

**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:** 5 (2000)

**Buchbesprechung:** Comptes rendus = Rezensionen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 26.11.2024

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



FRISCHHERZ Bruno.  
1997. *Lernen, um zu sprechen – sprechen, um zu lernen: diskursanalytische Untersuchungen zum Zweitspracherwerb türkischer und kurdischer Asylbewerber in der Deutschschweiz*. Freiburg: Universitätsverlag (Germanistica Friburgensia 16). ISBN 3-7278-1124-2

Bruno Frischherz behandelt in seiner Arbeit eine eigentümliche Form des Zweitspracherwerbs: Es geht um in der Deutschschweiz lebende Asylbewerber türkischer und kurdischer Herkunft, deren Spracherwerb teils gesteuert (in Deutschkursen), teils ungesteuert abläuft. Migration über Sprachgrenzen hinweg, sei sie gewollt oder ungewollt, konfrontiert die Betroffenen stets mit besonderen Herausforderungen, sehen sie sich doch mit einer neuartigen Sprachwirklichkeit konfrontiert, die ihre Fremdwahrnehmung sowie ihr Selbstbild mitunter einschneidend verändert, insbesondere dann, wenn der Kontakt mit der neuen Sprache wie im vorliegenden Fall weder vorhergesehen noch vorbereitet werden kann.

Das Kernstück der Arbeit bildet die diskursanalytische Auswertung von Interviews mit Asylbewerbern mit unterschiedlichem Erwerbsstand. Im Vordergrund steht die Frage, wie sie ihre begrenzten Ausdrucksmittel einsetzen und welche Strategien ihnen zur Verfügung stehen, um – auch anspruchsvolle – diskursive Probleme zu meistern. Ausserdem interessiert sich Frischherz für die Modalitäten des Deutscherwerbs: Wo und wie haben die Asylbewerber die deutsche Sprache gelernt? In welcher Weise wird ihr Spracherwerb durch ihre soziale Umgebung, die «Lernwelt», beeinflusst?

Geht es in Frischherz' Untersuchung um eine klar umrissene Gruppe von Sprachlernenden, so sind seine theoretischen und praktischen Fragestellungen durchaus auf andere Situationen und Populationen übertragbar und werfen ein sprachwissenschaftliches Licht auf die weite Landschaft der Migrationsforschung. Nicht zuletzt aus der Sicht der Ethnologie, welche häufig mit sprachlich heterogenen Terrains zu tun hat, ist diese sich um Interdisziplinarität bemühende Arbeit von einigem Interesse.

In den ersten beiden Kapiteln umreist der Autor die Basis der vorliegenden Untersuchung: Auf der Grundlage der konstruktivistischen Erkenntnistheorie entwickelt Frischherz ein Modell, das den Zweitspracherwerb als Zusammenwirken von interaktiven und kognitiven Konstruktionsprozessen definiert. Sprachlernende befinden sich ständig in asymmetrischen Kommunikationssituationen, in denen sie aber – selbst mit beschränkten sprachlichen Mitteln – das Kompetenzgefälle durch den Einsatz geeigneter Techniken (beispielsweise durch Nachfragen) abschwächen können. Frischherz verwendet das Schema der «potentiellen Erwerbssequenz», welche – ausgelöst durch eine problematische Äusserung des Lernenden – mit Hilfe des Muttersprachlers verbessert wird, somit in reparierter Form dem Lernenden zur Verfügung steht und von ihm aktiv gebraucht werden kann.

In Kapitel drei erläutert und begründet Frischherz sein Vorgehen bei der Datenerhebung. Seiner empirischen Untersuchung liegen 21 Interviews zugrunde, aus denen gleichzeitig soziale und psychologische wie auch sprachliche Daten gewonnen werden. Der Wille, sich nicht auf rein linguistische Merkmale zu beschränken, durchzieht die ganze Arbeit und

überzeugt sowohl durch die Konzeption als auch in der Durchführung. Die Gespräche behandeln unter anderem die folgenden Themen: Situation in der Schweiz, Sprache, Situation im Herkunftsland, Flucht, Zukunft.

In Anlehnung an das konstruktivistische Zweitspracherwerbsmodell erarbeitet Frischherz in Kapitel vier und fünf ein «Konstitutionsmodell», das ihm erlaubt, die von den Asylbewerbern erworbenen Fähigkeiten genauer zu beschreiben. Sinn entsteht nicht durch blosser Informationsübertragung, sondern er muss in wechselseitiger Gesprächsarbeit erst geschaffen werden. Dabei müssen unterschiedliche Aufgaben gemeinsam bewältigt werden, beispielsweise die Organisation des Sprecher- und des Themenwechsels. In diese Konzeption fügen sich auch die Strategien von Sprachlernenden, welche ihnen erlauben, trotz beschränktem Repertoire an der Kommunikation teilzuhaben und dabei auftauchende Probleme zu meistern. Frischherz greift die zuvor theoretisierten Erwerbssequenzen wieder auf und verweist auf den Begriff der «Reparatur», der weiter gefasst ist als «Korrektur» und damit eine weit grössere Palette von Störungen als das blosser Verbessern einer fehlerhaften Äusserung umfasst, so beispielsweise auch die Bitte um Ausdruckshilfe oder die Nachfrage. Schliesslich kommt der Autor auf die Funktion von Reparatursequenzen zu sprechen, welche in bestimmten Situationen bewusst als «Lerntechniken» dienen können.

Um Wortschatz und Erzählstrukturen der Asylbewerber geht es in Kapitel sechs, dies gemäss Frischherz' Ziel, nicht nur die Deutschkenntnisse zu untersuchen, sondern diese auch in Beziehung zur jeweiligen «Lernwelt» zu setzen. Erwartungsgemäss wächst

sowohl der Wortschatz als auch die Anzahl der verwendeten Erzählstrukturen mit zunehmender Aufenthaltsdauer in der Schweiz. Während sich die schwächsten Sprecher hauptsächlich reaktiv verhalten, beherrschen Fortgeschrittenere nach und nach differenziertere sowie dramatisierte Strukturen und greifen aktiv in die Diskursorganisation ein.

Das Kapitel sieben beginnt mit einem Plädoyer, Lernende nicht als blosser Untersuchungsobjekte zu betrachten, sondern auch auf ihre Subjektivität einzugehen. Lernen findet immer in einer bestimmten Lebenswelt statt, die mit der Lernwelt in gegenseitiger Wechselwirkung steht. Für Asylbewerber wird dieser Zusammenhang besonders deutlich: Deutsch zu lernen ist kein Selbstzweck, sondern soll zu mehr Handlungsfähigkeit und Lebensqualität führen. Dabei greifen motivierende oder entmutigende Reaktionen der Lebenswelt in den Lernprozess ein. Frischherz untersucht die Interviews nach den vier Hauptkriterien: Lebenswelt im Kontrast, Sprachkontraste, Sprecherfahrungen und Lernerfahrungen. Besonders hervorgehoben seien hier die kommentierten Interviewausschnitte, mit denen der Autor seine Analyse anschaulich illustriert. Die Asylbewerber beschreiben hauptsächlich die Unterschiede zwischen der Herkunfts- und der Aufnahmekultur, wobei einiges – insbesondere Mentalitätsunterschiede – negativ eingestuft wird. Im Ganzen fällt ihre Beurteilung jedoch ziemlich nuanciert aus. Beim Sprechen über Sprachkontakte fällt auf, dass engere Kontakte zur Schweizer Bevölkerung durchwegs positiv beurteilt werden, sofern die Asylbewerber überhaupt in Kontakt mit SchweizerInnen kommen. Dabei kommt erschwerend die Diglossiesituation Schwei-

zerdeutsch/Hochdeutsch hinzu.

Die Resultate der Untersuchung werden in Kapitel acht zusammengefasst und diskutiert. Ein komplexer Sachverhalt wie der Zweitspracherwerb lässt sich nur ansatzweise quantifizieren – dessen ist sich Frischherz bewusst. Aus seinem Untersuchungsmaterial lässt sich indes unter anderem folgern, dass Kontakte ausserhalb des Deutschkurses zum Lernerfolg beitragen. Das Buch schliesst mit Empfehlungen für Lehrende und Lernende. Ausgehend von der Feststellung, dass Lernende jede Art von Kommunikation – bewusst oder unbewusst – als Lernsituation nutzen können, plädiert der Autor dafür, dass im Fremdsprachenunterricht nicht blosses Sprachwissen vermittelt, sondern auch die kommunikative Selbständigkeit der Lernenden gestärkt werden soll.

Bruno Frischherz präsentiert seine Untersuchung im vorliegenden Buch inhaltlich wie auch formal klar und ansprechend, und er bedient sich dabei einer genauen, verständlich geschriebenen Sprache. Die Ergebnisse der Diskursanalyse werden durch prägnante Beispiele erläutert und gewinnen so an Anschaulichkeit. In den letzten Kapiteln wünschte man sich bisweilen eine genauere Diskussion der Wechselwirkungen zwischen Spracherwerb und Lernwelt, doch dazu ist die Datengrundlage wohl zu unsicher. Trotz aller Schwierigkeiten ist es dem Autor gelungen, eine aufschlussreiche und unter einigen Gesichtspunkten innovative Arbeit zu verfassen, die es verdient, auch ausserhalb der Sprachwissenschaft zur Kenntnis genommen zu werden.

---

Daniel Elmiger



GELLNER Ernest.  
1998. *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press. xix-209 p. ISBN 0 521 63997 2

On doit à Ernest Gellner, décédé en 1995, une œuvre variée et de grande ampleur. A travers ses recherches sur le Moyen-Orient et l'islam, sur le relativisme et l'universalisme, sur le nationalisme, ses ouvrages critiques sur la philosophie du langage ou la psychanalyse, il a su mener de front une réflexion philosophique et anthropologique. Esprit combatif, évoluant souvent à contre-courant des idées dominantes, il est l'auteur d'une œuvre qui n'a certainement pas reçu toute la reconnaissance qu'elle méritait. *Language and Solitude* est son dernier ouvrage (posthume). Il s'agit d'un véritable testament intellectuel où, dans son style tranché habituel, l'auteur aborde avec acuité des thèmes qui l'ont occupé tout au long de sa vie. La première partie de l'ouvrage décrit le climat intellectuel et politique des dernières décennies de l'Empire Habsbourg. Gellner se penche ensuite sur l'œuvre de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), philosophe d'origine viennoise, puis sur celle de Bronislaw Malinowski (1884-1942), né à Cracovie (qui à l'époque faisait partie de l'Empire Habsbourg). Dans la partie finale de l'ouvrage, l'auteur évalue leurs influences intellectuelles respectives (bien que son attention reste avant tout centrée sur Wittgenstein).

Dès la première ligne, Gellner distingue deux théories de la



connaissance, qui débouchent sur des théories opposées de la société, de l'homme, de l'économie: 1/ l'individualisme atomiste, mais également les traditions empiriste et rationaliste, le libéralisme, la *Gesellschaft*; 2/ la vision organique et romantique, le nationalisme, la *Gemeinschaft*. Plus qu'ailleurs en Europe, la vie culturelle et politique ainsi que la société à la fin de l'Empire Habsbourg étaient profondément polarisées entre les nationalistes, luttant contre le pouvoir impérial, et les libéraux, qui recrutèrent le plus souvent parmi les Juifs. Après les troubles de 1848, qui ont vu l'alliance des nationalistes et des libéraux, ces derniers se sont rapprochés progressivement des Habsbourg, seul rempart face aux particularismes locaux et nationaux (cette alliance entre les anciens exclus et une dynastie marquée par l'autoritarisme et le catholicisme n'est pas le moindre des paradoxes de l'époque). On en est arrivé à une profonde opposition entre les «parias-libéraux» et les «nationalistes irrédentistes»<sup>1</sup>, les premiers attachés à des valeurs cosmopolites, les seconds ayant développé un fétichisme de la culture et un culte des racines paysannes (p. 33). C'est en cela que réside le dilemme Habsbourg: «La confrontation entre un individualisme universaliste, abstrait d'un côté et un communalisme romantique de l'autre» (p. 85).

