**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:** 4 (1999)

**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:** 11.07.2025

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

**ADAMS Vincanne. 1996. *Tigers of the Snow and Other Virtual Sherpas: An Ethnography of Himalayan Encounters*. Princeton: Princeton University Press. 304 p. ISBN 0-691-00111-1 (pbk.).**

Die Sherpa im Everest-Gebiet von Nordost-Nepal sind nach den vergangenen vier Jahrzehnten heute zweifellos das am meisten erforschte und dokumentierte Volk im Raum des Himalaya. Welche Thematik, so liesse sich deshalb fragen, ist hier bislang unerforscht geblieben und bietet deshalb noch etwas Neues? Mit *Tigers of the Snow and Other Virtual Sherpas* hat Vincanne Adams eine überaus anregende, innovative und zugleich höchst provokative Ethnographie der Sherpa in ihrer Begegnung mit Westlern der gegenwärtig zwar sehr umfangreich gewordenen und doch in thematischer Hinsicht weiterhin relativ stark eingegrenzt gebliebenen Literatur hinzugefügt.

Die mittlerweile mehr als ein Dutzend zählenden ethnographischen Monographien zeichnen sich allesamt dadurch aus, dass entweder die Kultur des kleinen, in einer entlegenen Region lebenden Hochgebirgs-Volkes in holistischer Weise beschrieben oder für die Sherpa-Gesellschaft spezifische Themen untersucht worden sind. Für die bislang erschienene Literatur kennzeichnend ist überdies, dass in der Darstellung die Politik des nepalesischen Hindu-Nationalstaats gegenüber den Sherpa sowie die real bestehenden Austauschbeziehungen mit benachbarten ethnischen und Kastengruppen entweder allenfalls beiläufig erwähnt oder aber weitgehend ausgeblendet ist. Adams' theoretische Neugier hingegen hat sich demgegenüber grundlegend verlagert: der Fokus ihrer neuesten Untersuchung ist vorrangig auf die transnationalen Aspekte der kulturellen Identität der Sherpa und zwar insbesondere auf die spezifischen Mechanismen ihrer Produktion und Reproduktion im Kontext der Begegnung mit Westlern gerichtet. Immerhin kontrollieren Sherpa heute ungefähr ein Drittel der in Kathmandu ansässigen, in die globale Ökonomie integrierten und von ihren schlecht voraussehbaren Schwankungen abhängigen Bergsteiger- und Trekkingindustrie Nepals. Mit diesem bedeutsamen Perspektivenwechsel hat die Autorin nicht allein im Hinblick auf die Sherpa, sondern auch allgemein ein neues und aktuelles Feld ethnographischer Forschung eröffnet.

Wohl kaum ein anderes Volk im Gebiet des Himalaya hat die westliche Imagination derart in Bann geschlagen wie die buddhistischen Sherpa. Seit der Erstbesteigung des Mt. Everest im Jahre 1953 durch Sir Edmund Hillary sind die Sherpa von westlichen Bergsteigern und Trekking-Touristen, von Entwicklungshelfern und spirituellen Heilssuchern wie auch von Ethnologen und Ethnologinnen einhellig als an die harte Umwelt optimal angepasstes Bergvolk porträtiert worden, das dort ein einfaches, dank ihrer ausgeprägten Religiosität aber zufriedenes Leben führt. Mehr noch: sie figurieren als heroische, verlässliche und aufopferungsbereite Bergführer, als spirituell erleuchtete Wesen, vor allem aber als Erben einer Kultur, die ihre Existenz der vermeintlich bruchlosen Verwobenheit mit der Natur verdankt. Unschwer lässt sich an dieser Wahrnehmung der besondere Leitbild-Charakter ausmachen, welcher der Kultur und Gesellschaft der Sherpa vonseiten der vom «Unbehagen an der eigenen Kultur» getriebenen Westler zugeschrieben wird.

Freilich beinhaltet das westliche Bild von den Sherpa noch einen weiteren anderen, in diesem Kontext sehr wesentlichen Aspekt: als Mitglieder einer Dritt-Welt-Hochgebirgsgesellschaft sind sie in jeder Weise dringend unterstützungsbedürftig. Insbesondere haben sie die Einrichtung moderner Institutionen im Bereich von Bildung, Gesundheitsversorgung und moderner Infrastruktur wie etwa im Brückenbau, in der Wasser-, Strom- und sanitären Versorgung bitter nötig. So unterschiedlich die oben angefügten zwei Bilder auch sind, ihre Gemeinsamkeit besteht in der Differenz, welche die Kultur der Sherpa gegenüber der eigenen auszeichnet. Und betont das eine deren Vorbildlichkeit für uns, so beinhaltet das andere einen unmissverständlichen Appell an unsere Hilfs- und Spendenbereitschaft.

Diese im Hinblick auf ihre erfolgreiche Integration in die globale Ökonomie besonders günstigen Ausgangsbedingungen wussten und wissen Sherpa kunstvoll für den eigenen Vorteil zu nutzen. «Die Sherpa», nach Adams heute in einer Welt des Tourismus, der Bergsteiger-Expeditionen, der westlichen Philantropie und der vom tibetischen Buddhismus Begeisterten lebend, entdeckten, dass nicht allein ihre Lebensgrundlage, sondern auch ihre kulturelle Identität in hohem Masse von solcherart Darstellungen abhängig ist. Kritisch anzumerken bleibt hier freilich, dass Adams' totalisierende Repräsentation der Sherpa aus zwei

Gründen unzutreffend ist. Einerseits bestärkt, beziehungsweise schafft der Einbruch der Moderne wie überall starke regionale wie auch soziale Disparitäten; dies bedeutet, dass nur ein bestimmter Teil der Sherpa überhaupt ein Auskommen in der Tourismusindustrie gefunden hat. Andererseits bezieht sich die Autorin de facto nicht auf alle Sherpa, sondern ausschliesslich auf die in den Tourismus am stärksten integrierten Bewohner der nördlichen Khumbu-Region.

Adams zufolge entstehen Sherpa-Identitäten durch «Mimesis», kraft deren die Sherpa sich gleichsam selbst schaffen, und zwar dies in Bildern, welche dem westlichen «Begehren» nach einem exotischen «Anderen» entsprechen und zugleich Westler ihrem eigenen «Begehren» entsprechend «verführen». Die Beantwortung der Frage, wie nun diese Form der interkulturellen Mimesis in den verschiedensten Kontexten – im Tourismus, im Bergsteigerwesen, in der Reiseberichterstattung, im schulischen Bereich und in dem der biomedizinischen Gesundheitsversorgung, in schamanischen und buddistischen Praktiken – besondere Gestalt gewinnt, bildet den Hauptgegenstand von Adams' Untersuchung.

