise le racisme et entraîne à terme une dissolution de l'entité nationale. Les «communautaristes», quant à eux, considèrent que le mode «assimilationiste» conduit *in fine* à une éradication des différences sans éliminer pour autant les inégalités sociales et les tensions entre étrangers, nationaux et nationaux d'origine étrangère. Sans véhiculer

l'image idéale et naïve d'une société multiculturelle symbole de tolérance et exempte de tensions, *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat* poursuit une réflexion à peine entamée en France dans les sciences sociales et propose diverses pistes pour penser tant le multiculturalisme de fait qui caractérise la société française (coexistence de cultures et de groupes sociaux différents) que la reconnaissance politique de cette diversité. A l'exception d'un chapitre consacré à la «guerre des cultures» (voir «Le temps des guerres communautaires» d'Yvon Le Bot et «L'asiatisme» de Sylvaine Trinh) et de l'article de Françoise Gaspard sur la question du genre (*gender*) et de ses rapports avec la thématique du multiculturalisme en France («La République et les femmes»), tous les articles traitent de près ou de loin de la figure de l'étranger ou de l'immigré en France.

Dans son introduction, Michel Wieviorka contextualise le débat et montre que la thématique de la spécificité culturelle s'insère dans une société postindustrielle anonyme, aux prises avec une situation économique précaire et avec une crise des institutions (de l'école, des instances politiques, des grands mouvements de lutte, par exemple celui de la lutte ouvrière). En prélude à toute réflexion ou action relative au multiculturalisme, il propose alors que l'acteur social soit situé dans une relation triangulaire dont deux pôles touchent à l'identité collective: le premier concerne l'identité culturelle *stricto sensu* (identité ethnique, identité religieuse), le second comprend la citoyenneté, le respect des principes universels au sein d'un système démocratique. Un troisième pôle complète la figure et représente l'identité individuelle qui devrait

permettre à l'acteur social d'adhérer aux valeurs collectives comme de s'en distancer.

Danilo Martucelli rend compte des difficultés inhérentes au multiculturalisme et à la pénétration du thème identitaire dans la sphère politique. Une de ces difficultés réside dans les principes de justice sociale et dans le couple égalité-équité. Dans une perspective juridique (droit positif, loi), l'égalité met l'accent sur des éléments communs à des individus abstraits alors que la recherche d'équité encourage un traitement différencié des individus (discrimination positive à plus ou moins long terme) afin qu'ils accèdent à une réelle égalité des droits. Il s'agit alors de voir comment reconnaître publiquement des différences et comment peut fonctionner cette discrimination positive. Mais quelle place un Etat peut-il faire à la reconnaissance de spécificités sans menacer sa cohésion et la liberté de chaque citoyen, inversement quel pouvoir ces citoyens sont-ils prêts à donner à l'Etat pour intervenir dans leur vie quotidienne publique et privée? Pour l'auteur, la tension majeure du multiculturalisme se résume dans le fait que les minorités ne deviennent pas des sujets universels, qu'elles sont donc contraintes de s'affirmer dans l'opposition et que dès qu'elles tentent de s'intégrer un peu plus, elles sont menacées par une dissolution de leur spécificité.

François Dubet retrace le statut de la laïcité dans l'école française et montre combien cette école, identifiée à un pays particulier et au projet de construction d'une nation moderne, était universaliste et patriotique à la fois. Il relève par ailleurs que cette école idéalement ouverte à tous ne l'était en fait qu'à l'échelon élémentaire. Ainsi sug-

gère-t-il que les débats actuels sur la laïcité devraient reconnaître le statut relatif de celle-ci, mais surtout encourager à lutter contre une école reproductive des inégalités, notamment du fait de sa massification.

Fort d'une enquête menée en collaboration avec Françoise Gaspard sur le port du «foulard islamique», Farhad Khosrokhavar analyse la construction de l'islamisme en France. Pour ces chercheurs, les jeunes filles qui portent le foulard sont stigmatisées selon deux registres différents. Elles sont soit accusées d'archaïsme (le foulard représentant l'asservissement de la femme et son absence d'émancipation selon les critères féministes occidentaux habituels), soit «diabolisées», c'est-à-dire perçues, dans une logique du soupçon, comme les jouets des islamistes, des terroristes internationaux. Dans les deux cas de figure, cette stigmatisation dénie toute subjectivité à ces jeunes filles, alors que le port du fichu correspond parfois à une thématique féministe particulière qui remet en cause, au sein même de l'islam, certains monopoles masculins: remise en question de la suprématie masculine dans la détermination des comportements quotidiens adéquats, discussion autour de l'interprétation de la loi religieuse sur les rapports entre hommes et femmes, accès à un savoir religieux savant, etc. Dans cette perspective, les jeunes filles entrent en conflit avec le devoir de discrétion que leur suggère l'islam comme avec la société française dont elles ne suivent pas certaines valeurs, pas plus qu'elles ne respectent le principe de laïcité dans les établissements scolaires. F. Khosrokhavar interprète les revendications de reconnaissance publique de l'islam comme une réaction à un universalisme abstrait qui perd de sa crédibilité

pour une population souvent disqualifiée socio-économiquement et désaffiliée (c'est-à-dire manquant de repères sociaux, d'éléments intégrateurs).