L'erreur de Wittgenstein est d'avoir cru que le dilemme Habsbourg était la seule alternative possible au sein du champ de la connaissance. Toujours caractérisé par ses positions et ses formulations dogmatiques, Wittgenstein est ainsi passé d'une extrême à l'autre entre le *Tractatus logico-philosophicus* (1921) et les *Investigations philosophiques* (parues de façon posthume en 1953, mais reflétant son enseignement des années trente

et quarante). Dans un style qui tient plus de l'oracle que de l'argumentation philosophique, le *Tractatus* avance une vision atomique de la connaissance sur le modèle du calcul des propositions, censé révéler la structure profonde du monde et de la pensée. En ce sens, il s'agit d'une expression de l'individualisme et de l'universalisme. Une thèse du *Tractatus* (proposition 6.4311) retient l'attention de Gellner: «La mort n'est pas un événement de la vie» (p. 62). L'idée que l'individu est complètement isolé et ne peut faire l'expérience de sa propre mort illustre parfaitement la négation de la culture qui caractérise la première philosophie de Wittgenstein. Le *Tractatus* néglige complètement la vie en communauté, c'est un ouvrage totalement ahistorique qui décrit un monde sans culture, ce qui fait dire à Gellner que c'est un «poème à la solitude» (p. 46).

Après une période de retraite dans les années vingt, Wittgenstein revient à la philosophie. Alors que son ouvrage de jeunesse illustrait de façon extrême la première position du dilemme Habsbourg, il en vient à changer complètement de vision: il considère alors que la pensée et le langage sont incarnés dans des systèmes socioculturels, reliés aux communautés particulières; chacun de ces systèmes, chacune de ces «formes de vie» pour reprendre son expression, est «logiquement ultime, auto-justifiant, et au-delà de toute autre justification possible» (p. 72). Pour Gellner, l'essence de cette deuxième philosophie de Wittgenstein réside dans l'application de la conception romantique et organiciste de la culture et de la société au domaine de la connaissance. Indifférent à la politique, Wittgenstein a peut-être été d'autant plus imprégné par le dilemme Habsbourg, sans en avoir pleinement eu conscience. Il a cru qu'il n'y avait pas de troisième

choix possible en dehors de l'individualisme positiviste et du communautarisme romantique.

C'est sur ce point que Malinowski se distingue de son illustre vis-à-vis: plus lucide et modéré en politique, il a su éviter le piège du dilemme en développant une théorie intermédiaire. Gellner mentionne deux influences prépondérantes: 1/ la tradition romantique qui a produit une riche ethnographie de l'Europe centrale, menée par des intellectuels locaux occupés à construire une nation en récoltant des données détaillées sur la vie des paysans et soucieux de sauver cette culture, considérée comme un tout; 2/ l'empirisme d'Ernst Mach, selon lequel il faut expliquer les faits à partir d'observations et non pas en invoquant des entités abstraites. On distingue ici les traits dominants de l'anthropologie fonctionnaliste de Malinowski: un sens aigu de l'unité de la culture et de l'interdépendance des éléments qui la constituent; une méthode empiriste qui privilégie la récolte des données de terrain et refuse de rendre compte du présent par le passé (en quoi Malinowski rompt avec l'évolutionnisme de Frazer). La grande originalité de Malinowski, voire son génie, a été d'allier de façon consistante des éléments provenant de traditions intellectuelles opposées.

Gellner en vient à étudier la théorie du langage de Malinowski, telle qu'elle est exprimée dans «The Problem of Meaning in Primitive Language», texte paru dans un ouvrage collectif de philosophie, *The Meaning of Meaning* (1923). Malinowski y souligne le poids du contexte sur le langage, mais fait la différence entre le langage fonctionnel de tous les jours et le langage scientifique. Il exprime ainsi une théorie du langage «lié à la culture» par certains aspects et «indépendant du contexte» par

d'autres (p. 148). Contrairement à Wittgenstein (qui dans un premier temps a conçu le langage sur le modèle exclusif de la logique mathématique, puis dans un deuxième temps en est venu à dire que tous les langages ne sont que l'expression de formes de vie), et bien qu'il finira par affaiblir cette différence dans *Coral Gardens and their Magic* (1935), Malinowski reconnaît deux types de langage, irréductibles l'un à l'autre.

Dans les dernières pages de l'ouvrage, Gellner revient à Wittgenstein. Il distingue trois courants qui ont été à un titre ou un autre influencés par sa deuxième philosophie et qu'il étiquette avec sa verve habituelle de la façon suivante (p. 159): 1/ l'«exorcisme philistin», c'est-à-dire la philosophie du langage, dominante à Oxford dans les années cinquante et soixante, caractérisée par une revalorisation du sens commun (sans réflexion ni même reconnaissance de l'existence de divers sens communs); 2/ l'«idéalisme relativiste», qui admet que toutes les visions du monde sont égales; 3/ l'«herméneutique expiatoire», autrement dit l'anthropologie interprétative puis le postmodernisme, où les significations remplacent les fonctions et les structures. A la suite de Geertz, ces auteurs se sont engagés à dénoncer les rapports de domination sous-jacents à l'anthropologie classique, mais malheureusement selon Gellner «l'expiation du colonialisme et de la domination du monde doit inclure le rejet de la clarté, car celle-ci a été l'instrument ou le masque de la domination» (p. 176).

Gellner conclut sur la nécessité de trouver une troisième voie entre le holisme et l'individualisme, vers lequel va tout de même nettement sa préférence. Le mythe individualiste de Robinson Crusoé, construisant seul un monde, doit

être compris comme une «éthique de la cognition» (p. 183), comme une position normative et non descriptive de la vie humaine; il constitue en outre la charte d'une tradition tout à fait unique par ses réalisations intellectuelles et technologiques. Le fait même de la diffusion planétaire du modèle particulier de connaissance qui en découle, c'est-à-dire celui d'une «science transcendant la culture» (p. 185), infirme le relativisme. La position finale de Gellner, qui reste attaché à l'idée d'une transition progressive de la société organiciste à la société construite sur un modèle individualiste (même s'il admet que les deux peuvent coexister dans une seule société) est un peu décevante (p. 188 et 189 en particulier). Certains lecteurs préféreront peut-être garder à l'esprit la belle leçon d'humanisme induite dans la phrase suivante: «Les cultures ne sont pas ultimes. La possibilité de transcender les limites culturelles est un fait, c'est le fait le plus important de la vie humaine» (p. 187). Par certains passages, où on le sent impliqué personnellement, ou d'autres qui sont de petits bijoux d'ironie mordante, Gellner se livre plus que dans d'autres ouvrages. Son style direct et incisif peut irriter mais il a le mérite de poser le débat en termes extrêmement clairs. Gellner est un auteur à lire absolument, il constitue un contrepoids précieux à l'«hystérie de subjectivisme» (p. 177) qui domine en ce moment l'anthropologie.

---

Alessandro Monsutti

<sup>1</sup> Les citations sont traduites de l'anglais par mes soins.



GOËL Stéphane.  
1995. *Le garçon s'appelait Apache*. Couleur. 53 min.  
Lausanne: Climage.

«Le garçon s'appelait Apache». C'est par ces mots, extraits des mémoires de Geronimo, que débute le documentaire de Stéphane Goël. La voix-off nous relate le mythe de fondation de la tribu Apache, un mythe où le garçon devra tuer le dragon, lui transpercer le cœur d'une flèche, pour devenir le premier chef Apache.

Le dragon est ici figuré par un crotale, avec un long plan du serpent enroulé sur lui-même, sifflant et agitant sa queue dans un bruit de crécelle. Mais comme on ne tarde pas à le découvrir, le dragon est aussi une métaphore de l'homme blanc.

«Geronimo» indique un panneau routier sur lequel s'attarde la caméra, à l'entrée d'une petite ville de la réserve des Apaches San Carlos. Un rappel symbolique, car c'est bien à rejouer le mythe fondateur qu'on nous invite ici, à défier à nouveau le dragon et, dans un second souffle identitaire, à l'abattre à nouveau.

Mais qui est le dragon? C'est à la fois l'Université d'Arizona, la Chambre de Commerce du comté et tout particulièrement le Vatican, trois groupes d'intérêts qui s'associent autour de la construction d'un observatoire astronomique sur le Mont Graham. Montagne isolée au nord de l'Arizona, loin de la lumière des villes, c'est un site idéal pour l'installation d'un télescope; mais c'est aussi un lieu



sacré des Apaches San Carlos, comme ceux-ci le signifient par le biais de manifestations et pétitions. La présence des scientifiques est vue comme une profanation, une profanation d'autant plus révoltante que l'Église catholique est impliquée.

Documentaire tourné pour la Télévision Suisse Romande, sans prétention strictement «ethnographique», ce film n'en a pas moins certaines qualités du genre: articulé autour d'une construction en miroirs, il fait dialoguer les différents protagonistes de l'affaire, Medicine Man, représentante de l'Apache Survival Coalition d'un côté, ecclésiastiques et universitaires de l'autre, leur permettant d'exprimer leur position, leurs arguments et revendications. L'ambition de l'entreprise n'est pourtant pas d'amener les deux parties à un compromis, l'«échange» s'apparentant plutôt à un dialogue de sourds: d'un côté le Vatican veut bien admettre (quoique du bout des lèvres) que le Mont Graham soit sacré pour les Apaches, mais refuse de voir une profanation dans la présence de son télescope. De l'autre côté, les Indiens ne peuvent pas révéler pourquoi le Mont Graham est sacré: la montagne perdrait ses pouvoirs.

Le discours aboutit donc inévitablement à une impasse, impasse qui aurait pu être évitée selon l'ethnologue Keith Basso, qui se montre très accusateur envers les promoteurs de l'observatoire, en dénonçant leur légèreté et leur irrespect des indigènes. Mais cette impasse est également provoquée par le manque de consensus chez les Apaches, entre ceux qui refusent toute forme d'assimilation et s'opposent à l'implantation de l'observatoire, et ceux qui y sont favorables, sensibles notamment aux promesses de retombées tou-

ristiques. Si l'argument économique n'est pas à sous-estimer dans une réserve indienne très touchée par le chômage, des accusations de corruption et de nombreuses critiques quant au mode de consultation de la population indigène embrouillent encore la situation.

Le montage en miroirs s'avère cependant décisif tant sur un plan heuristique que démonstratif: car ce parallélisme formel en révèle un autre, celui de la relativité des croyances et des pratiques rituelles. Aux «secrets», incantations et danses indiennes répondent la dogmatique et les prières catholiques, à la langue Apache répond le latin. Et ces scientifiques qui renâclent à entrer dans un débat éthique et préfèrent se réfugier derrière des données techniques, empilant les superlatifs («the largest, the fastest, the more compact telescope ever built») pour défendre leur entreprise, ces scientifiques qui s'engouffrent dans le faux-fuyant de la «science positive» comme pour signifier leur distance d'avec la «magie» des Indiens, ces mêmes scientifiques finissent en effet par buter sur leurs propres contradictions.

Les chercheurs catholiques tout d'abord, qui scrutent les étoiles en quête d'une vie extraterrestre, et que leurs spéculations amènent à un questionnement qui n'est plus scientifique, mais bien théologique quant aux répercussions qu'une telle découverte aurait sur la doctrine. Science et religion s'entremêlent: dans la bouche d'un père, la recherche scientifique n'est d'ailleurs rien d'autre qu'une prière, une façon de converser avec Dieu, «about the way He made things».

Et les laïcs, ingénieurs ou universitaires, n'échappent pas à cette logique, eux qui élèvent la science au rang d'une «religion»

au service de l'Humanité, et sacralisent dans le même mouvement leur «mission» sur le Mont Graham. Science, religions catholique et indienne apparaissent finalement comme autant de croyances, relatives, équivalentes.

Cette équivalence est illusoire, puisque les Indiens voient leurs lieux sacrés interdits d'accès ou profanés. Comment se fait-il, relèvent les Apaches, que les Européens venus chercher la liberté religieuse en Amérique, leur aient paradoxalement retiré cette liberté à eux, les *Natives*, pour leur imposer leurs croyances? Une situation que le réalisateur symbolise en filmant la barrière close qui mène au sommet du Mont Graham et qui porte la pancarte: «No trespassing; violators will be prosecuted».

A Tucson, le diocésain de la Cathédrale Saint-Augustin qualifie d'actes de «terrorisme» les manifestations et les distributions de tracts sur le parvis de son Église, un terrorisme qui, dans ses termes, «seeks to force people to see things the way you want them to see». Il accuse en outre les sympathisants indiens d'avoir bloqué la porte de la cathédrale le jour le plus sacré, le dimanche de Pâques, bref d'avoir profané un lieu saint.