Die Sherpa, «verführt» vom Reichtum und der Prosperität, welche die westliche Modernisierung bringt, «verführen» Westler im gleichen Zuge erfolgreich dazu, sich für ihre Lebensweise, ihre Belange einschließlich ihrer Nöte nicht allein zu interessieren, sondern sich auch langfristig für deren Wohl zu engagieren. Aus diesem Grunde fördern sie bewusst solcherart Bilder, indem sie in ihren komplexen Beziehungen mit Westlern einen Raum mimetischen Handelns schaffen, in dem sie sich darum bemühen, dem zu entsprechen, bzw. das zu werden, was Westler sich wünschen, was Sherpas – ihrer Vorstellung gemäss – sind. Um nun ein solches «Begehren» vonseiten interessierter Westler befriedigen zu können müssen sich die Sherpa mithin im Rahmen jener von Westlern geschaffenen Klischees vermittels Mimesis fortlaufend selbst schaffen / formen – so lautet Adams' zentrale These ihrer Studie. Um freilich jenes «Begehren» auch beständig nähren zu können, müssen die Sherpa ausserdem permanent darauf bedacht sein, auch genug Differenz zwischen sich selbst und dem Westen aufrechtzuerhalten, damit sie auch weiterhin als exotische Andere wahrgenommen werden. Infolgedessen ähneln Sherpa den westlichen Perzeptionen von ihnen; jedoch sind letztere bereits längst durch Perzeptionen der Sherpa von des Westlers Wahrnehmung und Interesse transformiert.

Adams' Erkenntnis ist freilich keineswegs Sherpa-spezifisch. Vielmehr trifft sie auch auf manch andere postkoloniale Gegebenheiten zu. Ethnographisch überzeugend ist jedoch ihre detaillierte Analyse der Tatsache, dass die Formen der «Verführung» bei den Sherpa auf Handlungsmodellen beruhen, die für Kultur und Gesellschaft der Sherpa typisch sind. Denn es sind auch gerade lokale Vorstellungen von wechselseitiger Abhängigkeit, von Reziprozität und von Donatorenwesen, welche die besonderen Handlungsmuster bestimmen, in denen die Begegnung zwischen Sherpa und Westlern erfolgt.

Wo bleibt allerdings angesichts ihrer mimetischen Fähigkeiten die Sherpa-Identität? Die Identität der Sherpa erweist sich Adams zufolge als wechselhaft und flüchtig. Denn hinter dem mimetischen Spiel verbergen sich keine «authentischen» Sherpa: «die Idee von authentischen Sherpa muss revidiert werden; stattdessen gibt es allein virtuelle Sherpa» (p. 237); «eben jene Strategien, welche von den Sherpa dazu eingesetzt werden, andere in [von ihnen bestimmte] Beziehungen einzubinden, enthüllen ihre formbaren und transnational konstruierten Identitäten» (p. 239) [Hervorheb. d.V.]. Mit dieser Aussage stellt Adams zudem unzweideutig die Gültigkeit der gängigen ethnographischen Praxis in Frage und kennzeichnet die Ethnologie als eine in der Suche nach «Authentizität» gefangene Disziplin.

Mit grosser Verwunderung gelangt der Rezensent nach der ausgiebigen Lektüre einer so sorgfältig durchgeführten Analyse von einer meines Erachtens höchst komplexen und für die aktuelle Ethnologie sehr bedeutsamen, weil so aktuellen Thematik, zu einer derart groben Schlussfolgerung. Seit Beginn des westlichen Kontakts mit ihnen stellen die Sherpa eine jener «privilegierten» ethnischen Gruppen dar, an denen ein Grossteil der ethnologischen Forschungsansätze erprobt worden ist, dem wiederum eine Reihe von Forschern ihre Karriere verdankt (vgl. Appadurai 1986). In dieser Tradition steht Adams' an die gegenwärtig vielbeachteten Arbeiten von Paul Ricoeur, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Michel de Certeau, James Clifford, Arjun Appadurai und Homi Bhabha anknüpfende Untersuchung. Die Autorin wendet ihr postmodernistisches Konzept der «vituellen Identitäten» auf die Sherpa an und gelangt zu dem Ergebnis, dass den Sherpa eine authentische kulturelle Identität nicht eigen ist. Gewiss hat sie auch die Vielzahl der eigenen Begegnungen mit Sherpa in ihre Analyse einbezogen. Doch

lässt sich in ihrem Text keinerlei Hinweis darauf entdecken, dass die Ethnographin unter anderem auch die Gelegenheit dazu genutzt hätte, die Meinung ihrer Gesprächspartner zu ihrer verstiegenen, aber ganz gewiss aufsehenerregenden These zu eruieren, derzufolge den Sherpa eine eigene kulturelle Identität kurzerhand abgesprochen wird.

Zweifellos haben die Sherpa – wie viele Völker – gewisse Formen des Handelns und Denkens in einer Weise übernommen, welche als mimetische Antwort auf westliche Imaginationen verstanden werden können. Doch scheint Adams mit ihrer These von der virtuellen Identität der Sherpa ein grundsätzlicher Fehler unterlaufen zu sein: der Raum der Begegnung zwischen Sherpa und Westlern bietet zwar unter anderem auch eine Bühne der Selbstinszenierung und wird von Sherpa für ihre eigenen Zwecke durchaus nach Kräften genutzt – wie übrigens von Westlern auch. Für Adams ist allerdings diese Bühne der Ort, an dem Sherpa «Identität» und «Authentizität» schaffen. Freilich ist die in jenem Kontext sichtbar werdende vermeintliche «Identität» ausschliesslich für Westler inszeniert und konstruiert. Doch lässt sich daraus kaum das Fehlen von kultureller Identität der Sherpa ableiten. Denn der Ort, an dem Sherpa ihre eigene kulturelle Identität für sich selbst in authentischer Weise artikulieren, inszenieren und demonstrieren, existiert, allein er liegt anderswo – nämlich in den zahlreichen, im lokalen Tempel begangenen religiösen Festen, den lokalen Pilgerreisen, den Maskentanz-Dramen im Rahmen der Klöster und mittlerweile auch in den Festen der Sherpa-Gemeinschaft im Kathmandu-Tal. Diesem Bereich allerdings hat Adams unverständlicherweise keine Beachtung geschenkt.

Insgesamt hat Adams mit ihrer Untersuchung der transnationalen Aspekte der kulturellen Identität einen höchst aktuellen, jedoch bislang immer noch weitgehend vernachlässigten Gesichtspunkt in den forscherischen Blickwinkel gerückt. Sie demonstriert ausführlich anhand umfangreichen Materials vermittels des Konzepts der interkulturellen Mimesis, wie Sherpa ihre Identitäten in Transaktionen mit Westlern konstruieren. Damit trägt sie zu einem besseren Verständnis nicht allein der Sherpa, sondern all jener Völker bei, welche heute untrennbar mit dem Westen verknüpft sind, deren ethnische Identität mithin in hohem Masse durch transnationale Kräfte mitgeformt wird.

Eberhard Berg

**BRACKEN Christopher. 1997. *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*. Chicago: The University of Chicago Press. 276 p. ISBN 0-226-06987-7 (paper)**

Si les stéréotypes attachés au potlatch et à son ethnographie ont été largement mis en question et débattus depuis que Boas et d'autres les ont introduits dans le domaine de l'anthropologie dès la fin du XIXe siècle[1] et si les ethnologues ont tenté de repenser les conditions d'une possible ethnographie du potlatch aujourd'hui, cet objet au sujet duquel tout semblait dit n'est apparemment pas enterré et continue à exercer une indéniable fascination sur les chercheurs.

Professeur assistant au département d'anglais de l'Université de l'Alberta, au Canada, Christopher Bracken a choisi de construire la problématique de ses récents *Potlatch Papers: A Colonial Case History* (1997) sur les conditions sociales qui ont entouré la promulgation de loi de 1884 et par laquelle le parlement canadien a interdit la pratique des potlatches des Indiens de la Colombie Britannique; ce n'est qu'en 1951 seulement que la loi anti-potlatch a été abrogée. Cette décision fut établie après un long échange de lettres, des pétitions et de mémoires, écrits par des administrateurs coloniaux, des commerçants, des missionnaires, des colons, ainsi que des Indiens eux-mêmes. Couvrant une époque allant à peu près de 1860 à 1930, période où furent rédigés les derniers rapports, les *Potlatch Papers*, archivés à Ottawa, trans-

mettent ainsi les arguments, les contre-arguments, les erreurs, les corrections, les recommandations, les haines ainsi que les résistances de tout un canon d'«auteurs mineurs».