Retenant les figures de l'étranger et de l'autochtone, dégagées par Georg Simmel et Norbert Elias, Simonetta Tabonni rappelle que les conflits identitaires qui apparaissent dans une société multiculturelle ne recouvrent pas seulement des conflits d'intérêt mais renvoient plus globalement à «un refus réciproque de l'étranger et de l'autochtone» (p. 247) et à une ambivalence des autochtones à l'égard des étrangers: le désir de demeurer entre semblables et de se replier sur ce qui est connu se conjugue à un attrait pour l'exotisme et à un devoir d'ouverture et d'alliances. Ce refus et cette ambivalence ne peuvent pas être éliminés mais doivent être dépassés par une reconnaissance négociée et contrôlée démocratiquement dans un débat politique. A partir d'une sociologie américaine déjà ancienne (voir les références à Robert Park par exemple) ou d'interprétations plus récentes de la modernité (voir les références à Antony Giddens) mais qu'il ne discute pas, Didier Lapeyronnie dessine lui aussi deux figures de l'immigré. La première dépeint un immigré qui a abandonné une société «traditionnelle» (celle du pays d'émigration) pour entrer de plein fouet dans la «modernité» du pays d'immigration et qui cherche à s'insérer socio-économiquement et à s'assimiler dans la société de résidence. L'expérience de migration serait ici une expérience d'émancipation. La seconde figure correspond soit à un immigré qui a quitté une société urbaine déjà «moderne», soit à un individu encore étranger ou naturalisé, fils ou fille d'immigré. Dans ce cas,

l'expérience de migration ou de la double socialisation n'équivaudrait plus à une expérience d'émancipation mais à une situation de domination dans laquelle l'immigré «colonisé», le national stigmatisé doit «construire ou retrouver une appartenance et faire reconnaître cette appartenance qui lui permettra de résister aux mécanismes du pouvoir» (p. 264). Il s'agit ici en somme moins de la revendication d'intérêts particuliers que d'un souhait de reconnaissance de la stigmatisation et de «l'aliénation» qu'elle entraîne.

Dans «Le Juif, figure de l'étranger», Michel Wievorka propose une analyse de la diaspora et décrit comment les communautés juives de France ont toujours oscillé entre deux tendances: celle de l'intégration républicaine (reléguant l'identité juive dans l'espace privé) et celle du maintien d'une identité juive dans l'espace à la fois privé et public. La première tendance tend à l'emporter jusque dans les années soixante-dix mais se renverse, partiellement, aujourd'hui. Et Michel Wievorka de conclure: «Dans ces conditions, bien plus que la figure paradigmique de l'étranger, le Juif devient celle de l'articulation réussie de l'universel et du particulier, la démonstration, presque exemplaire, qu'il est possible de vivre au sein d'une collectivité nationale, en y jouant pleinement une identité elle-même complexe, et surtout diasporique, c'est-à-dire non enfermée dans un seul et unique espace national» (p. 285).

En conclusion, Alain Touraine souligne que la question du multiculturalisme a vraiment commencé à se poser lorsque le modèle républicain s'est décomposé sous l'effet d'un pouvoir économique international tout puissant. L'auteur pense légitime de lutter «contre la

prétention d'une culture à s'identifier à la modernité et à l'universalisme» (p. 295), mais le multiculturalisme lui apparaît plus menacé par le nationalisme et le sectarisme que par l'hégémonie d'une culture. En conséquence, il défend la laïcité dans le sens d'une séparation d'une culture et d'un Etat, laisse au sujet, à l'individu le choix de combiner ses différentes références «au plus loin des solutions institutionnelles» et s'inscrit en faux contre une société multiculturelle dans laquelle il y aurait correspondance entre une organisation sociale, un territoire et un pouvoir politique. Une société multiculturelle doit combiner une conscience nationale avec la reconnaissance de particularismes.

Laurence Ossipow



WIMMER Andreas. 1995. *Transformationen. Sozialer Wandel im indianischen Mittelamerika*. Berlin: Dietrich Reimer. 332 S. ISBN 3-496-02578-6.