Pour le téléspectateur, ces faits procèdent d'une évidente réciprocité, prenant ici une tonalité quasi revancharde, et participent ainsi du même parallélisme que l'ensemble du documentaire. Toutefois, on se rend très vite compte que le parallélisme du montage n'équivaut pas à une égalité. Certes la voix-off n'intervient presque jamais, elle s'efface derrière le témoignage des acteurs, une absence signalant clairement le choix d'une narration dépouillée, neutre. Mais si ses interventions sont rares, elles n'en sont pas moins significatives: la voix-off ouvre et conclut en effet le docu-

mentaire par la légende du garçon Apache et ne laisse ainsi pas le moindre doute sur les véritables enjeux du film – et ses véritables sujets. Car ce sont bien les Indiens, en posture de victimes, qui trouvent là une plate-forme pour leurs revendications. En effet, de documentaire portant sur un événement ponctuel et limité, le film devient vite le tremplin d'un plaidoyer beaucoup plus global pour la cause indienne. Ce n'est plus le Mont Graham, mais toute la colonisation blanche qui est mise en cause. Sans complaisance ni polémique, le documentaire choisit son camp et incite du même coup le spectateur à le suivre.

Peut-être cette partialité est-elle la plus grande faiblesse de ce film, si on le considère d'un point de vue ethnographique: ne pas s'en tenir à l'observation, à la description, mais ouvrir la voie au politique. Cette interrogation peut sembler vaine, puisque *L'enfant s'appelait Apache* n'a aucune prétention ethnographique. Mais peut-être est-elle au contraire salutaire, dans une anthropologie aujourd'hui en crise: une science de l'homme basée sur le respect des cultures peut-elle en effet se passer d'une telle réflexion politique?

---

Nicolas Berlie



GOODY Jack. 1999. *L'Orient en Occident*. Paris: Seuil (traduit de l'anglais par Pierre-Antoine Fabre). 393 p. ISBN 2-02-023419-X [éd. orig. 1996. *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press]

*L'Orient en Occident* est la traduction française d'un ouvrage récent de Jack Goody (outre quelques petits écarts dus à la traduction entre les références citées dans les notes et la bibliographie, on peut regretter que dans cette version française – contrairement à l'édition anglaise – les notes se trouvent à la fin de l'ouvrage). L'auteur y aborde des thèmes qui lui sont chers, tels que le rôle de l'écriture dans le développement historique et culturel de l'Eurasie ou celui des structures des groupes domestiques, avec le souci comparatif qui l'anime depuis le début de sa carrière. Il s'agit d'un texte polémique qui s'appuie sur une érudition étourdissante pour s'attaquer à la conception de beaucoup d'auteurs européens, humanistes tout comme chercheurs en sciences sociales, selon laquelle la supériorité technologique de l'Occident sur l'Orient peut être expliquée par des différences structurelles profondes. Pour Goody, cela ne résiste ni à un examen attentif des documents historiques ni à l'évolution contemporaine des sociétés chinoise, japonaise ou encore indienne. Il critique ainsi la fameuse thèse de Weber selon laquelle l'Europe a connu un processus de rationalisation (développement du capitalisme, recherche du profit, souci de rentabilité) induit par l'éthique protestante. Il égratigne au passage les théories de Marx

sur le mode de production asiatique, mais aussi les contributions d'auteurs tels que Polanyi, Dumont ou encore Gellner, tous occupés à souligner les oppositions plus qu'à reconnaître le fond historique et culturel commun à l'Occident et à l'Orient. Ainsi, l'ouvrage a une portée qui dépasse l'argument traité, car il s'agit d'une critique puissante de toute forme d'ethnocentrisme.

Dans les différents chapitres, Goody aborde des aspects qui sont habituellement considérés comme caractéristiques de la supériorité de l'Occident sur l'Orient: la rationalité et la comptabilité commerciale. Il se penche ensuite sur les activités marchandes et industrielles qu'a connues l'Asie (en se concentrant sur le cas de l'Inde), sur la famille et les affaires en Orient puis, par contraste, sur les structures familiales en Europe, pour finir par une mise en perspective de l'organisation du travail, des modes de production et des moyens de communication entre les deux régions du monde. Dans chaque cas, l'auteur conclut que le caractère unique de l'Europe occidentale est infirmé par les faits et les documents. Symétriquement, l'illusion du retard comparatif de l'Orient disparaît. Goody critique la lecture ethnocentrique de l'essor du capitalisme (marchand puis industriel) en Europe, opposée à une Asie immobile. Les différences ont été systématiquement exagérées par la plupart des observateurs occidentaux engagés dans une entreprise rétrospective d'autosatisfaction, obnubilés par les succès indéniables qu'a connus l'Europe dans de nombreux domaines depuis le XVI<sup>e</sup> siècle en particulier.

Le chapitre «La rationalité en question» est exemplaire de la démarche de Goody. Celui-ci y analyse la logique aristotélicienne,



souvent considérée comme le modèle et l'inspiration du rationalisme occidental. Selon l'auteur, une telle formalisation n'a pu se développer qu'avec l'écriture. Considérer le syllogisme – tel qu'il a été énoncé par Aristote puis systématisé par les philosophes médiévaux – comme le modèle de la rationalité et vouloir évaluer les modes de pensée des populations sans écriture à sa lumière est extrêmement réducteur. Goody n'a pas grand peine à démontrer le côté étriqué et peu naturel du syllogisme qui apparaît «comme une forme très artificielle de preuve, essentiellement réservée aux logiciens. Son usage reste limité à la solution d'un type de *puzzle* particulier; il ne recouvre pas toutes nos opérations cognitives»; il est dès lors tout à fait exagéré de considérer que «la procédure particulière du syllogisme ait été intrinsèquement liée aux développements ultérieurs du savoir européen» (p. 29). En outre, d'autres cultures écrites (l'Inde, la Chine ou le Japon) ont développé des modèles proches du syllogisme aristotélicien. Ainsi, ce mode de raisonnement caractérise des procédures cognitives tout à fait particulières, plus liées à la sphère de l'écriture qu'à celle de la culture occidentale. Le syllogisme ne peut dès lors ni être considéré comme le paradigme d'une rationalité limitée à l'Occident, ni le paradigme de la rationalité dans son acception la plus générale.

A la fin de ce chapitre comme dans sa conclusion, Goody insiste sur le caractère temporaire des avantages de l'Occident (voir par exemple p. 291-293, 317-318). A la supériorité structurelle et permanente de l'Occident, il oppose l'idée d'une alternance: «C'est un mouvement pendulaire. Dans la longue durée, aucune région ne peut être considérée comme res-

ponsable à elle seule de la naissance de la société moderne» (p. 57), chacune pouvant assumer à un moment ou à un autre l'essentiel des innovations à partir d'un fond culturel commun. Pour lui, ce constat «revient aussi à réfuter l'idée que la rationalité occidentale aurait un lien privilégié avec le capitalisme» (p. 58). Le formidable bond en avant de l'Occident est dû à la maîtrise de certaines techniques spécifiques (fusils, bateaux plus performants, cartes plus précises, imprimerie à caractères mobiles puis machine à vapeur...) et non à des structures mentales ou cognitives différentes. Goody ne veut pas minimiser, et encore moins nier, les changements profonds issus de la Renaissance et de l'essor économique que l'Europe occidentale a connus depuis la Révolution industrielle de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais délivrer le terme de «rationalité» de son «essentialisme» culturel (p. 64). Il dénonce avant tout les oppositions binaires simplistes, les «différences catégorielles tranchées» (p. 219). Il souligne ainsi que dans de nombreux domaines, les réalisations de l'Occident n'ont pu être possibles que sur le terreau commun avec l'Orient. La pertinence même de la quête par les sciences sociales du processus de rationalisation de l'Occident, qui est basée sur une lecture limitée de l'histoire de 1600 à nos jours, est remise en question. La perspective de la longue durée prend en considération l'héritage commun venant de la Mésopotamie et de l'Age du bronze (urbanisation, alphabétisation et essor de l'écriture, agriculture menée sur une large échelle, stratification sociale, etc.) et permet non seulement de mieux comprendre l'Orient, mais également l'Occident. Il apparaît alors clairement que les deux régions sont plus semblables que différentes et qu'il

n'y a aucune primauté de l'une sur l'autre.

Avec toute l'argumentation qui l'accompagne, cette conclusion semble convaincante. On peut toutefois regretter que Goody ne dise rien des rapports de domination que l'Occident a pu exercer sur les autres parties du monde. L'Afrique n'intervient que sporadiquement dans son discours et uniquement pour souligner sa passivité et les différences qui l'opposent à l'ensemble eurasiatique (voir par exemple p. 108-111, 265-269). Quant au continent américain, il reste à l'extérieur des préoccupations de l'auteur, qui ne parle pas du rôle essentiel que l'exploitation systématique des ressources naturelles de la région a pu avoir dans l'essor de l'Occident. Néanmoins, après la cuisine, les structures du groupe domestique ou la culture des fleurs, Goody continue une investigation qui se place dans le cadre élargi de la longue durée et de l'histoire de l'humanité, tout en se basant sur une érudition et un souci du détail remarquables. Par sa dimension comparatiste et son effort de décentrement, l'ouvrage de Goody offre une belle leçon d'anthropologie dans son acception la plus profonde: une réflexion sur l'humanité par une remise en question de nos évidences.

---

Alessandro Monsutti





HELL Bertrand. 1999.  
*Possession et chamanisme: les maîtres du désordre*. Paris: Flammarion. 392 p. ISBN 2-08-211574-7

A notre époque de standardisation et de mondialisation triomphantes, de bouleversements profonds pour toutes les cultures et de migrations généralisées, peut-on encore légitimement manifester de l'intérêt pour les phénomènes de négociation entre les hommes et les «esprits»? Cela ne doit faire aucun doute, à en juger par les données ethnographiques concernant les cultures dites «traditionnelles», qui attestent de la vivacité, jamais démentie, du recours à cette médiation particulière. Ce qui en fait la richesse repose sur le principe d'adaptabilité, qui est au cœur de sa logique de fonctionnement. En effet, le monde des «esprits» ne constitue pas un bloc monolithique figé dans l'espace ou dans le temps; il se présente, au contraire, comme un processus dynamique de changement, faisant écho aux mouvances de l'Histoire et des réalités sociales. Ce constat a amené Bertrand Hell, professeur d'ethnologie à l'Université de Franche-Comté, à reprendre les systèmes symboliques sur lesquels reposent le chamanisme et la possession, et à décoder les logiques selon lesquelles l'anthropologie les définit. Partant de sa connaissance des cultes de possession chez les Gnawa (Maroc), l'auteur élargit ses références en utilisant les données ethnographiques récoltées par d'autres scientifiques aux quatre coins du

globe. En découle une analyse comparative de rituels mis en scène de nombreuses façons par des peuples très différents, mais qui ont en commun un mode de pensée privilégiant une gestion particulière de la relation entre la vie et la mort. Il faut d'autant plus relever le mérite d'un tel projet qu'un des objectifs poursuivis par l'auteur est de dépasser une des dichotomies les plus galvaudées, et en même temps des plus prégnantes, de la littérature anthropologique: il s'agit pour lui de démontrer que chamanisme et possession ne sont pas des catégories antinomiques, dont l'opposition serait justifiée par le caractère actif du premier et passif du second face au monde des «esprits», mais qu'ils sont bien les deux extrêmes d'une même symbolique, d'un acte de métacommunication de même nature. Tout en soulignant l'ambivalence des typologies de la «surnature» et en dévoilant le bricolage spécifique dont elles découlent, Bertrand Hell développe une approche axée sur la fabrication des rituels qui donnent naissance à cette médiation, ainsi que sur les moyens liturgiques utilisés et les finalités poursuivies. Plus spécifiquement, il met en évidence la construction sociale qui définit le statut et le rôle des acteurs placés au centre des dispositifs de fonctionnement de ces rituels, ces «maîtres du désordre» dont dépend le renouvellement de l'ordre. En esquisant le portrait de ces personnages, il nous donne la mesure de leur ambiguïté, née aussi bien de leur spécificité ontologique que de leur ensauvagement inéluctable, qui les placent «entre [l']efficacité reconnue pour le désordre et [la] marginalité obligée en ce qui concerne l'ordre établi» (p. 323). Pourtant, la distance qu'ils maintiennent à l'égard du pouvoir socio-politique

établi leur confère une sorte de légitimité sociale, liée au regard maîtrisé qu'ils portent sur le désordre. Véritables décodeurs de l'aléatoire qui caractérise la vie, ils sont détenteurs d'un savoir spécifique, relevant moins d'une soumission absolue à un divin transcendant que d'une volonté pragmatique, celle de garder constamment leur place au sein d'une création imparfaite. Par le sacrifice liturgique et le sacrifice de la possession, l'auteur met en relief les logiques du chamanisme et de la possession, dont le sens se cristallise autour de la dialectique entre l'inéluctabilité du désordre et la nécessité de l'ordre, «point nodal du mécanisme d'adhésion collective, de la foi en l'efficacité de l'alliance avec les esprits» (p. 273).