C'est donc à une enquête minutieuse au travers de ce corpus de textes souvent cité mais jamais complètement exploité que se livre Bracken. Dans l'analyse de cette littérature grise, joliment qualifiée de «littérature postale», l'auteur déconstruit le projet colonial à l'œuvre derrière la quête incessante d'une définition fixe, définitive et homogénéisante d'un ensemble de pratiques de distribution de dons, finalement regroupées sous le vocable générique de «potlatch».

Dans cette approche, les travaux des anthropologues participent de cette tentative de définition. Même s'il ne s'agit pas là d'une grande nouveauté, Bracken rappelle que les travaux canoniques de Boas sur le potlatch reposent sur une défense de ce dernier et sont à situer dans le contexte ambigu du débat de la loi qui l'a interdit. Aussi, le texte que cite Mauss dans son *Essai sur le don* ne serait en fait qu'un extrait de lettre de défense écrite par Boas, publiée dans le journal *The Province* en 1897, et envoyée à la commission chargée de légiférer cet ensemble de pratiques si difficiles à nommer; cet extrait a été fétichisé depuis lors en un «moment de vérité non vérifiée dans le texte de Mauss» (p. 137; je traduis). De ce point de vue, le texte de Bracken permet de réaffirmer avec vigueur la nécessité, parfois négligée, de réinscrire le savoir anthropologique dans les conditions sociales, culturelles et historiques de sa production.

Adoptant une vision dynamique de l'analyse des cultures, Bracken tente également de montrer que l'on ne peut pas soutenir que le conflit autour du potlatch ne fut qu'un conflit qui a opposé radicalement et de manière homogène les colons euro-canadiens d'un côté et un certain nombre de groupes autochtones de l'autre, puisque ces derniers prirent eux-mêmes part à cette controverse et ce dans les deux camps, en envoyant par exemple quelques – rares – pétitions à Ottawa pour demander l'interdiction du potlatch. Dans son projet de restituer un rôle plus actif aux groupes indigènes dans leur résistance aux institutions coloniales, Bracken assume ainsi parfaitement bien le point de vue parfois ambigu selon lequel les groupes indigènes présentaient une diversité de points de vue et d'opinions ainsi que de fréquents désaccords sur ce qu'aurait dû être par exemple un vrai don.

Mais en dépit de ces nuances, l'auteur s'oppose fortement à l'idée toujours récurrente qui voudrait que la loi anti-potlatch n'ait été passée que comme une simple législation de réforme, entreprise dans le seul but d'améliorer le développement économique et social des Indiens et que son pouvoir, de même que ses effets coercitifs, aient pu être exagérés. Pour l'auteur au contraire, dès le moment où la Colombie Britannique rejoint l'Etat canadien en 1871, la mission civilisatrice britannique se double du projet de la production d'une «bonne nation» canadienne et de ce fait la loi anti-potlatch de 1884 représente un véritable symbole du traitement avilissant infligés aux autochtones par le Canada. En choisissant le langage politiquement correct en vigueur aujourd'hui dans les milieux progressistes anglo-canadiens et reprenant automatiquement les nouveaux ethnonymes que se sont auto-attribués aujourd'hui les «First Nations» canadiennes, comme Kwakwaka'wakw pour Kwakiutl par exemple, Bracken se place ainsi délibérément dans un débat idéologique contemporain, «la critique du projet colonial de la société [canadienne] étant devenue inévitable» (p. 237, n. 11; je traduis). Au fond, conclut-il, et parfois avec lyrisme, l'histoire de la loi anti-potlatch ainsi que son réexamen actuel pourrait être celle d'une nation en train d'essayer de se construire une conscience, toujours sujette à des réappropriations et des réinterprétations, elles-mêmes prises dans les remous parfois polémiques d'une histoire nationale sensible, notamment quant au statut de ses peuples autochtones.

La seconde source importante, qui a de toute évidence motivé le retour de Bracken sur le potlatch est à chercher dans le champ propre à sa discipline (l'analyse littéraire) et tout particulièrement dans l'ouvrage de Derrida sur le don[2]. Les références à ce dernier, ainsi qu'à Heidegger quant à la difficulté de nommer, truffent le texte de Bracken, plaquées comme des ajouts métathéoriques inutiles, n'enrichissant malheureusement pas beaucoup la clarté du projet et conduisant, peut-être, à une trop grande simplification théorique. En effet, tout à sa démonstration de la quête impossible d'une définition, et peu préoccupé ni par une discussion de la totalisation maussienne sur le don, ni par celle du stéréotype boasien du don comme forme de prêt à intérêt, Bracken se situe, sans trop problématiser son propos, à la suite de Derrida pour lequel la pratique du don, et donc du potlatch, reste dans le registre d'un don pur, gratuit, sans intérêt, et surtout sans retour. En introduisant l'idée que le seul don bon à penser serait justement ce don sans retour, Bracken semble rejoindre par moments une attitude théorique très relativiste

et selon laquelle la colonisation euro-canadienne aurait rencontré, dans la pratique pour elle incompréhensible du potlatch, «ses limites conceptuelles».

A d'autres moments par contre, Bracken se retrouve piégé par le balancement des définitions qu'il déconstruit, en vain, chez les autres et dans lesquelles il n'arrive malheureusement pas à trancher. Face aux hésitations et aux embarras non plus des administrateurs coloniaux ou des anthropologues mais cette fois-ci de l'auteur, le lecteur reste quant à lui sur l'impression ténue que finalement, puisque le potlatch ne serait qu'un «potlatch fantôme de l'époque coloniale» et le produit d'un jeu de définitions, il n'existerait pas. Ce serait gravement oublier que ce potlatch fétichisé, interdit puis réhabilité, a pu être réapproprié par les populations autochtones contemporaines, en tant que, par exemple, support identitaire. Toutefois, malgré ces limites, ce livre intéressant mérite d'être lu, ne serait-ce que pour la masse d'informations détaillées que l'on peut en retirer autour de la controverse sur le potlatch et pour le portrait stimulant de la société coloniale canadienne qu'il retrace.

Claudia Dubuis

[1] Voir notamment I. Schulte-Tenckhoff (1986), *Potlatch: conquête et invention. Réflexion sur un concept anthropologique.* Lausanne: Editions d'En Bas.

[2] Jacques Derrida (1991), *Donner le temps, 1. La fausse monnaie.* Paris: Galilée.

**CENTLIVRES Pierre. 1998. *Chroniques afghanes.* Paris: Editions des Archives Contemporaines. 256 p. ISBN 90-5709-006-6**

C'est à un étrange voyage dans le temps que nous convie Pierre Centlivres dans ses *Chroniques afghanes*. Ni tout à fait mémoires, ni ouvrage d'ethnologie, elles sont pourtant un peu l'un et l'autre. Leurs dix-huit chapitres sont autant d'étapes dans la rencontre entre un chercheur et un pays, l'Afghanistan. A la lecture cependant, l'ouvrage pourrait se diviser en trois grandes parties, l'avant-guerre, l'exode et cette période plus incertaine qui commence après le départ des Soviétiques et qui hésite entre le retour et l'exil.