WIMMER Andreas. 1995. *Die komplexe Gesellschaft: Eine Theoriekritik am Beispiel des indianischen Bauerntums*. Berlin: Dietrich Reimer. 239 S. ISBN 3-496-02577-8.

Wohl nicht zu Unrecht kann Mittelamerika als jenes ethnologische Betätigungsfeld bezeichnet werden, in welchem sich wie in keinem anderen Gebiet Lateinamerikas ethnologische Forschung und Theorienbildung stimuliert haben. Es erstaunt denn auch nicht, dass sozialwissenschaftliche Diskussionen, welche in diesem geographischen Raum entstanden sind, in die übrigen lateinamerikanischen Länder ausstrahlten und dort ebenfalls Wirkung zeigten. Fast ist man geneigt zubehaupten, dass Mexiko für Lateinamerika – was die sozialwissenschaftliche Produktion betrifft – in den letzten Jahrzehnten eine ähnlich dominante Rolle eingenommen hat wie die USA in bezug auf den globalen Raum. Bedingt durch die Nähe zu den USA kommt der in diesem Gebiet tätigen Forschungsgemeinschaft ausserdem die wichtige Funktion zu, nord- und südamerikanische Anregungen aufzunehmen, zu synthetisieren und zu verbreiten. Regionen, die von ethnologischer Seite her über lange Zeit hinweg so dicht bearbeitet worden sind wie die mittelamerikanische, eignen sich

vorzüglich, um Prozesse des lokalen und regionalen gesellschaftlichen Wandels nachzuzeichnen und neu zu interpretieren. In derselben Weise eignen sie sich, die ethnologische Tätigkeit selbst zu reflektieren und theoretische Entwicklungen auszuleuchten. In seinen beiden Büchern versucht Wimmer, diesen beiden Vorgaben gerecht zu werden.

Das Buch *Transformationen* ist dem sozialen Wandel gewidmet, welcher in Mittelamerika zwischen dem 17. und dem 20. Jahrhundert stattgefunden hat. Nach der kurzen Darlegung einzelner theoretischer Ansätze – Modernisierung, Kulturokologie, Dependencia, Neomarxismus, Weltsystemtheorie – stellt sich Wimmer das Begriffsinstrumentarium bereit, anhand dessen er geschichtliche Prozesse interpretieren will. Dieses Instrumentarium – sozialer Raum, Habitus, Felder der Praxis, symbolisches Kapital usw. – entnimmt er weitgehend Bourdieus Theorie der Praxis. Nach den beiden Kapiteln «Regionaler Raum und die Praxis ethnischer Distinktion» sowie «Ein Modell der indianischen Gemeinde» folgt der Hauptteil, in welchem der Autor die «Transformation lokaler Sozialstrukturen» thematisiert. Eine erste Transformation gesellschaftlicher Strukturen sieht Wimmer angelegt in der Periode, welche in der mittleren Kolonialzeit beginnt, über die Bourbonische Reformzeit hinwegführt und bis zur Zeit der liberalen Diktaturen reicht. Ausgangspunkt ist dabei die «Aristokratische Gemeinde», welche durch *Principales*, beziehungsweise durch die kollektiv finanzierten Bruderschaften kontrolliert wird und die sich auf indianische politische Einheiten stützt. Endprodukte sind die «stabilisierten aristokratischen Gemeinden», die «klassische *comunidad*»

und das «mestizisierte Dorf». Die zweite Transformation setzt in der vorrevolutionären Zeit ein, führt über die Revolution hinweg und setzt sich in der nachrevolutionären Periode fort. Ausgangspunkt ist hier die «klassische *comunidad*», welche aufgrund der über die Revolution initiierten Verschiebungen der lokalen Strukturen und Positionen in die «Agraristengemeinde», die «stabilisierte klassische Gemeinde» und die «pluralisierte indianische Gemeinde» mündet. Der Gefahr der einfachen Typologisierung beziehungsweise der mechanistisch verstandenen Transformation von einem Typus zu einem anderen entzieht sich Wimmer dadurch, dass er sich einerseits auf dichtes Material abstützt – 46 Fallbeispiele hat er ausgewertet und in die Arbeit eingebaut –, und andererseits, indem er dem Prozesshaften, den über die Zeit hinweg stattfindenden strukturellen und positionellen Verschiebungen innerhalb jener von ihm untersuchten sozialen Räume, beziehungsweise dem Wandel des Verhältnisses von Eliten und Dominierten, grössere Bedeutung bemisst als den Typen selbst. Den gesellschaftlichen Wandel geht er nicht mit einer teleologischen sondern mit einer, wie er es ausdrückt, «historisch-genetischen Argumentationslinie» an. Dadurch werden weder die Endprodukte von geschichtlichen Prozessen vorweggenommen, noch wird der Geschichte selbst Unilinearität unterschoben.