En abordant la question du pragmatisme lié à cette pensée particulière, Bertrand Hell nous convie à comprendre la dimension thérapeutique du culte et son efficacité. Selon son optique, le mécanisme d'adhésion collective serait inducteur d'un «effet placebo», véritable opérateur symbolique. En d'autres termes, l'explication de l'efficacité curative ne doit pas être recherchée dans les techniques rituelles, mais dans leur conformité à l'attente dont sont investis les rituels eux-mêmes. L'intérêt principal de cet ouvrage consiste ainsi en une synthèse de données ethnographiques plurielles, orientée vers l'hypothèse selon laquelle «la symbolique du désordre est la clef essentielle de ce mécanisme de reconnaissance du pouvoir "magique"» (p. 343-344).

En constatant l'écart existant entre le discours développé par la discipline et l'approche de terrain, Bertrand Hell cherche à surmonter, à la suite d'autres auteurs, les impasses analytiques constituées notamment par le structuralisme,



la psychopathologie, ou la tradition mythique; autant de filtres qui ont conditionné les travaux de générations d'ethnologues. Dans la lancée, il liquide également, en les qualifiant de charlatanerie, les interprétations ontologiques, ainsi que ce qu'il taxe de formes de mysticisme collées au chamanisme. Une telle prise de position relève bien évidemment d'une volonté de renouvellement. Mais c'est précisément dans cette tentative que l'œuvre de Hell nous semble en partie ambiguë et que son éclairage «original» engendre un certain nombre de questionnements. En reproduisant avec une ferveur toute «scientifique» le hiatus entre savoir anthropologique et savoir chamanique, l'auteur ne définit pas clairement ses présupposés épistémologiques. En effet, la légitimité de la démarche ethnographique qu'il adopte se réduit à une observation *in situ* inscrite dans la longue durée, revendiquée comme une condition *sine qua non* de sa qualité. Ce qui est sans doute pertinent, mais ne signifie rien de précis. Il élude en partie le fait que l'explication de la raison d'être des phénomènes propres au chamanisme et à la possession, complexe par définition, passe par la description des événements donnés à l'observation; or l'expérience du terrain, et plus particulièrement la sélection et les choix en matière de relevés ethnographiques, ne procède-t-elle pas toujours d'une production préétablie de l'objet? En partant de ce point de vue, n'y a-t-il pas une certaine difficulté à généraliser, à l'ensemble des cultures concernées, des constats qui concernent certaines expressions du chamanisme, notamment amérindien et méso-américain, selon lesquels savoir du désordre et pouvoir «politique» s'appuient l'un sur l'autre et peuvent se retrouver chez un même individu?

De même, l'auteur ne reproduit-il pas une forme d'observation pétrie d'un dogmatisme bien occidental, soumise à une curiosité, voire à une sensibilité préprogrammée, à travers laquelle l'appréhension du terrain n'est que prétexte au discours? C'est ainsi que face au «sacré sauvage» du chamanisme et de la possession, ce qui n'est pas bon à «suivre» est écarté. On trouve un exemple révélateur de cette approche sélective dans la manière de savoir si l'insensibilité à la douleur, dans certains rituels, des chamans-possédés «[relève] de l'hypnose ou [si elle trouve] son explication dans les récentes découvertes de la neurophysiologie»: «Restons fidèle à notre démarche. Pour intéressantes qu'elles soient ces questions ne regardent pas directement l'anthropologie» (p. 207). Dans cette perspective, d'autres pratiques, dont l'épineuse problématique des psychotropes abordée en deux paragraphes, viennent renforcer le constat que dans toute enquête, les théories répondent aux terrains et inversement; le rapport dialectique qui les unit montre comment les seconds sont souvent le résultat des égarements des premières et comment celles-ci n'émergent qu'en réaction aux errances de ceux-là. En ce sens, le livre de Bertrand Hell reflète un regard partiel.

Dans son souci de restituer ce qu'il nous présente comme une pensée constituée, l'auteur oublie de se pencher sur sa valeur de «vérité», propre aux acteurs qui l'ont construite. Afin de garantir une cohérence à son discours, il sépare l'étude de l'efficacité symbolique de celle des aptitudes cognitives nécessaires à l'élaboration de cette «efficacité symbolique». Ce qui en soi s'accorderait aux objectifs annoncés, s'il ne concluait pas son ouvrage sur une comparaison terme à terme des disposi-

tifs et des références de l'efficacité symbolique élaborée par le chamanisme d'une part, par la raison biomédicale et son discours scientifique d'autre part. Dans cette opération de réduction de l'altérité à la mesure de notre rationalité, il est alors difficile de suivre l'auteur dans ses conclusions. Tout au long de son œuvre, il définit la logique de l'efficacité symbolique du chamanisme et de la possession comme un tout global – d'où la nécessité de contextualiser la production de l'acte thérapeutique, d'en tisser les liens avec des faits de sociétés et de culture. Par ailleurs, il conclut avec l'effet placebo et l'efficacité symbolique de la pratique médicale en oubliant de nous éclairer sur les logiques de sa production, sur la complexité du contexte qui définit son discours, sur les liens intrinsèques qu'elle entretient avec l'économie et le politique, sur le jeu sociaux qu'elle véhicule.

On sait désormais que l'effet placebo met en relation le biologique et le vécu du biologique: il ne peut donc être question de réduire les ressorts de l'efficacité du placebo telle qu'elle se manifeste dans le chamanisme aux schémas définis par la médecine. Par rapport à cette question Bertrand Hell reproduit cependant une attitude disciplinaire peu perméable aux enjeux du savoir contemporain et de l'univers de connaissances. Après nous avoir démontré, par sa pédagogie anthropologique, qu'il fallait éviter d'avoir des idées générales, parce que creuses, sur ces phénomènes de négociation entre la vie et la mort que sont les expressions chamaniques et de possession, pourquoi par la suite nourrir précisément des idées générales, et donc creuses, sur l'efficacité universelle de l'effet placebo par effet de croyance ou sur le monde de la médecine scien-

tifique, abordé sans considération pour son contexte social et culturel? La médecine scientifique, par ses connaissances et ses pratiques, sa valeur et ses ressources, voire pour ses limites, mérite plus d'attention. Ce qui implique de s'ouvrir à l'élaboration de nouveaux questionnements anthropologiques, scientifiques, éthiques. Pour cela, il s'agirait de relier la pédagogie de la guérison, dont l'auteur emprunte le concept à Canguilhem, non seulement à la «biomédecine» («rompre avec le principe de l'anormalité du désordre»), mais à la société et à la culture dans leur ensemble et ainsi transformer le constat selon lequel «la menace de la maladie est un des constituant de la santé» en un constat établissant que le désordre de la mort est un des constituant de la vie. Ce détour anthropologique ouvrirait la réflexion à une pédagogie de la vie toute entière, comme nous l'apprennent le chamanisme et la possession, face à l'aléatoire et à l'incommensurabilité du désordre et de la mort... C'est seulement alors que la parole et le langage de ces «maîtres du désordre» trouveraient le sens de leur dignité.

---

Ilario Rossi



HERZFELD Michael.  
1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York and London: Routledge. 226 p. ISBN 0-415-91778-6

Cet ouvrage constitue une étape importante dans les recherches sur les faits nationaux, dont les premières formulations importantes en ethnologie remontent aux travaux fondateurs de Ernest Gellner (1983), Benedict Anderson (1983) et Eric Hobsbawm (1983). La démarche de Herzfeld, si elle s'inscrit dans la lignée des études sur l'Etat-nation, marque en effet une rupture dans l'appréhension de ce champ: alors que ses prédécesseurs s'interrogeaient sur les concepts de «communauté imaginée» (Anderson 1983) ou d'«idéologie nationale globale» (Gellner 1983) en privilégiant une perspective *top-down* selon laquelle ce sont les élites qui déterminent principalement la production des nationalismes, Herzfeld nuance ce modèle en accordant une attention particulière aux spécificités locales et en confrontant les pratiques, les représentations et les discours du «bas» à celles des élites du «haut». Sans s'attarder sur la définition des notions-clés («nationalisme» ou «ethnicité», etc.) et leur histoire épistémologique, Herzfeld s'efforce de décoder les cosmologies populaires en s'appuyant principalement sur l'exemple de la Crète où il mène des enquêtes de terrain extensives depuis plus de vingt ans.

Le cadre analytique qu'utilise

Herzfeld pour exploiter son ethnographie précise et fine, ainsi que pour étayer son argumentation, est fourni par ce qu'il nomme la poétique sociale (*social poetics*), le terme «poétique» s'entendant ici «dans le sens jakobsonien d'une "orientation vers le message" (c'est-à-dire vers la forme du texte) en tant que tel, adaptée, au-delà des usages strictement linguistiques, au maniement des formes culturelles du comportement quotidien» (1992: 75). Dans le cas de l'Etat-nation, la poétique sociale permet de mettre l'emphase sur les fondements vernaculaires des discours «officiels» formulés par les élites. Cette juxtaposition entre l'«officiel» et le «vernaculaire» est envisagée sous l'angle de la «disémie», autrement dit elle n'est jamais figée de manière bipolaire mais se déploie dans un continuum sémiotique plus large qui inclut, outre le langage, d'autres systèmes de signes (la gestuelle, la musique, l'environnement architectonique, économique, civique, les valeurs sociales, etc.). L'auteur atteint ainsi la sphère de l'«intimité culturelle» (*cultural intimacy*), qu'il définit comme «the recognition of those aspects of a cultural identity that are considered a source of external embarrassment but that nevertheless provide insiders with their assurance of common sociability» (p. 3).

Au fil des chapitres, Herzfeld illustre la nature de la *cultural intimacy* à travers des exemples qui lui sont chers, comme la métaphore du sang dans les Balkans (chapitre 4), le concept de «nostalgie structurelle» (*structural nostalgia*), autrement dit les moyens grâce auxquels des individus – fonctionnaires d'Etat comme voleurs de moutons – s'approprient certaines images d'un passé perdu pour tenter d'expliquer une société en voie de désintégration

(chapitre 6) ou la pratique des stéréotypes (chapitre 8). Ces derniers constituent même un objet privilégié de la *social poetics*, tant l'étude des généralisations culturelles (plaisanteries ethniques, injures raciales, manière d'éviter de toucher les «autres», etc.) dévoile pour l'auteur des tactiques et des stratégies sociales ethnographiquement intéressantes car inséparables des situations où des identités sont en jeu. En s'intéressant par exemple aux luttes politiques déchirant les habitants du village de Rethemnos (Crète), divisés en candidats «virils» (car revendiquant une filiation patrilinéaire avec les antiques guerriers doriens) mais dépourvus de pouvoir politique, et en députés municipaux «efféminés» (car assimilés à des «hybrides» [*mighades*] en raison d'une hypothétique ascendance minoenne impliquant la reconnaissance de leur primauté historique mais dévaluant simultanément leur virilité), Herzfeld nous montre comment des stéréotypes fondés sur l'auto-représentation locale de la masculinité peuvent servir d'arguments lors d'élections municipales. Mieux: il éclaire la nature d'une rhétorique partagée où chacun «adopts the stereotypes of a dominant discourse and deploys them in the pursuit of personal interests» (p. 162). Comme ces stéréotypes ne sont par ailleurs jamais identiques au niveau local-villageois ou au niveau global-national (l'origine dorienne est moralement très valorisée à Rethemnos mais elle est marginalisée sur la scène nationale), Herzfeld met en évidence les différents niveaux de la construction identitaire et la manière dont ceux-ci se reproduisent mutuellement au sein des Etats-nations. L'auteur nous rend ainsi attentif à la nature hétéromorphe des identités, susceptible de s'adapter à différents contextes et à différentes réalités

géopolitiques émergeant en Grèce contemporaine.