La première partie aurait pu toute entière s'intituler, à l'instar du premier chapitre, «la route de Tashqurghan». Le jeune ethnologue qu'est alors Pierre Centlivres, conseiller au Musée national de Kaboul, décide un beau jour de décembre 1965 d'aller étudier, dans cette petite ville du nord de l'Afghanistan, le dernier bazar couvert du pays. Une première exploration rapide, presque furtive, sera suivie quelques mois plus tard d'une installation plus durable dans cet Afghanistan provincial, à l'opposé ou presque de Kaboul.

C'est d'abord la découverte de la ville, des lieux et des êtres. Le chercheur investit progressivement l'espace (la maison, le marché...), et se heurte au premier regard d'habitants, curieux et méfiants voire même inquiets comme ce calligraphe qui refuse d'écrire la lettre que Pierre lui demande d'écrire à Micheline, sa fiancée. Puis vient la découverte des différentes corporations dans une sorte d'ascension sociale intellectuelle. Viennent d'abord les artisans, chaudronniers, forgerons, orfèvres, puis les petits commerçants, les *banjaras*, merciers qui tiennent leur nom d'une caste indienne de colporteurs. Tout en haut de l'échelle siègent les propriétaires terriens. Il y a enfin cette catégorie sociale intermédiaire que sont les fonctionnaires, perçus comme les représentants d'un monde à part, vaguement hostile, le pouvoir central.

Déjà pointent, dans cette première partie, les contradictions de la société afghane, annonciatrices du drame à venir: «les relations inégales entre villageois et administration, producteurs et commerçants, cultivateurs et fabriquants d'outils». Et par-dessus tout, l'opposition ville-campagne. Arrivant à Tashqurghan, l'auteur est saisi par le contraste entre la société rurale et l'Afghanistan des fonctionnaires, celui de la ville, Kaboul. Cette opposition de deux mondes, qui s'affiche dans le vêtement, l'attitude, le ton, mais également dans les préjugés populaires, la méfiance contre l'école publique, laïque et profane, est aussi celle qui sépare tradition et modernité. Encore quelques années et la prétention des progressistes à dépasser les contradictions de la société afghane, pour reprendre la vulgate marxiste, précipitera cette dernière dans la guerre et bientôt dans l'exil.

Mais «la route de Tashqurghan» est bien plus qu'un récit de voyage pittoresque. C'est aussi une initiation, la première étape du cheminement intellectuel de l'auteur. Tashqurghan marque notamment la découverte de l'irréductibilité de son altérité. La démarche ethnographique classique suppose que le

chercheur s'installe chez l'habitant pour y vivre, se fonde en quelque sorte dans la population indigène pour mieux s'en faire oublier et obtenir ainsi les informations recherchées. Il lui faut, souvent, inverser la direction traditionnelle de l'enquête et se livrer à la curiosité de ses interlocuteurs. De fait, Pierre Centlivres ne représentera jamais tout à fait pour la population de Tashqurghan cet «étranger acclimaté», «presque des nôtres» et se heurtera parfois aux refus de certains d'interlocuteurs qui peinent à le classer dans leurs catégories habituelles et ne saisissent pas vraiment ses motivations ni son projet. Sa différence cependant lui ouvrira d'autres portes, qui sans doute fussent demeurées fermées s'il eut été Afghan. De cette altérité, son épouse Micheline saura de son côté tirer parti au mieux. Tolérée bien que femme mais parce qu'étrangère par les hommes, acceptée par des femmes qui mettent parfois en doute sa féminité même, parce qu'elle se meut à l'aise dans le monde des hommes, elle aura presque indifféremment accès aux deux univers, masculin et féminin, et constituera pour son époux une source d'informations indispensable. Au fur et à mesure que s'affine sa recherche, disparaissent également certains *a priori* et notamment la quête d'une authenticité qui s'incarnerait dans un respect absolu et figé de la tradition, quand chacun des interlocuteurs n'aspire qu'à une amélioration des techniques susceptible de faciliter son existence quotidienne.

C'est l'exil, ou plutôt la condition des exilés qui va ensuite constituer l'essentiel des travaux de Pierre et Micheline Centlivres. Avec ces derniers, ils ont en commun le souvenir «aussi cher que mythique de l'Afghanistan d'avant», comme eux ils entament un périple «autour de l'Afghanistan», en quête d'un pays «aux frontières interdites». La proximité pourtant s'arrête là. Avec les réfugiés, plus encore qu'à Tashqurghan, l'enquête participatrice est rendue impossible par la trop grande différence de conditions entre les acteurs du drame d'un côté, les observateurs de l'autre.

L'exil, c'est d'abord la dispersion du groupe familial, l'errance de camp en camp à la recherche des proches. Une partie de la famille, souvent, est restée en Afghanistan tandis que les jeunes gens rejoignaient les groupes de moudjahidins. Pour les réfugiés, l'exode, voire parfois l'intégration dans le pays d'accueil lorsqu'ils quittent les camps, n'ont pas effacé les anciens clivages. Les Afghans qui, en petit nombre, réussissent au Pakistan, sont les commerçants qui, ayant pu fuir leur pays avec un petit capital, se sont installés dans les bazars et les marchés du pays d'accueil. Certains, lorsqu'ils parviennent à maintenir la communication entre les diverses résidences de la famille, tirent même parfois profit de l'éclatement du groupe familial. S'installe alors un réseau qui relie le lieu de production de la matière première ou parfois même du produit fini, généralement situé en Afghanistan et le lieu de distribution et de vente au Pakistan. Figure centrale de la guerre contre l'envahisseur soviétique, le *moujahed*, combattant de la foi, vit dans l'attente d'un improbable retour. Au reste «attendre est une manière d'être et de paraître, aspirer au retour la seule attitude honorable». Abandonner le statut de moudjahidin, cesser donc d'attendre, est se condamner à la marginalisation.

Avec le départ des Soviétiques, «l'âge héroïque de la résistance» s'achève. Ce n'est pas encore, pour la majorité des exilés, l'heure du retour mais c'est déjà pour l'ethnologue, celle de la redécouverte anxieuse des lieux et des êtres connus jadis et celle des premiers bilans. Kaboul d'abord, toujours ravitaillée par l'aviation soviétique et qui semble avoir peu changé. Mazar-i Sharif ensuite, la grande ville du nord, toujours sous le contrôle du gouvernement de Kaboul, «paisible et prospère, presque pimpante». Tashqurghan enfin, dont le bazar, objet d'étude initial de l'auteur, a été entièrement détruit par l'armée soviétique qui le soupçonnait d'abriter des moudjahidins. La ville, paisible jadis, est désormais en proie à une violence extrême. Les familles se divisent. On trouve bien souvent des membres d'une même famille dans les forces gouvernementales et dans les partis de la résistance, même si les liens familiaux l'emportent généralement sur les affiliations partisanes. Par ailleurs, la réaction à l'ordre nouveau voulu par les forces communistes ne s'est pas fait attendre. Les femmes sont devenues presque totalement invisibles (les Taliban sont pourtant encore bien loin), résultat paradoxal des mesures brutales d'émancipation féminine imposées par le nouveau régime. Une partie importante de la population, notamment les femmes et les enfants, s'est exilée à Mazar ou à Kaboul.