Im zweiten, unter dem Titel *Die komplexe Gesellschaft* stehenden Buch, arbeitet Wimmer jene sozialwissenschaftlichen Theorien auf, welche in den letzten Jahrzehnten entworfen beziehungsweise von aussen beigezogen worden sind, um das indianische Bauerntum Mitte-

lamerikas zu interpretieren. Diese Theoriendiskussion führt er vor dem Hintergrund von zwei thematischen Schwerpunkten, welche in der sozialwissenschaftlichen Arbeit zu Mittelamerika immer präsent waren. Der erste Schwerpunkt orientiert sich an den Differenzierungen zwischen ethnischen Gruppen und der Art, wie dieselben interpretiert, reproduziert und transformiert worden sind. Der zweite thematische Schwerpunkt bildet die Hierarchie der Ämter, wie sie für indianische bäuerliche Gemeinden charakteristisch ist. Zur Diskussion stehen nacheinander Theorien zum «internen Kolonialismus» (Akkulturation, duale Gesellschaft, Konzept der Rückzugsgebiete), zur «Kulturökologie» (*closed corporate community*, Ebenen der soziokulturellen Integration, bäuerliche Adoptionsstrategien), zur «pluralen Gesellschaft» sowie zum «rationalen Handeln», zur «Dependenztheorie», zur Frage «indianische Nation» versus «ländliches Proletariat», und zum Neomarxismus. Wimmer diskutiert jeweils die wichtigsten wissenschaftstheoretischen Protagonisten und verortet deren Beiträge in den theoretischen Strömungen. Im Anschluss daran legt er die Sichtweisen frei, welche in diesen Strömungen hinsichtlich der ethnischen Differenzierungen und der Cargo-Systeme entwickelt worden sind, um am Schluss jeweils der eigenen Kritik Platz einzuräumen.

Die an dieser Stelle selbstverständlich nur der Spur nach vorgestellten beiden Bücher zeugen zweifellos von einer langjährigen und intensiven Auseinandersetzung mit der ethnographischen Aufarbeitung Mittelamerikas und mit der älteren und neueren sozialwissenschaftlichen Theorienbildung. Die Bücher sind dicht geschrieben und

von der Literatur her gut dokumentiert. Der Autor bemüht sich um eine klare Gliederung der Themen und um eigene Verortungen und Interpretationen. Nicht zuletzt für Studierende, welche sich in dieses Gebiet einzuarbeiten gedenken, bieten sie eine äusserst wertvolle Orientierung. Dies um so mehr, als sich meines Wissens nach auf dem sozialwissenschaftlichen Büchermarkt gegenwärtig keine weiteren Werke finden, welche in ähnlich komprimierter Form den Einstieg in diese Diskussionsfelder ermöglichen.

Ein einziger sanfter kritischer Hinweis sei mir zum Schluss noch erlaubt. Falls es zu einer Zweitauflage kommen sollte, könnte die Lesbarkeit der beiden Bücher durch das Ausmerzen der ärgerlichen Schreibfehler noch um einiges erhöht werden.

Hans-Rudolf Wicker

Recherches amérindiennes au Québec

Volume XXVII, numéro 1, 1997

Innuat anutshish
Les Montagnais aujourd'hui

La population montagnaise : données disponibles et évolution récente.
Jean-Pierre Garneau

*Ce numéro fut préparé sous la direction du
Paul Charest et Daniel Clément*

Terre-Neuve et l'administration des Innus du Labrador.
Adrian Tanner

Les Montagnais et la politique fédérale des revendications particulières.
Jacques Frenette et Denis Brassard

La récolte faunique des Mamiunnuat au début des années 1980.
Paul Charest et Gordon Walsh

La route 138 et la gestion de la faune sur la partie orientale de la Minganie.
Richard Dominique

Les services territoriaux de Mashteuiatsch.
Martin Côté

Techniques et culture chez les Montagnais du Mingan : la nomenclature des pièges.
Daniel Clément

Ouvrages récents sur les Montagnais.
Paul Charest et Daniel Clément

Prix du vol. XXVII, numéro 1 :
12 \$ [16,37 \$ avec taxes et frais de port]

Abonnement au volume XXVII
[1997, quatre numéros] — TTC
Tarifs — étudiant : 34,76 \$,
régulier : 42,16 \$,
institutionnel : 52,42 \$

Faites parvenir votre commande à
(paiement par chèque ou VISA)
Recherches amérindiennes au Québec
6742, rue Saint-Denis
Montréal QC H2S 2S2