A travers des exemples de ce type qui placent au cœur de sa réflexion les perspectives du «bas», trop souvent ignorées en raison de leur «trivialité», puis les confrontent avec celles du «haut», Herzfeld renouvelle les théories ethnologiques sur le nationalisme tout en offrant un plaidoyer pour la discipline. Ce n'est pas le moindre des mérites de cet auteur qui demeure plus que jamais l'un des chefs de file de l'anthropologie de l'Europe et de l'anthropologie politique.

---

## Références

- ANDERSON Benedict  
1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- GELLNER Ernest  
1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- HERZFELD Michael  
1992. «La pratique des stéréotypes». *L'Homme* (Paris) 121: 67-77.
- HOBBSAWM Eric  
1983. «Introduction: Inventing Traditions», in: Eric HOBBSAWM and Terence RANGER (eds), *The Invention of Tradition*, p. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.

---

Patrick Plattet



KUBY Clemens. 1996. *Todas - am Rande des Paradieses*. 95 Minuten, 35 mm / Betacam,

Farbe. Produktion: Kuby Film TV und Bayerischer Rundfunk, Garching/Deutschland

«Ein Generalangriff auf unsere Zivilisation», wirbt der Prospekt für den Toda-Film von Clemens Kuby. «Die wunderschönen Frauen leben zum Teil in Vielmännerei. Ein Paradies. Aber nun droht der Stamm am Einfluss der Zivilisation zu zerfallen, von aussen, aber auch von innen her.» Der Dokumentarfilm ist klassisch gestaltet, mit Bildsequenzen, die stark mit Musik und Kommentar untermalt sind. Eine leicht entrückt wirkende, weibliche Stimme, die gemäss den Erläuterungen des Autors im Anschluss an die Filmvorführung die übersetzten Worte einer Toda-Frau wiedergibt, führt durch Szenen aus dem anscheinend idyllischen Alltagsleben der in den südindischen Nilgiri-Bergen beheimateten Toda-Volksgruppe. Wir hören, dass für die Toda die Verehrung von Büffeln und Ahnen zentral sei, dass sie von der Büffelmilch und den Früchten des Waldes leben, erfahren, auf welche Art geheiratet und gestorben wird, dass die Frauen wegen ihrer Menstruation keinen Zugang zu den heiligen Molkereien haben, und auch, dass die Traditionen verloren gehen und dass die Ökologie des Toda-Gebiets bedroht sei. Wir beobachten Frauen bei Hausarbeiten und dem Sammeln der Waldfrüchte, Männer beim Feuermachen vor einer sakralen Molkerei, sehen Herden von Büffeln, auf deren



Verzehr die Toda edlerweise verzichten, begleiten eine Gruppe auf einer Wanderung zu den benachbarten Badagas – angeblich zum Geschenkttausch –, wir nehmen an einer Bestattung teil, beobachten, wie sich eine Frau eines christlichen Toda-Missionars entledigt, und begleiten zwei junge Männer auf ihrem Ausflug in die Stadt.

Leider zeichnen sowohl die Filmaufnahmen als auch die Kommentare ein krass manipuliertes Bild der Toda. «Sie arbeiten nicht: Sie bauen nichts an und betreiben weder Handel noch Handwerk», preist der Filmemacher und erlaubt sich damit, den unzähligen Beschäftigungen der Toda wie beispielsweise dem Unterhalt der Büffelherden, der aufwendigen priesterlichen Milchverarbeitung, dem Kochen, Mörsern, Worfeln, Kehren, Wasserholen, Sammeln oder Sticken traditioneller Tücher durch die Frauen, dem Tausch oder Kauf von Getreide in Badaga-Dörfern oder auf dem Markt sowie dem Verkauf von gekläarter Büffel-Butter den Status der «Arbeit» abzuerkennen. Bereits Ende der 20er-Jahre begannen zudem Versuche, den Ackerbau einzuführen (Walker 1986: 261), und heute besitzt fast ein Viertel der Toda-Haushalte keinen einzigen Büffel, während viele Toda von Regierungssubventionen geförderte Landwirtschaft betreiben (Walker 1986: 7, 54, 118, 282). Ausserdem wird die Information, dass es auch Toda mit höherer Bildung gibt, bis zum Schluss aufgespart, wohl um das zu Anfang gezeichnete Klischee der ländlichen Subsistenzgesellschaft nicht zu stören. Deren angebliche Isolation ist wohl die erheblichste Verfälschung der Dokumentation: Von einer abgeschotteten, unberührten Volksgruppe kann bereits seit über hundert Jahren

nicht mehr die Rede sein. Insbesondere Walker (1986: 7, 157, 286) hat in seiner Monographie deutlich gezeigt, dass die Toda nie eine isolierte Gesellschaft waren, sondern immer Teil einer grösseren sozialen Formation der Nilgiri-Berge, welche als eine Variante der südindischen Hindu-Gesellschaft zu betrachten sei. Bereits Rivers (1906: 6) erwähnte, dass unter den Volksgruppen der Nilgiris ein Tausch verschiedener Güter stattfindet, und gemäss Walker (1986: 286) ist die Toda-Gesellschaft heute vollständig in die Geldökonomie der Nilgiris integriert. Ein Beispiel dafür ist die Speisekarte, auf der nicht nur Milch und Honig und die Früchte des Waldes figurieren, wie im Film suggeriert wird, sondern auch eingetaushtes und gekauftes Reis und Getreide. «Sie haben eine eigene Sprache; keine Schrift, keinen Kalender; keine Götter und keine Gurus, aber grosse spirituelle Fähigkeiten», schwärmt Kuby zudem naiv. – Die Toda-Sprache jedoch ist dravidisch und eng verwandt mit dem benachbarten Tamil und Malayalam (Rivers 1906: 702; Walker 1986: 61), und die Gottheiten sind zum Teil der Hindu-Gesellschaft entlehnt. Zwar fällt der Büffel-Kult als zentrale Obsession ins Auge, während die Verehrung von GöttInnen im religiösen Alltag eine geringere Rolle zu spielen scheint. Indes kennen die Toda ein Pantheon von omnipräsenten, legendenumrankten Gottheiten. Ihnen wird die Erschaffung und der Erhalt der Toda und ihrer Welt zugeschrieben (Rivers 1906; Walker 1986: 120). Bereits Rivers' Forschung Ende des 19. Jahrhunderts zeigte ausserdem, dass die Toda neben ihren eigenen Gottheiten auch Hindu-Götter verehren, beziehungsweise dass die Toda-Gesellschaft bereits seit längerem vom Hinduismus beein-

flusst war. «This worship and appeal to Hindu deities appears to me to have gone on side by side with the proper religion of the Todas [...]» (Rivers 1906: 458; vgl. auch Walker 1986: 288, 297). Der (hinduistische) Mariamman-Tempel im Hauptort Ooty ist heute eines der wichtigsten rituellen Zentren der Toda (Walker 1986: 287). Die Wichtigkeit hinduistischer Ideen ist zudem evident in der zentralen Bedeutung der Molkereien und der damit verbundenen Rituale. Der heilige Molkekei-Kult wird durch Hierarchien und ein Reinheitskonzept charakterisiert. Das Ziel der komplexen Molkekei-Rituale ist, die Molkekeien in einem reinen Zustand zu erhalten, der ihrem hierarchischen Rang entspricht (Rivers 1906: 244; Walker 1986: 157, 295). Der Status der Toda-Gesellschaft im sozialen Gefüge der Nilgiris wird ebenfalls nach hinduistischer Manier definiert: «The Toda today lay claim to ritual supremacy on the basis of the purity of their traditional occupation of herding, their refusal to deal with the products of their dead buffaloes, and their vegetarianism. Modern Toda are reluctant to admit that their community ever ate meat», schreibt Walker (1986: 21). Ebenso ist die Kleidung der Frauen und die Abwertung ihrer Körperflüssigkeiten deutlich hinduistisch geprägt: Die Sari-tragenden und Bindi-geschmückten Frauen gelten aufgrund ihrer Menstruations- und Gebärfähigkeit als unrein (Walker 1986: 61, 157). Vom Besuch der Molkereien und damit verbundenen sakralen Handlungen sind sie deshalb ausgeschlossen (Rivers 1906: 244ff., 567; Walker 1986: 204, 296).

Weiter praktizierten die Toda zwar im Unterschied zur Hindu-Gesellschaft der Tiefebene bis vor kurzem die polyandrische Heirats-



form, aber wohl kaum, weil die Frauen sich eine besonders freie Sexualität erlauben konnten, wie dies der Film suggeriert. Gemäss Rivers (1906: 518) ist die Polyandrie eine Folge des Frauenmangels aufgrund weiblichen Infantizids, und die Zunahme des Frauenanteils, nachdem diese Praktik aufgegeben wurde, führte schliesslich zur Modifikation der Heiratsformen in Richtung Polygynie und Monogamie (Rivers 1906: 521). Die Monogamie ist heute die Norm, und zur Zeit von Walkers (1986: 7, 208) Forschung gab es nur noch einen einzigen polyandrischen Haushalt. Die Vielmännerei war anscheinend vor allem eine Einrichtung zum Vorteil der Männer. «Among the older generation the view is still common that a man should not deny his brother sexual access to his wife», unterstreicht Walker (1986: 208). Rivers (1906: 566ff.) beschreibt im Übrigen die Stellung der Frau als dem Mann klar untergeordnet: Frauen sind von der Arbeit in den Molkereien ausgeschlossen, haben kein Erbrecht und kein politisches Mitbestimmungsrecht.

Nachdem er fast während des ganzen Films das Bild einer harmonisch im Einklang mit der Natur lebenden, abgeschotteten Gesellschaft beschworen hat, räumt doch auch Kuby gegen Ende ein, dass es bestimmte, in seinen Augen ausschliesslich schädliche Einflüsse «von aussen» durch die südindische Gesellschaft gebe. Er behauptet jedoch, diese seien alle neueren Datums. Dies ist kein wirkliches Zurechtrücken des Bildes der Toda-Gesellschaft, sondern dient lediglich der nochmaligen Hervorhebung des seiner Darstellung nach noch gerade knapp existierenden, «traditionellen» Paradieses.

Die Drehsituation war laut den filmexternen Erläuterungen des

Regisseurs geprägt von der Begegnung einer Handvoll Toda mit einer sie belagernden Equipe von dreissig Fernseh-TechnikerInnen. Gedreht wurde während weniger Wochen; pro Drehtag sollen die Kosten 20'000 Franken betragen haben. Auch angesichts des enormen personellen und finanziellen, aber sehr knappen zeitlichen Aufwands enttäuscht das Resultat. Es ist leider bezeichnend für eine gerade im Fernseh-, Dokumentarfilm deutliche Tendenz, ethnologisch vielschichtige Themen zu sentimentalisieren, einzig darauf hinzielend, die Zuschauenden intellektuell nicht zu überfordern. Auf alarmierende Weise wird zugleich deutlich, wie gering der Einfluss des aufklärerischen Diskurses der Ethnologie auf die Massenmedien ist, für welche die Vermarktung anscheinend an erster Stelle steht. Zwar muss selbstverständlich nicht jeder Dokumentarfilm wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Dass objektive Beschreibung weder im Kommentar noch in der filmischen Abbildung möglich ist, ist von der Visuellen Anthropologie, beispielsweise von Jean Rouch, bereits vor Jahrzehnten erkannt worden (zit. in Loizos 1993: 53; Chiozzi 1989). Von einem Werk, das als Dokument deklariert und vom allgemeinen Publikum als solches ernst genommen wird, darf erwartet werden, dass es eine möglichst realitätsnahe Beschreibung anstrebt. Dem wichtigen Engagement für indigene Volksgruppen, von welchen viele vom physischen und kulturellen Verschwinden bedroht sind, ist zudem wenig gedient, wenn deren Lebensweisen verzerrt beschrieben werden, nur damit sie sich auf dem Jahrmarkt eines kommerziellen Kulturspektakels verkaufen lassen.

---

## Literatur

- CHIOZZI Paolo  
1989 «Reflections on Ethnographic Film with a General Bibliography». *Visual Anthropology* 2(1): 1-84.
- LOIZOS Peter  
1993. *Innovation in Ethnographic Film: From Innocence to Self-Consciousness, 1955-85*. Manchester: University Press.
- RIVERS W.H.R.  
1906. *The Todas*. London: MacMillan and Co. Limited.
- WALKER Anthony R.  
1986. *The Toda of South India: A New Look*. Delhi: Hindustan Publishing Corporation.
- 

Damaris Lüthi



LONGINOTTO Kim und Ziba MIR-HOSSEINI. 1998. *Divorce Iranian Style*. 80 Minuten, 16mm, OmeU. London. Kamera: Kim Longinotto, Schnitt: Barrie Vince, Ton: Christine Felce, Produktion: Kim Longinotto. Verleih: Twentieth Century Fixen, 13 Aubert Park London N5

Der Geist des Islams gegen die Worte seiner Gesetze!