Viennent enfin les retrouvailles avec ceux, perdus de vue, qui furent des familiers du temps de Tashqurghan et dont certains restent pour l'auteur inséparables de sa relation à l'Afghanistan: le Zabet de la rue des banjaras, Abur Rahman qui fut le serviteur de Pierre Centlivres pendant son premier séjour, le kalantar Aziz, Ismael Araj. Leurs itinéraires individuels, souvent douloureux, toujours difficiles, sont autant de témoignages sur la réalité concrète

de l'Afghanistan des trente-cinq dernières années. Ils confèrent à l'ouvrage sa force et son humanité.

*Chroniques afghanes* est un regard jeté sur le passé, un retour sur un cheminement individuel de presque trente-cinq ans. C'est aussi, en filigrane, l'histoire de la complicité qui unit l'auteur à son épouse Micheline. Dans le même temps, et bien qu'il ne se veuille pas un ouvrage d'ethnologie, le livre de Pierre Centlivres nous fait pénétrer en profondeur dans les méandres de la société afghane. Livre de mémoires, il est cependant d'une surprenante actualité et constitue pour les non-spécialistes, à qui il offre nombre de clés, une excellente initiation à ce pays difficile qu'est l'Afghanistan. Au lecteur plus averti, il apporte le recul des ans, la mise en perspective.

Les *Chroniques afghanes* enfin sont peut-être aussi une invitation à l'introspection. En soulignant la permanence d'un peuple et d'une culture dans les épreuves diverses, elles nous indiquent également que, malgré la guerre, l'Afghanistan a sans doute moins changé que notre regard sur lui. En ce sens elles sont aussi un regard sur nos illusions passées et, indirectement, un appel au discernement dans nos condamnations présentes; le simple constat que ce qui fut jadis valorisé comme la marque absolue de l'authenticité élevée au rang de valeur suprême est aujourd'hui honni parce que réactionnaire. Le passé ne méritait-il ni cet excès de louanges, ni le présent cet excès d'injures? Sans aucun doute, les *Chroniques afghanes* sont aussi une leçon de sagesse, à la fois discrète et subtile, à l'image de leur auteur.

Frédéric Grare

**DERY Mark. 1997. *Vitesse virtuelle: la cyberculture aujourd'hui.* Paris: Abbeville. 366 p. ISBN 2-87946-122-7 (première éd. en anglais: 1996. *Espace Velocity: Cyberculture at the End of Century*)**

Moins orienté sur la technologie elle-même que sur ce qu'elle véhicule à un niveau idéologique, cet ouvrage commence par décrire de manière extrêmement détaillée comment, dans les années soixante, la culture informatique naissante a rencontré la contre-culture. Certains n'hésitèrent alors pas, anticipant ainsi sur ce que M. Dery qualifie de «techno-eschatologie» des années quatre-vingt-dix, à prôner l'usage de l'informatique personnelle pour changer la société.

On était toutefois encore bien loin du moderne «cyberpunk», néologisme apparu vingt ans plus tard pour désigner un genre littéraire marginal avant de prendre différentes formes (dont musicale) avec quelques thèmes omniprésents, tels que la haine du corps, le contrôle social, ou encore le mécano-érotisme, qui convergent tous vers un imminent dépassement de l'humain par le technique. Du point de vue de la philosophie, on rejoint là le rêve transcendantaliste du dépassement de toutes les limites; et les prophéties millénaristes des visionnaires New Age rejoignent celles de certains chercheurs en physique, mathématiques ou encore intelligence artificielle, pour faire converger l'eschatologie qui a structuré la pensée occidentale tout au long de son histoire avec les hymnes au progrès technologique.

L'Amérique du Nord, sur laquelle porte exclusivement l'analyse, se trouve selon l'auteur à l'avant-garde de cette techno-eschatologie toujours plus présente à l'approche du nouveau millénaire. La rhétorique qui lui est intimement liée prédit l'avènement d'une post-humanité enfantée par la technologie et qui échappera à la mort. L'organisme humain, perçu comme une structure obsolète inadaptée à l'âge de l'information, n'est plus dans cette perspective qu'un objet à modifier, au point que l'enveloppe corporelle sous sa forme actuelle sera amenée à disparaître; et les performances de certains artistes mettent d'ores et déjà en scène le corps aseptisé destiné à n'être plus que le réceptacle de la technologie qui ne saurait manquer d'envahir l'homme de demain. Par exemple, pour l'artiste Stelarc, «le corps doit être vidé, durci, déshydraté, débarrassé de ses viscères inutiles» (p. 174), pour être prêt à recevoir la technologie en son sein. Ainsi, «équipé de son Corps Amplifié, de ses Yeux lasers, de sa Troisième Main, de son Bras Automatique et de son Ombre Vidéo, il incarne à l'avance l'hybride humain-machine que nous sommes tous, symboliquement, en train de devenir» (p. 166).

Par ailleurs, la sexualité occupe une grande place dans cette vision cyberpunk d'homme machinisé, et donc aussi dans l'ouvrage, où un chapitre montre les limites de la sexualité telle qu'elle apparaît dans les récits futuristes. Pour M. Dery, «les spéculations actuelles sur la sexualité posthumaine sont arrêtées par un fait incontournable: elles sont menées du point de vue des êtres humains, pour qui l'idée même de sexualité se définit en termes d'incarnation et d'humanité» (p. 199). La disparition programmée du corps ne rencontre

pas, dans la perspective de M. Dery, d'autre limite que celle liée à la sexualité, l'abolition de l'enveloppe charnelle semblant ainsi unanimement acceptée dans tous les autres domaines de la vie qui sont l'objet de vues futuristes désincarnées.

Le livre peut dès lors se conclure sur un chapitre consacré aux nouvelles formes que s'apprête à prendre l'enveloppe charnelle dans cette cyberculture où toutes les facultés physiques cèdent peu à peu le pas devant leur substitut technique, contribuant ainsi à brouiller la frontière entre l'homme et la machine. La réification et la marchandisation du corps peuvent s'accomplir dans cette transformation, et cette haine de l'organisme perçu comme encombrant fait triompher la séparation du corps et de l'esprit. En effet, «l'opposition entre chair mortelle, pesante («viande» dans l'argot cyber) et corps d'information éthéré – moi désincarné – est l'un des dualismes fondamentaux de la cyberculture» (p. 260). Et les heures passées à rester immobiles devant des écrans ne font qu'accentuer ce clivage entre un corps encombrant et un esprit libre de voguer sur le réseau. «Si la religion est l'opium du peuple, et le marxisme l'opium des intellectuels, alors le cyberspace est l'opium de l'homme schizoïde du XXIe siècle, écartelé qu'il est entre son corps et son esprit» (p. 265), telle sera la conclusion de l'analyse d'œuvres de science-fiction comme *Blade Runner*, *Neuromancien* ou encore *2001: L'odyssée de l'Espace*, auxquelles l'auteur fait la part belle dans sa réflexion. Devant l'avènement annoncé d'un hybride posthumain mi-homme mi-machine, M. Dery voit toutefois dans la pratique du culturisme et l'obsession de la musculation une manière de réaffirmer «l'importance du biceps humain à l'âge des machines intelligentes» (p. 273).