Dieser spannungsgeladene Gegensatz liegt als Grundmotiv über dem ganzen Film *Divorce Iranian Style* und ist wohl der Grund, dass sich Betrachterinnen und Betrachter nach 80 atemlosen Minuten erschöpft, aber begeistert, betroffen und gleichzeitig verwirrt fühlen. Der Islam im Iran habe verschiedene Stimmen. Die eine höre man aus den Gesetzen, aber dann sei da eine andere, egalitäre, die im Alltag ertöne und die von den Protagonistinnen des Filmes gesprochen werde. Dies sagte die iranische Ethnologin Ziba Mir-Hosseini, die Mitautorin des Filmes. Zusammen mit der Filmemacherin Kim Longinotto begleitet sie drei Frauen auf ihrem hindernisreichen Gang durch eines der Teheraner Familiengerichte auf der schier aussichtslosen Suche nach einer Möglichkeit, tiefen Glauben, eine moderne feministische Lebenshaltung und archaisches islamisches Recht miteinander zu versöhnen. Maryam ist geschieden und Mutter zweier Töchter. Nun hat sie sich in einer Liebesheirat neu gebunden und versucht verzweifelt zu verhindern, dass ihr die beiden Töchter weggenommen und dem Vater übergeben werden. Ziba ist erst 16 und mit einem 38-jährigen Mann verheiratet. Sie möchte sich aus dieser unglücklichen Ehe befreien und zurück zur Schule gehen.

Jamileh schliesslich wird von ihrem Mann misshandelt und möchte ihn bestraft sehen. Alle drei Frauen wissen sehr gut, dass das Gesetz ganz auf der Seite ihrer Männer steht. Nur wenn sie ihnen Impotenz, eine Geisteskrankheit oder die eklatante Vernachlässigung der Familie nachweisen können, besteht eine Möglichkeit, dass der Familiengerichter eine Scheidung auf Ersuchen der Frau und gegen den Willen des Mannes verfügen kann. Nichtsdestotrotz versuchen die verzweifelten Frauen mit List, Charme, schauspielerischem Talent und einer unglaublichen Hartnäckigkeit einen Weg aus ihrer persönlichen Tragödie zu finden. Verkörpert und vertreten wird das Gesetz durch den Richter Deldar und die Gerichtssekretärin Missis Maher. Es ist das Verdienst der Filmemacherinnen, dass die beiden als kompetente, vielschichtige Persönlichkeiten erscheinen und nicht auf das Klischee der sturen Gesetzesvertreter reduziert werden. Es wird deutlich, dass den beiden Autorinnen das Kunststück gelungen ist, mit ihrer Kamera Teil des Gerichtsalltages zu werden und als quasi dritte Partei im emotionsgeladenen Diskurs akzeptiert zu werden. Sowohl die Frauen als auch der Richter und die Gerichtssekretärin wenden sich im Verlaufe des Filmes direkt an die Kamera oder die Filmemacherinnen persönlich und ziehen sie mit in das Geschehen hinein. Von den Betrachterinnen und Betrachtern des Filmes wird gefordert, von Stereotypen über die islamische Gesellschaft, so wie sie im Westen vorherrschen, Abschied zu nehmen und sich eine eigene differenzierte Meinung zu bilden.

*Divorce Iranian Style* ist in mehrfacher Hinsicht sowohl ein Glücksfall als auch ein Meisterwerk. Timothy Asch, einer der «Väter» des Ethnofilmes, hat wie viele andere auch dafür plädiert, dass

EthnologInnen und FilmemacherInnen sich gemeinsam auf das Projekt eines Ethnofilmes einlassen sollten, wohlwissend, dass eine solche Zusammenarbeit enorm schwierig ist. Ziba Mir-Hosseini und Kim Longinotto haben diese Herausforderung angenommen und sie bravourös gemeistert. Ihre unterschiedliche Herkunft hat ihnen nach eigenen Aussagen geholfen, den Insider-Outsider-Graben während der Dreharbeiten zu überbrücken. Ziba Mir-Hosseini ist Iranerin und hat persönliche Erfahrungen mit dem iranischen Familienrecht, während Kim Longinotto zu Beginn alles total fremd erschien. Dazu kommt, dass sich Ziba Mir-Hosseini schon vor dem Filmprojekt im Rahmen ihrer akademischen Karriere intensiv mit der Materie auseinandergesetzt hatte. Sie arbeitet sowohl im Department of Social Anthropology an der University of Cambridge als auch am Centre of Near and Middle Eastern Studies an der School of Oriental and African Studies in London. Ihre Forschungsergebnisse hat sie unterdessen in einem vielbeachteten Buch publiziert<sup>1</sup>. Kim Longinotto ist ihrerseits eine erfolgreiche Dokumentarfilmerin mit einem langen internationalen Palmares. Gemeinsam ist es den beiden gelungen, einen Ethnofilm im besten Sinne des Genres zu produzieren. *Divorce Iranian Style* besticht durch seine hohen filmischen Qualitäten, seine inhaltliche, ethnographische Tiefe und lässt gleichzeitig Raum für weitergehende ethnologische Fragestellungen.

---

Barbara Lüem

<sup>1</sup> Ziba MIR-HOSSEINI. 1993. *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law: Iran and Marocco compared*. London: IB Tauris.



MAJEWICZ Alfred F. (ed.). 1998. *The Collected Works of Bronisław Pilsudski, volume 1: The Aborigines of Sakhalin*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter. 792 p. ISBN 3-11-010928-X (hbk.)

MAJEWICZ Alfred F. (ed.). 1998. *The Collected Works of Bronisław Pilsudski, volume 2: Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore (Crakow 1912)*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter. 872 p. ISBN 3-11-016118-4 (hbk.)

Ces deux imposants volumes sont les premiers d'une série de sept ouvrages à paraître, compilant l'ensemble des contributions anthropologiques et linguistiques de Bronisław Pilsudski (1866-1918).

Originaire de Lituanie et frère aîné du célèbre maréchal polonais Józef Piłsudski, Bronisław Piłsudski est un personnage hors du commun dont la vie rocambolesque est fascinante à plusieurs titres<sup>1</sup>. Avant même d'avoir pu terminer sa première année à l'Université de Moscou, Bronisław Piłsudski est déporté sur l'île pénitentiaire russe de Sakhaline<sup>2</sup> pour avoir participé à une tentative d'assassinat du Tsar Alexandre III en 1887. Les autorités pénitentiaires lui confient assez rapidement des travaux administratifs et il se rapproche de Lev Jakovlevič Šternberg, également exilé et déjà engagé dans des recherches ethnographiques sur le peuple Nivkh pour le compte de l'administration russe. Grâce à celui qui deviendra son ami et «professeur» (mais aussi, plus tard, un membre éminent de l'Académie impériale des sciences à Saint-Pétersbourg), Piłsudski se familiarise avec l'ethnographie sur le terrain. Piłsudski et Šternberg fondent en 1896 le premier musée

d'ethnographie de l'île. En réaction à la colonisation russe, Piłsudski se sent proche des peuples autochtones de Sakhaline, les Nivkh (Ghiliak), les Oroch (Uilta) dans le Nord et les Ainu au Sud avec lesquels il entretient des relations privilégiées.

Au bénéfice d'une amnistie impériale, l'Académie lui confie en 1902 la mission de collecter des objets ethnographiques représentatifs des cultures autochtones de l'île, mission qu'il met à profit pour mener ses propres recherches et apprendre la langue ainu de Sakhaline. Piłsudski se révèle être un ethnographe très productif. Il rédige des glossaires d'une valeur inestimable aujourd'hui, il transcrit et traduit un grand nombre de mythes, et il réalise des enregistrements à l'aide d'un phonographe Edison. Tout en étant très mobile, allant de villages en villages, il participe à plusieurs cérémonies de sacrifice d'ours, prend des centaines de clichés remarquables et collecte habilement une grande quantité d'objets. A cette époque, il se lie avec une jeune fille ainu avec qui il a deux enfants, mais il décide de les quitter en 1905 alors que la guerre russo-japonaise bat son plein à Sakhaline.

Après un voyage mouvementé passant par le Japon et l'Amérique, il réussit à retourner en Europe où il devient très actif, cherchant à gagner un statut académique en publiant une partie du fruit de ses recherches et en vendant ses collections et photographies ethnographiques dans plusieurs musées d'Europe. Il poursuit sa correspondance avec Šternberg, tente vainement de convaincre Boas de publier ses travaux en Amérique et s'efforce de fonder un musée d'ethnographie à Zakopane (Pologne) consacré à la culture montagnarde du massif des Tatra. Piłsudski visite aussi la Suisse, il s'inscrit comme auditeur

pendant le semestre d'hiver à l'Université de Neuchâtel en 1913 où il suit les cours d'Arnold van Gennep. Il y séjourne durant la Première Guerre mondiale, puis il rejoint Paris où il décède tragiquement en 1918.

Les archives et collections de Piłsudski ont ensuite été transférées à l'Institut Wschodni de Varsovie où elles furent détruites par les bombes alliées lors de la Seconde Guerre mondiale. Il ne restait donc de ses travaux que des objets et des photographies ethnographiques éparpillés dans diverses institutions et ses articles souvent difficiles d'accès, en japonais, russe, polonais, allemand, français et anglais, parfois édités en plusieurs versions. C'est ainsi que Bronisław Piłsudski est peu à peu tombé dans l'oubli.

Dès 1977, sous l'impulsion de l'ethnologue polonais Alfred Majewicz<sup>3</sup>, un nouveau regard fut porté sur son œuvre et ses collections. L'ICRAP (International Committee for the Restoration and Assessment of Bronisław Piłsudski's Work), composé de nombreux scientifiques polonais, russes et japonais, entreprit de rechercher et d'étudier les documents de Piłsudski dispersés dans de nombreuses archives et institutions en Europe, en Russie et aux Etats-Unis. La découverte d'un grand nombre de ses enregistrements phonographiques Edison, ainsi que leur restauration et déchiffrement, donna lieu à un symposium international à Sapporo en 1985, suivit d'un second à Sakhaline en 1991. L'audacieuse entreprise pluridisciplinaire a permis au fil des années de mettre au jour un grand nombre de documents inédits dont une partie est enfin rassemblée dans ces deux volumes, qui ont vu leur parution célébrée par une troisième conférence internationale (Cracovie, septembre 1999).

Le premier volume, après une



introduction biographique concise sur Piłsudski, comporte plusieurs bibliographies, celle des publications qui lui sont consacrées, celle de ses œuvres disponibles ou non encore retrouvées, ainsi qu'une bibliographie concernant les différentes cultures de Sakhaline. L'ouvrage rassemble ensuite ses publications et manuscrits qui ont tous été traduits en anglais. Ces traductions ont permis de comparer les textes possédant différentes versions et de les restituer le plus intégralement possible. Rédigés entre 1898 et 1912, les travaux de Piłsudski sont extrêmement variés et couvrent l'ensemble des manifestations culturelles des peuples étudiés et tout particulièrement des Ainu de Sakhaline dont la culture et la langue diffèrent des Ainu d'Hokkaido, un témoignage précieux puisque ceux-ci ont été expulsés vers Hokkaido par Staline après la Seconde Guerre mondiale.

Selon les articles, Piłsudski relate ses expéditions, les rites (sacrifices de l'ours, etc.) auxquels il a assisté, traite du chamanisme, fournit de nombreux récits mythologiques, décrit les relations qu'entretiennent les autochtones entre eux, avec les Russes, le système pénitentiaire et les Japonais. Les commentaires de l'éditeur sont d'une extrême rigueur, des appendices et un index de plus de cent pages permettent de naviguer aisément dans l'ouvrage, qui est également illustré de nonante photographies de Piłsudski dûment annotées.