Notons en guise de conclusion que les exemples, très nombreux et longuement développés tout au long de l'ouvrage, constituent la plus grande partie du texte et montrent sans conteste la vaste érudition de l'auteur dans le domaine de la cyberculture. Le texte y aurait toutefois indubitablement gagné en légèreté avec un propos plus synthétique et plus centré sur l'analyse. Cette dernière se perd en effet parfois dans les descriptions de livres, magazines, films, performances artistiques ou autres interviews de ténors d'une cyberculture, dont l'auteur affirme qu'elle semble, au même titre que toute la culture de l'ordinateur, être proche de la vitesse de libération – celle que doit atteindre un corps pour échapper à l'attraction terrestre. On regrettera enfin que cette vitesse, pourtant présente dans le titre de l'ouvrage, n'apparaisse en réalité que dans son introduction.

Daniela Cerqui

**KOSSAKOWSKI Victor. 1997. *Sreda, Mittwoch 19.7.1961.* 35mm, Farbe. 93 Minuten. Russland, Deutschland. Produktion: Viola Stephan - Victor Kossakowski Filmproduktion. Berlin.**

«Zwei Koordinaten, die Zeit und der Ort unserer Geburt, bestimmen den Verlauf des menschlichen Lebens entscheidend.» Von dieser Überlegung ist der russische Filmemacher Victor Kossakowski wohl ausgegangen, als er sich im Alter von 36 Jahren die Frage stellte, wie sein Leben verlaufen wäre, wenn Ort und Zeit seiner Geburt anders gewesen wären. «Ich konnte nirgends Angaben über mich selbst finden. Entgegen dem Aufspüren jeder einzelnen anderen Person, die am selben Tag geboren wurde wie ich, ist es, als ob ich nicht existieren würde.»[1] Aus dieser Feststellung wurde ein Film. Kossakowski beschloss, Leute zu filmen, die dasselbe Geburtsdatum hatten wie er. Nach intensivem Recherchieren fand er heraus, dass am Mittwoch, den 19. Juli 1961 in Leningrad 101 Kinder – 50 Jungen und 51 Mädchen – zur Welt gekommen waren. Etwa 70 Personen lebten zur Zeit der Dreharbeiten noch in Petersburg.

Kossakowski nannte seinen Film *Sreda*, was im Russischen sowohl «Mittwoch» als auch «Milieu» bedeuten kann. Mit Milieu sind hier die Kinder vom 19. Juli 1961 gemeint, Leute, die lediglich aufgrund ihres Geburtsdatums eine Gruppe bilden. Sie kennen sich kaum, teilen weder Wohnort und Arbeitsplatz, noch politische, ideologische oder

religiöse Ziele. Die Geschichten jedes Einzelnen sind vielfältig. Kossakowski will sich diesen zunächst fremden Menschen annähern und versteht dies nicht nur als rationales Vorgehen, sondern vielmehr auch als Versuch sich emotional zu öffnen. Kossakowski sucht hinter jedem Gesicht kollektive Erinnerungen, die Freuden und Enttäuschungen einer Generation, welche die Supermacht Sowjetunion und deren Zerfall miterlebt hat.

Kossakowskis Auswahl ist bemerkenswert: Er filmt sozusagen die Leute «vor seiner eigenen Türe» und nicht wie oft in Dokumentarfilmen ein exotisch anmutendes «Sujet». Er erklärt diese Gruppe von Menschen zu seinen Wahlverwandten und zeigt darin eine Art solidarisches Verhalten, welches in Dokumentarfilm eher eine Seltenheit darstellt. Durch die Gemeinsamkeit des Geburtsdatums versucht Kossakowski eine besondere Art des Vertrauens und der Affinität zu erzeugen, um die im Dokumentarfilm nicht zu unterschätzende Hemmschwelle zwischen dem Filmenden und den Gefilmten zu überwinden. «Ich habe sie angerufen und meinen Namen mit einer kurzen Nachricht hinterlassen: "Wie geht's Dir?" Einige haben während mehreren Monaten nicht zurückgerufen, aber die meisten haben früher oder später angerufen. Niemand hatte ihnen bis anhin mit wirklichem Interesse die Frage gestellt, somit waren sie geschmeichelt, dass jemand sich interessierte.»

Die Kinder vom Mittwoch, dem 19. Juli 1961 sind zur Zeit der Filmaufnahme 36 Jahre alt; sie sind in einem Alter, in dem die «Investitionen» der Jugend Früchte tragen sollten. Die Protagonisten von *Sreda* – Polizisten, Strafgefangene, Kranke, Unternehmer, Alkoholiker, Schwangere, Arbeitslose – vermitteln jedoch einen andern Eindruck: die Wohnungen sind klein, das Mobiliar billig, die Tapeten vergilbt. Der erdrückende russische Alltag, die täglichen Schikanen und die allgemeine Perspektivlosigkeit stehen den Menschen ins Gesicht geschrieben. Dennoch wagt niemand sich vor der Kamera zu beklagen, und es bleibt offen, ob dies aus Stolz geschieht oder weil sie sich mit ihrer Situation abgefunden haben. Die schwangere Alexandra, eine verarmte, kettenrauchende Alkoholikerin bringt trotz der Warnungen der Ärzte ein Kind zur Welt. Ein Polizist erzählt, dass er im Dienst Menschen umgebracht hat. Die Lehrerin erklärt mit unsicherem Gesichtsausdruck, dass sie zufrieden sei, und ein Mann, Insasse einer psychiatrischen Klinik, behauptet kaum glaubhaft, dass alles bestens funktioniere.

Kossakowski bedient sich in *Sreda* des beobachtenden und kommentarlosen «Dokumentarismus». Dies wird auch *Direct Cinema* oder *cinéma vérité* genannt und entwickelte sich im Laufe der 60er Jahre in Abgrenzung zu den «Erklärdokumentarfilmen». Letztere zeichnen sich dadurch aus, dass die Filminstanz die eigenen Stimme mittels eines *voice-overs* über die Stimme der Protagonisten legt. Beim *Direct Cinema* hingegen lässt der Filmemacher jegliche verbale Interpretation aus und räumt den Stimmen der gefilmten Leute grossen Platz ein. Dieser beobachtende Modus hat den Nachteil, dass die Botschaft des Filmemachers die Zuschauer nur in Bildern und mittels Montage erreicht. Die Funktion des Filmemachers wird auf die beschreibende Instanz reduziert.

Kossakowski's Montage folgt keinem übergeordneten, argumentativen Prinzip; die Einstellungen sind lose aneinandergekettet, so dass man von einer «subjektiv-assoziativen Montage» sprechen kann. Ähnlich wie bei «Essayfilmen» spielt hier der «intuitiv» operierende Gestaltungswille des Filmemachers die Hauptrolle. Kossakowki ist meines Erachtens imstande die Menschen in einer ungeschminkten und ehrlichen Art und Weise zu zeigen. In der Intimität und Direktheit der Beobachtung lässt sich dieser Film ohne weiteres mit den «fiktionalen Filmen» vergleichen. *Sreda* ist ein behutsamer und persönlicher Film. Der Blick des Filmemachers richtet sich nach «Innen», zu den Wurzeln der eigenen Existenz. Ausserdem machen die Bilder von Sreda deutlich, wie Kossakowski seine Generation sieht. Er bemerkt hierzu später: «Das wichtigste, das ich über diesen Menschen gelernt habe, ist, dass sie keinen Appetit auf das Leben entwickelt haben, das ist der traurigste Teil. 36 ist das beste Alter im Leben, aber nicht für sie. Für sie ist das Leben nicht besonders lustig.» Kossakowski hat es aber nicht bei den Dreharbeiten bewenden lassen, sondern hat für alle Beteiligten im Anschluss an den Film eine *Party* organisiert. So vermittelt Kossakowski mit seinem Film nicht nur ein beeindruckendes Bild des heutigen Russlands, sondern versucht auch, neue Freundschaften zu bewirken.