Le deuxième volume se divise en deux parties avec une section intermédiaire montrant trente-deux de ses photographies. La première est la réédition de ce qui fut le seul ouvrage publié par Piłsudski, *Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore* (1912)<sup>4</sup>, le livre de chevet de nombreux anthropologues, notamment André Leroi-Gourhan. Piłsudski y retranscrit,

traduit et analyse vingt-sept récits ainu (*uchashkoma*) de Sakhaline, un témoignage inestimable d'une littérature orale aujourd'hui disparue. La seconde partie est composée du remarquable travail de Majewicz qui a créé un dictionnaire ainu-anglais complexe à triple entrées à partir des 17 784 mots ainu retranscrits par Piłsudski, reconstituant ainsi le dictionnaire que Piłsudski a affirmé avoir compilé, mais qui reste toujours introuvable à ce jour.

Grâce à Piłsudski, autodidacte, mais en relation constante avec le monde académique, nous possédons une des plus anciennes descriptions détaillées des peuples de Sakhaline, une île devenue bague impériale russe et une zone tampon où les habitants autochtones ont subi les conséquences économiques et culturelles des intenses enjeux territoriaux entre la Russie et le Japon. Indubitablement, ces deux volumes sont la somme de recherches menées sur de longues années dans le but de réhabiliter Piłsudski comme un auteur majeur et incontournable dans le domaine de l'étude des anciennes cultures de Sakhaline dont il a restitué les dimensions socio-culturelles à une époque charnière, peu avant la guerre russo-japonaise.

## Philippe Dallais

<sup>1</sup> Pour avoir accès rapidement à un résumé biographique: Stefan Szlachtycz (1999). «Un polonais chez les Aïnous». *Courrier international* (Paris) 466: 65-66.

<sup>2</sup> Cf. Anton Tchekhov (1993). *A Journey to Sakhalin*. Cambridge: Ian Faulkner.

<sup>3</sup> Alfred Majewicz (1977). «On B. Piłsudski's Unpublished Ainu Material». *Bulletin of the Institute for the Study of North Eurasian Cultures* (Sapporo) 11: 83-94.

<sup>4</sup> Bronislaw Piłsudski (1912). *Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore*. Crakow: Imperial Academy of Sciences.



SIDDLE Richard. 1996. *Race, Resistance and the Ainu of Japan*. London: Routledge. 269 p. ISBN 0-415-13228-2 (hbk.)

Même si le titre peut paraître un peu malheureux à première vue, cet ouvrage est ce que l'ainologie<sup>1</sup> et l'ethnologie occidentale comptent de plus abouti sur le développement de la conscience ethnique du peuple ainu<sup>2</sup>, ainsi que sur l'histoire de ses rapports avec l'Etat et le peuple japonais. L'ainologie ou les *ainu studies* n'ont jamais fait partie de la japonologie et se distinguent donc, au Japon et en Occident, comme un champ d'étude spécifique. En utilisant le mot *race*, Siddle tient d'emblée à souligner que le peuple ainu se démarque nettement du peuple japonais et qu'il a été incorporé historiquement au sein d'une nation qui ne s'est pas encore tout à fait débarrassée du discours officiel d'homogénéité ethnique ou de monoethnicité<sup>3</sup>. Avec le terme *resistance*, Siddle entend démontrer, contrairement à ce qui a été sempiternellement affirmé jusqu'ici, que les Ainu ne sont pas des acteurs passifs, marginaux au sein de l'histoire et de la société japonaises. Extrêmement bien argumenté et explicite, ce livre retrace point par point les articulations de la composition et de la recomposition de l'identité ainu en privilégiant une perspective historique et sociopolitique.

Au moment où Richard Siddle commence sa recherche, au début des années nonante, les Ainu sont



entrés depuis peu dans une phase active de lutte pour la reconnaissance de leur identité culturelle et de leurs droits spécifiques, ne militant plus uniquement au plan régional et national, mais également au niveau international, dans le sillage des forums onusiens sur les droits des peuples autochtones. Tout en résidant au Japon, où une bourse du Ministère japonais de l'éducation lui permet d'étudier à la *Hokkaido University of Education*, Richard Siddle conduit sa recherche sous la houlette de l'historien engagé Hiroshi Tabata. En parallèle, il rencontre la plupart des chercheurs progressistes et activistes japonais prônant une réévaluation critique des relations ainu-japonaises et remettant en cause le discours scientifique traditionnel sur les Ainu, teinté de nationalisme culturel, paternaliste et «assimilationniste». Il met à profit cette nouvelle brèche dans l'académisme conservateur japonais pour réunir toutes les sources majeures en japonais (qui figurent dans sa bibliographie, fort complète au demeurant), lui permettant de décortiquer minutieusement le processus d'élaboration du discours historique et anthropologique japonais et occidental sur les Ainu qui s'est particulièrement développé dès l'annexion de l'île d'Hokkaido comme *terra nullius* par le nouvel Etat-nation japonais. Egalement proche des milieux associatifs ainu, Siddle analyse l'ethnopolitique ainu de l'après-guerre comme un long mécanisme à dynamiques variables qui s'intensifie dès la fin des années septante. Dans sa monographie, Katarina Sjöberg (1993) avait tenté l'expérience avant Siddle avec un succès mitigé, en privilégiant cependant l'approche de terrain par l'étude d'une communauté isolée, mais, entre autres, sans prendre en compte la littérature en japonais. En ce sens,

Siddle a effectué un terrain à l'intérieur du système académique et institutionnel japonais, tout en restant proche des communautés ainu, une démarche propice à l'élaboration d'une synthèse pertinente.

Siddle commence par une présentation concise des problèmes théoriques concernant les Ainu. Puis il décrit sous un angle inhabituel l'évolution de leurs représentations, au Japon et en Occident, s'élaborant au fil de l'intensification et de la dégradation des contacts entre Ainu et Japonais. Il passe ensuite minutieusement en revue la période de colonisation d'Hokkaido, devenue «colonie intérieure» en 1868, le phénomène d'immigration, le déplacement des communautés ainu et l'établissement de la *Hokkaido Former Natives Protection Act* de 1899 dans son contexte historique, politique et scientifique. Sur une base légale, la stratégie d'assimilation fut choisie pour résoudre le problème ainu et devait s'opérer en deux étapes (p. 91): l'hybridation (*konwa*) et la fusion (*yugo*). Le chapitre 5 expose brillamment la dynamique de l'opposition des Ainu face au processus de colonisation, de législation et de planification économique capitaliste: jusqu'à présent les ethnologues occidentaux ne possédaient qu'une seule source, incontournable, traitant de cette période (Takakura 1960).

Mais l'innovation, la véritable contribution de Siddle réside dans les chapitres 6 et 7. En effet, même au Japon, les travaux sur les mouvements ainu durant la période de l'après-guerre jusqu'à nos jours sont rares ou fragmentaires. Siddle s'essaie à l'analyse de l'«ainuitude» en tant que valeur mobilisatrice, tout en soulignant également l'exploitation scientifique des Ainu jusqu'à la proclamation de l'extinction culturelle et linguistique. Il passe en revue les différents mou-

vements ainu et leur interaction avec le pouvoir politique qui a bâti progressivement une stratégie de demi-mesures compensatoires et d'assistance (*welfare measures*) pour contrecarrer l'émancipation ainu.

Siddle avance (chapitre 7) que les Ainu, dès la fin des années septante, ont progressivement adhéré à l'idée de former une *Ainu Nation*, tout en luttant pour l'abolition de la *Hokkaido Former Natives Protection Act* de 1899. On peut cependant se demander si cette lutte pour l'amendement d'une nouvelle loi (*ainu shinpo*) n'a jamais réellement inspiré les Ainu à former une nation, mais plutôt à être reconnus en tant que peuple autochtone (*senju minzoku*). Toujours actuelle, cette phase d'émancipation s'apparente plus à la conscience des Ainu d'être un peuple autochtone selon les modèles existants sur le plan international et au sein de l'ONU qui les a d'emblée reconnus comme tel. En 1991, le Japon a officiellement accordé aux Ainu le statut de minorité dans son troisième rapport périodique soumis au Comité des droits de l'homme selon le Pacte international des droits civils et politiques. Siddle, mentionnant d'ailleurs l'élection historique du représentant ainu Shigeru Kayano à la Diète japonaise en 1994, aurait pu éviter l'usage du concept, dans ce cas ambigu, de nation, car les Ainu n'ont jamais vraiment clamé vouloir obtenir une autodétermination sécessionniste de l'Etat japonais.

Dans cet ouvrage, qui s'adresse particulièrement à tous ceux qui s'intéressent au Japon, aux phénomènes de l'ethnicité et de l'autochtonie, Siddle propose une vision neuve et objective de l'histoire du peuple ainu. Il a réussi avec brio et méthode à démontrer que, caractérisé depuis plus de cent ans dans toutes les publications anthropologiques comme un peuple métissé,

acculturé et assimilé, il n'a jamais été aussi présent et dynamique qu'aujourd'hui, mais aussi que son futur n'en reste pas moins incertain face au gouvernement japonais qui prend des mesures pour tenter de calmer son essor politique et identitaire. En effet, l'Etat semble récemment avoir réussi à confiner les Ainu dans leur propre culture en promulguant en 1997 une nouvelle loi abrogeant celle de 1899, axée exclusivement sur la promotion et le maintien de la culture ainu. Le projet de loi présenté par Siddle dans l'appendice 2 (p. 196) est donc aujourd'hui caduc.

---

## Références

SJÖBERG Katarina

1993. *The Return of the Ainu: Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*. Chur: Harwood Academic Publishers [voir le compte-rendu de Fosco Maraini. 1996. *L'Homme* (Paris) 137: 195-204].

TAKAKURA Shinichiro

1960. «The Ainu of Northern Japan: A Study in Conquest and Acculturation». *Transactions of the American Philosophical Society* (Philadelphia) 50(4): 1-88.

---

## Philippe Dallais

<sup>1</sup> L'ainologie est pluridisciplinaire et s'occupe de tout ce qui est relatif au peuple ainu.

<sup>2</sup> Le mot «ainu» est utilisé ici sous sa forme la moins problématique – une transcription littérale du terme en syllabaire japonais katakana –, et les voyelles longues des mots japonais sont volontairement omises.

<sup>3</sup> «There are no minority races in Japan» avait martelé publiquement le Premier Ministre japonais Nakasone en 1986. Siddle précise (p. 2) qu'il met entre guillemets «race, ethnicity, natives» et autres termes problématiques qu'il conçoit comme étant des construits culturels.



WALDIS Barbara.  
1998. *Trotz der Differenz: interkulturelle Kommunikation bei maghrebinisch-europäischen Paarbeziehungen in der Schweiz und in Tunesien*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Münster, New York, München, Berlin: Waxmann Verlag (Studia Ethnographica Friburgensia 21). 373 S. ISBN 3-7278-1170-6

«Ein Viertel aller Eheschließungen in der Schweiz sind mittlerweile binational.» (S. 11). Dieser zunehmend wichtige Aspekt der Migration ist für Barbara Waldis Anlass, sich mit binationalen Paarbeziehungen in Bezug auf ihren Umgang mit kultureller Differenz auseinanderzusetzen. «Am Anfang einer binationalen Beziehung steht die Faszination für eine Person einer fremden Kultur» (S. 13). Auch im weiteren Verlauf binationaler Beziehungen bleibt der kulturelle Unterschied von zentraler Bedeutung. Bestätigt er einerseits die Fähigkeit der Liebe des Paares, Unterschiede zu überbrücken, so spielt er andererseits auch eine zentrale Rolle in ihrer Konfliktodynamik. Obwohl die Situation binationaler Paare ein spezifischer Fall interkultureller Kommunikation ist, lässt Waldis doch nicht den weiteren Kontext aus dem Auge und geht über rund 300 Seiten der Frage nach: «Was lässt sich von binationalen Paaren und ihrem alltäglichen Umgang mit kulturellen Unterschieden über interkulturelle Kommunikation lernen?» (S. 12). Sie untersucht anhand des Fremdverstehens, der Bedeutung der kulturellen Differenz sowie der Zusammenhänge individueller Lebensgeschichten und nationaler Kulturen die interkulturelle Kommunikation in maghrebinisch-europäischen Paarbeziehungen. Gleich zu Beginn

stellt sie aber richtigerweise in Frage, ob die Ergebnisse über maghrebinisch-europäische Kommunikation sich für die interkulturelle Kommunikation verallgemeinern lassen (S. 15).