---

Ömer Riza Even

[1] Die Zitate sind dem Pressetext des Verleihs LOOK NOW! entnommen und stammen aus dem Interview, welches Anne Kane mit Kossakowski im *Independent* geführt hat (Nov. 1997, Edinburgh).

**SAUNDERS Graham. 1998. *Tropical Interludes: European Life and Society in South-East Asia.* Kuala Lumpur: Oxford University Press. 235 p. ISBN 983 56 00368 (pbk.).**

Als die «BBC Radio» 1974 ihre indien-erfahrene Klientel dazu aufforderte, Episoden aus dem früheren Raj-Leben zu erzählen, meldeten sich 60 VeteranInnen und erklärten sich willens, in Tonbandgesprächen Rückschau zu halten. Die «BBC» publizierte das Resultat 1975 im Band *Plane Tales from the Raj* (Futura Publications). Wer das Buch – als eines von vielen Beispielen veröffentlichter Sehnsucht nach dem Verlorenen – heute zur Hand nimmt, gewinnt den Eindruck, es seien nicht 25, sondern 100 Jahre vergangen seit der Drucklegung. Verklärt erinnern sich die britischen Damen und Herren aus allen kolonialen Sozialschichten ihrer Indienzeit und suchen zu beweisen, wie englisch-achtbar doch sämtliche Spielregeln des alltäglichen Lebens eingehalten wurden.

Der Kontrast zu Graham Saunders' Textsammlung über koloniale Existenzen in Burma, Malaysia, Sumatra, Saravak, Java und Indochina könnte grösser nicht sein. Der Herausgeber bündelt Aufzeichnungen von 23 AutorInnen der drei prägenden Kolonialnationen in Südostasien aus den Jahren 1880 bis zur Zwischenkriegszeit. Die ausgewählten Verfasserinnen und Verfasser waren entweder Siedler in verschiedenen Berufen – meist an Aussenposten –, ihre Frauen oder durchreisende Beobachter. Saunders sucht mit dieser Mischung aus englischen, holländischen und französischen Auffassungen über das Herrenleben in Fernost nationale Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten aufzuzeigen.

Aus ethnologischer Sicht interessiert dabei weniger, ob der niederländische Mynheer sich in Java sein Amsterdam rekonstruierte und nicht mehr fortziehen wollte, die Engländer im Gegenteil keine Wurzeln schlugen und stets die Tage bis zum Heimaturlaub zählten oder die Franzosen – immer nervös die Stufen der Karriere im Blick – bis hin zu schweren Krankheitserscheinungen litten, wenn sie sich an einem Dschungelposten vom nächsthöheren Vorgesetzten übergangen fühlten. Auch sind für heutige EthnologInnen die verschiedenen Formen von Spannungen zwischen der autochthonen Bevölkerung und ihren fremden Beherrschern von weit geringerem Interesse als noch zur Zeit der kolonialen Berichterstattung. Denn die Fakten sind bekannt und längst aus allen Blickwinkeln wissenschaftlich bearbeitet. Nein: Fesselnd und die Lektüre lohnend ist etwas ganz anderes, nämlich die Darstellung der auf vielen Alltagsschlachtfeldern ausgetragenen Kämpfe von Engländern gegen Engländer, Holländern gegen Holländer, Franzosen gegen Franzosen, Frauen gegen Frauen, Männer gegen Frauen und umgekehrt. Psychologische Kriege, soziale Kriege, Klassenkriege vor fremder tropischer Kulisse.

Von solchen «Kriegen» handeln einige der Aufsätze. Die Texte sind Paradebeispiele für die «dichte Beschreibung zum Verstehen kultureller Systeme» (Geertz). Als Kolonisatoren transferierten die Westeuropäer ihr jeweiliges kulturelles System in ethnische und klimatische Fremdzonen in der Annahme, unter heimischen Prämissen dort besonders erfolgreich operieren zu können. Häufig erwiesen sich diese Systeme ausserhalb der Entstehungsgebiete als wenig tragfähig. Unter ausgewöhnlichen Rahmenbedingungen traten die Schwächen zutage.

Ein gutes Beispiel ist die Mission. Missionare gehörten in den Augen der englischen Kolonialverwaltung zur untersten Klasse der Ausländer. Sie wurden verlacht, verachtet und genötigt, sich der Lebensweise der Eingeborenen anzugleichen. Der amerikanische Missionar Henry Park Cochrane – er war Ende des letzten Jahrhunderts in Burma tätig – schreibt: «Many have maintained that the missionaries should abandon their mode of living, and adopt the customs and costume of the people among whom they labour.» Cochrane klagt über die ihm und seiner Frau zugewiesene Hütte, das schlechte Essen, die Gesundheitsgefährdung und die soziale Ausgrenzung. Das christlich geprägte, kulturelle System ächtet in der Fremde den Priester, der das System letztlich tragen sollte, und behindert damit die Bekehrung als Akt der politischen Unterwerfung. Das ist systemimmanente Selbstschädigung.

Weitere Beispiele sind die Intrigen, die gesellschaftlichen Hackordnungen in Übersee, die zersetzenden Streitereien als Folge der übertrieben zur Schau gestellten kolonialen Beamten- und Militärhierarchie. Solche Entwicklungen liefen in den Kolonien aus dem Ruder und programmierten – da ohne die schützenden heimatlichen Beziehungsnetze – das Scheitern.

Vermutlich hatte der Herausgeber bei seiner Textwahl die selbstzerstörerische Dimension westlicher Kultur in fremder Umgebung nicht im Visier. Sie ist der rote Faden in der Textsammlung.

Susanne Knecht

**SILBERSTEIN Jil. 1998. *Innu: à la rencontre des Montagnais du Québec-Labrador*. Paris: Albin Michel (Terre Indienne). 464 p., photos noir / blanc, bibliographie. ISBN 2-226-10000-8.**

*Innu* n'est pas le plaisant récit de voyage auquel on pourrait s'attendre. Il s'agit, comme l'auteur le veut, d'un témoignage, et d'un témoignage engagé puisqu'il prend nettement position en faveur des autochtones, dénonçant les avanies et exactions qu'ils ont subies et subissent encore sous la domination canadienne et québécoise. La recherche a été entamée sur le terrain en 1992, en rapport avec la célébration du cinq centième anniversaire de la «découverte» du Nouveau Monde, qui fut pour Silberstein, comme pour d'autres, l'occasion de découvrir les conséquences désastreuses de cet événement pour les premiers habitants du continent. *Innu* est le nom que se donnent les Amérindiens – appartenant à la grande famille linguistique algonquienne – appelés Montagnais par les Québécois. Peuplant les régions boisées du sud du Labrador et du Moyen Nord québécois, ils sont une quinzaine de milliers aujourd'hui; la plupart vivent dans des réserves. Les enquêtes de l'auteur parmi eux, un à deux mois dans chacune de trois des réserves, et un séjour «dans le bois», ont été suivies par quatre ans d'élaboration (p. 427). L'impression de spontanéité dans l'expression et dans la construction de ce gros volume est donc le résultat délibéré d'un long travail et non pas un défaut dû à un reportage à la va-vite.

Le livre se compose de quatre parties correspondant à chacun des lieux d'enquête, serties entre un prologue et un épilogue peu conséquents. L'été est passé à Pointe-Bleue, une réserve accessible et passablement urbanisée; suit un séjour automnal dans un camp de chasse satellite de cette réserve; novembre et décembre à Shefferville, ville minière abandonnée et très isolée au nord du territoire montagnais, printemps enfin à Mingan, sur la basse côte nord de l'estuaire du Saint-Laurent. Le Labrador du titre de l'ouvrage n'intervient que brièvement dans l'épilogue: quelques pages sont consacrées à la communauté martyre de Davis Inlet, où «l'horreur frisait l'intolérable» (p. 429). Signalons au passage que, bien que l'auteur considère les Naskapis comme proches parents des Montagnais, il ne les mentionne malheureusement qu'à travers les propos peu flatteurs de tiers (par exemple p. 303). Le livre comporte aussi de belles photos, qui ancrent les émotions à des visages.

Mais le rythme de l'ouvrage est essentiellement marqué par la succession de nombreux textes courts, d'une demi à huit pages, juxtaposés souvent sans transition apparente. Il s'agit d'«une chronique faite de voix multiples. Une chronique foisonnante dans laquelle les personnes approchées permettraient l'élaboration d'une *mosaïque*... selon moi la seule approche susceptible de restituer l'identité montagnaise d'aujourd'hui au Québec» (p. 11). Très souvent, l'auteur y cède la parole à ses interlocuteurs, mais il y a aussi des exposés historiques, des légendes, des impressions, des anecdotes, des fragments de biographies, etc. On y parle de tout ce qui permet de comprendre les Innus, non seulement d'un point de vue extérieur, mais aussi en endossant l'empathie de l'auteur, empathie qui constitue l'aspect à mon avis le plus remarquable de son ouvrage. Les sujets sont abandonnés puis repris, parfois sous un autre angle, dans une spirale dont chaque révolution approfondit notre compréhension. En l'absence d'index, cette structuration favorise la lecture d'agrément, au détriment du potentiel de ce livre comme instrument de travail.

Le laminage systématique de l'identité amérindienne, la spoliation et la dévastation de leur territoire, le racisme dont ils sont victimes, les impasses administratives et juridiques qui sont associées à tout cela, sont exposés sans complaisance et ne manquent pas de provoquer l'indignation. L'intensité de l'«appel du bois» est rendue de main de maître (par exemple p. 104-105), aussi bien que celle de la force opposée, irrépressible, de la modernité qui s'impose aux autochtones. Les graves problèmes sociaux, abordés franchement et longuement discutés, ainsi que la très grande diversité des situations individuelles, apparaissent comme des conséquences de ce déchirement entre tendances antagonistes. La fracture se joue entre individus, entre familles, entre clans, entre générations, mais aussi, douloureusement, à l'intérieur des consciences.

Les passages consacrés à la préhistoire et à l'ethnographie de la période traditionnelle, courts, constituent un point faible de l'ouvrage. Le présent ethnographique qui préside à la description de la culture «traditionnelle» semble s'appliquer à la période précédant immédiatement l'arrivée des Blancs. Il est étendu à la préhistoire lointaine, par une extrapolation contre laquelle les ethnohistoriens, soucieux de rendre justice à l'histoire de ces peuples,

mettent en garde depuis plusieurs décennies. Et on n'apprend nulle part ce qui en est caduc aujourd'hui. La description de l'attitude respectueuse du chasseur traditionnel envers la faune, opposée au massacre des castors qu'il commet pendant la période de traite des fourrures instituée par les colons européens, risque de renforcer les stéréotypes du lecteur moyen à sensibilité écologique. Il eut été opportun de faire ici référence aux publications d'anthropologues à ce sujet, par exemple les débats édités par Krech (1981).

Le livre de Silberstein ne s'en réclame pas: il ne doit donc pas être jugé selon les critères de l'une ou l'autre des sciences humaines. Talent littéraire et figures de style en plus, jargon et pédanteries en moins, ce livre se démarque aussi des ouvrages académiques sous d'autres aspects, même si la construction du texte par juxtaposition de vignettes et de voix multiples n'en est plus un, depuis les expériences d'écriture produites sous le signe du «post-modernisme» en révolte contre l'ethnographie traditionnelle. Le recours fréquent et délibéré au pathos, marqué également dans le vocabulaire mis à contribution, tranche avec le genre académique. L'auteur s'attache à la restitution des émotions, du vécu, et y ajoute de son intuition, qu'il a fort perçante. J'ai regretté qu'il n'en dise pas plus sur les éventuelles libertés éditoriales qu'il s'est permises dans la transcription des entrevues: une note à ce sujet eut été bienvenue. Il décrit et fait parler des personnes vivantes: comment s'est-il accommodé du respect de l'anonymat, surtout lorsque les propos ne sont pas entièrement positifs? Nonobstant ces lacunes dans la présentation des aspects méthodologiques, l'ethnologue ne peut manquer de rendre hommage aux qualités manifestes de l'enquêteur: sens aigu de l'observation, capacité à mettre ses interlocuteurs en confiance et à obtenir des témoignages personnels et profonds lors de terrains relativement courts.

A propos du futur des Innus, Silberstein nous mène au bord du désespoir, mais il place ici et là une note moins pessimiste. «Certains seront enclins à souligner une certaine faiblesse de caractère chez ces Amérindiens, voire beaucoup de passivité [...] Je ne crois pas à cette "faiblesse"» (p. 144). Leur manière de recevoir les pires coups du sort «témoigne de cette disposition d'esprit qui, jusqu'ici, a permis aux Innus de subir sans tout à fait se perdre. Pour peu qu'enfin les Canadiens leur reconnaissent le droit à l'autodétermination, pareille force pourrait bien leur permettre de sortir *entiers* du laminoir» (p. 145). Dans l'épilogue, l'auteur replace les revendications des Innus dans le contexte de la question autochtone dans les Amériques, et appelle le Canada à accepter le partenariat que lui propose ses Premières Nations.

Silberstein nous lance un pavé dans tous les (bons) sens du terme. C'est un livre fort, plein d'émotion, bien écrit, qui correspond à son objectif de témoigner en faveur des Innus. L'auteur se sent manifestement très proche des Amérindiens et il nous fait partager cette proximité. La lecture d'*Innu* m'a restitué bien des sentiments et émotions de mes terrains chez d'autres autochtones du Canada: à ce titre, je l'ai ressenti intuitivement comme «vrai». Les défauts que j'y trouve sont justement le revers de ces qualités. Très à l'aise dans la description du présent, l'auteur ne parvient pas toujours à le relier au passé mieux que par les connaissances, parfois nébuleuses, qu'en ont ses interlocuteurs. Les passages au ton pamphlétaire manquent évidemment de nuance. Et on se demande parfois si l'auteur n'en a pas plus «vu» ou écrit que certaines situations ne permettaient d'y trouver: la part de la sensibilité de l'écrivain est difficile à évaluer. Ainsi, je préfère considérer cet ouvrage comme complémentaire d'autres textes sur les Innus. Malgré mon immense sympathie pour la démarche de Silberstein, je ne le recommanderais à des lecteurs non avertis qu'à la condition qu'ils lisent également autre chose (ils trouveront des références dans la bibliographie du volume), par crainte de les voir se forger une opinion fondée essentiellement sur les émotions saillantes de ce livre. Cela dit, louons *Innu*.

## Référence

KRECH Shepard III (éd.). 1981. *Indians, Animals, and the Fur Trade: A Critique of Keepers of the Game*. Athens: University of Georgia Press.

Yvon Csonka