Überlegungen zu bereits existierender sozialwissenschaftlicher Literatur liefern im ersten Teil die Basis für die Darstellung der empirischen Forschungsergebnisse. Ein theoretischer und methodologischer Teil sowie eine Zusammenfassung der bisherigen Forschung zu den geschichtlichen Hintergründen binationaler Paarbeziehungen, zu interkultureller Kommunikation, *Intermarriage*-Forschung und spezifisch zu maghrebinisch-europäischen Paaren umreißen die Thematik und situieren sie gegenüber angrenzenden Forschungsbereichen.

Der Hauptteil der Arbeit ist der Forschung in der Schweiz und in Tunesien gewidmet, deren Daten aus Gesprächen mit maghrebinisch-europäischen Paaren stammen. Eingebettet in die Diskussion liefert eine Vielzahl von Beispielen den praxisnahen Bezug zu den aus begleitender teilnehmender Beobachtung gewonnenen Erkenntnissen. Die Analyse der Kommunikation erfolgt unter Verwendung der drei zentralen Begriffe: Kode, Gatekeeper und Grenze. Die kulturellen Hintergründe der beiden Partner einer binationalen Paarbeziehung beinhalten unterschiedliche Erlebnisdimensionen oder -inhalte, die Waldis als Kodes bezeichnet. Der Gatekeeper teilt Kodes mit und setzt ihnen im gleichen Zug Grenzen. Es liegt in seiner Hand, der ausländischen Person den Zugang zu Gesellschaft und Familie zu erleichtern. Meistens wird die Funktion des Gatekeepers vom inländischen Partner ausgeübt. Als Resultat dieser



Analyse zeichnet sich ab, dass sich die Paare in einem Dilemma zwischen einer universalistischen und einer relativistischen Orientierung befinden. Waldis erläutert dies durch drei Thesen. Die erste These besagt, dass die kulturelle Differenz andere Differenzen überdeckt (S. 298), während sich die zweite dem Verhältnis von kultureller Relativität und Fremdverstehen annimmt (S. 302). Die dritte führt aus, weshalb *Intermarriage* als Heirat zweier unterschiedlichen Gruppen angehörender Individuen eine Herausforderung für die Selbstdefinition der Gruppen bedeutet (S. 305).

Bereits im Vorwort verweist Waldis auf die Problematik des kulturellen Unterschiedes als «Universalentschuldigung». So werden Kommunikationsprobleme und die damit tangierten Bereiche häufig vom Paar selbst, aber auch von seiner Umgebung auf die interkulturelle Situation abgeschoben, ohne dass der Konflikt genauer analysiert wird. Kulturelle Differenz wird demgemäss als allgemeiner Vorwand zur vorläufigen Abwehr von Konflikten missbraucht und verhindert so die Diskussion und die Suche nach konkreten Ursachen. Waldis' Situationsanalysen der befragten Paare liefern dazu anschauliche Beispiele. Wie sie in ihrer Schlussbetrachtung festhält, sehen sich bikulturelle (heterosexuelle) Paare jedoch analog zur kulturellen Differenz meistens weiteren wichtigen Differenzen gegenüber. So stehen sie im Spannungsfeld der Frauen- und Männerwelt, der christlichen und muslimischen Werte, des Lebens in einer europäischen Gesellschaft der sogenannten Ersten Welt und eines Lebens in einem maghrebinisch-islamischen Land der sogenannten Dritten Welt und weiterer sozioprofessioneller, schicht- und gesellschaftshierar-

chischer Unterschiede. Die ausschliessliche Rede von kultureller Differenz kann die Auseinandersetzung mit diesen anderen Differenzen überdecken oder verhindern.

Aufgrund der Kommunikation in der Differenz und der gleichzeitigen Suche nach Gemeinsamkeiten haben binationale Paare ein Interesse daran, Wege zu finden, die sie mit Unterschieden und Verbindungen leben lassen. Diese führen zu einer abstrahierenden relativistischen Haltung. Da ein Individuum, um kommunikations- und handlungsfähig zu bleiben, einschränkende Entscheidungen treffen muss, werden ihr im gleichen Zug Grenzen gesetzt. Fremdverstehen begreift Waldis als Voraussetzung für «kulturelle Relativität», die als Begriff ein wenig strapaziert wird. Kommunikation und die Möglichkeit zu verstehen werden also als universal vorausgesetzt und stehen der kulturellen Differenz gegenüber. Neben den Schwierigkeiten der Kommunikation des Paares selbst wird die Beziehungsdynamik aber auch durch Konflikte mit dem weiteren sozialen Umfeld geprägt. *Intermarriage* findet im Spannungsfeld der Beziehungen zwischen zwei Gruppen statt und hat deshalb im weitesten Sinn auch eine politische Qualität. Binationale Paare können über ihre Erfahrungen mit der Fremdheit eine kritische Analyse des «Eigenen» vornehmen, die weitaus öfter als Bedrohung der Gruppenidentität denn als Chance zu ihrer Neugestaltung angesehen wird.

Waldis leistet mit ihrer Arbeit, wie sie selber anmerkt (S. 11), einen Beitrag zur Verkleinerung des Defizites im Bereich der sozialwissenschaftlichen Forschungsarbeiten über binationale Paarbeziehungen, die in einer arabischen oder islamischen

Gesellschaft durchgeführt wurden. Ihre Arbeit richtet sich denn auch in erster Linie an ein ethnologisches Publikum. Aufgrund ihrer Thematik liegt sie weiter im Interessenschnittpunkt aller sozialwissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit Migration, Integration von Fremden, Familiensoziologie, europäischer Ethnologie und dem Maghreb beschäftigen. Für die Forschung über andere binationale Paarbeziehungen bietet Waldis anregende Konzepte. Darüber hinaus erwartet Waldis, dass ihr Buch auch für soziale Institutionen, die mit binationalen Familiensituationen konfrontiert sind, und nicht zuletzt für die Betroffenen selbst von Nutzen sein kann (S. 12). Dank der übersichtlichen Einteilung, der gut nachvollziehbaren Analyse und dem angenehm gehaltenen Schreibstil können sich auch weniger leserprobte Interessierte in ausgewählte Teile einarbeiten. Leider fehlt jedoch diesen Kreisen der Zugang zu ihrem Werk wahrscheinlich weitgehend. Die wenigsten Betroffenen werden, sofern sie die theoretische Auseinandersetzung auf der Ebene der Literatur überhaupt anstreben, eine Dissertation zur Hand nehmen, um sich zu informieren. Das ideale Zielpublikum stellen deshalb (nebst den oben erwähnten EthnologInnen und sonstigen SozialwissenschaftlerInnen) von der Problematik betroffene AkademikerInnen dar.

Eine separate Publikation der empirischen Teile mit einer Zusammenfassung der Schlussbetrachtung würde vor allem bei MaghrebinerInnen und mit ihnen in Kontakt stehenden SchweizerInnen auf grosses Echo stossen, da Waldis treffend über die Problematik der Kommunikation hinaus weitere Konfliktpotentiale des Alltags in maghrebinisch-europäischen Paarbeziehungen themati-

siert. Allein die Lektüre der Lebensgeschichten verschafft einem die erleichternde Gewissheit, mit den eigenen (vielleicht bis anhin für paarspezifisch gehaltenen) Konflikten und Beobachtungen nicht alleine dazustehen und regt zum Vergleichen und Nachdenken an. Waldis' Beschreibungen und Analysen der Kommunikation bilden einen fruchtbaren Boden für die Selbstreflektion und das Verstehen dieser speziellen interkulturellen Situation.

---

Dominique Im Hof  
(stud.phil.hist.)



WEISS Florence.  
1999. *Vor dem Vulkanausbruch: Eine ethnologische Erzählung.*

Frankfurt am Main: Fischer. 376 p.  
ISBN 3-596-13503-6

EthnologInnen erleben in Feldforschungen sehr oft Momente der Freude, des Ärgers oder der diffusen Irritation in den Beziehungen zu ihrem Gegenüber. Doch gewöhnlich nehmen sie diese mehr oder weniger passiv als gelegentlich stürmische Stimmungsschwankungen wahr, welche die Beziehungen zu einzelnen InformantInnen erleichtern oder belasten, aber auch zu ihrem endgültigen Abbruch führen können. Genau diese im Grunde genommen als lästig empfundenen Fähnisse der Subjektivität zum Ausgangspunkt des ethnographischen Erkenntnisprozesses zu machen, zeichnet die ethnopschoanalytische Methode aus.

Florence Weiss macht dieses Vorgehen in ihrer «ethnologischen Erzählung» transparent und zeigt zugleich seine Grenzen angesichts zunehmender struktureller und physischer Gewalt in der Gesellschaft Papua Neuguineas auf. Anders als ihre ersten drei Bücher, die alle die Iatmul in ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet am Sepik zum Thema haben<sup>1</sup>, beruht *Vor dem Vulkanausbruch* auf einer Forschung bei den Iatmul-MigrantInnen der Siedlung Kori in Rabaul auf Neubritannien. Wir verfolgen, wie die Feldforscherin Beziehungen knüpft und wie sich ihre Gespräche mit ausgewählten

Interviewpartnerinnen entwickeln. Wir erhalten Einblick in kleine alltägliche Vorfälle und erfahren, wie die Forscherin darauf reagiert: manchmal erfreut und manchmal befremdet. Entsprechend der ethnopschoanalytischen Methode reflektiert sie dann zusammen mit ihrem Partner, dem Ethnologen Milan Stanek ihre subjektiven Reaktionen, die sich in der Folge als produktiv für den Erkenntnisprozess erweisen können.

Besonders spannend ist der Prozess, der sich aus Weiss' Ablehnung christlicher Missionen ergibt: Kurz nachdem sie mit einer Frau regelmässige Gespräche aufgenommen hat, wendet sich diese einer Kirche zu, der sie früher schon einmal angehört hatte. Florence Weiss ist enttäuscht darüber, bis sie zur Deutung gelangt, dass sie selbst in ihrer Interviewpartnerin die erneute religiöse Orientierung ausgelöst hat. Die Frau hatte zuvor unter Weissen nur zu Missionarinnen enge Beziehungen gehabt und drückte nun ihre Nähe zur Ethnologin dadurch aus, dass sie ihr die Ideale einer bekehrten Frau demonstrierte. Mit dieser Deutung konfrontiert legte die Frau den christlich-fundamentalistischen Habitus mit grosser Erleichterung sofort wieder ab. Sie hatte realisiert, dass nahe Beziehungen zu weissen Frauen auch ohne Umweg über die Erfüllung religiöser Pflichten möglich sind.

Die Ethnologin lässt also hier ihre Rolle als Beobachterin hinter sich und weist ihre Gesprächspartnerin zurecht. Sie besteht darauf, von ihr als jemand anderes wahrgenommen zu werden als die christlichen Missionarinnen. Mit ihrer Deutung demonstriert Florence Weiss, wie entscheidend die Beziehungsdynamik den Forschungsprozess bestimmt. Letztlich zeigt das Beispiel aber



auch, dass das Verstehen kein einseitiger von der Ethnologin ausgehender Prozess sein kann. Es ist ein gegenseitiges Engagement, zu dem sich beide Seiten immer wieder neu ermutigen müssen.

Andere Irritationen verweisen allerdings auf Konflikte, in denen kein Verstehen möglich wird und aus denen die Feldforscherin keinen Ausweg findet. So lebt das vergleichsweise vermögende ForscherInnenpaar in einer winzigen, schäbigen Hütte, die in den Augen ihrer armen NachbarInnen ihrem Status als Weisse nicht entspricht. Diese vorübergehende Anpassung des Lebensstandards nach unten provoziert von Anfang an die andern Weissen im Villenviertel Rabauls, die ihren stillschweigend praktizierten Rassismus blossgestellt sehen. Aber sie provoziert auch die BewohnerInnen Koris. Immer wieder hört Florence Weiss von ihnen, dass sie eigentlich in einem ihrem höheren Status entsprechenden, viel grösseren Haus leben sollte. Hier geht es demnach nicht um die Frage, ob sie denn überhaupt in Kori leben sollte – zu kompetent erweist sie sich in Fragen der Kultur der Iatmul und zu viele Freunde und Adoptivverwandte trifft sie hier an, als dass dies überhaupt zur Debatte stehen könnte –, sondern um das Aushandeln ihres Status in der MigrantInnensiedlung und der Verpflichtungen, die mit ihm verbunden sind. Mit ihrem Wohnstil und in ihrer Zurückhaltung im Austausch von Gaben signalisiert die Forscherin, zur Enttäuschung mancher BewohnerInnen Koris, dass sie nicht wie die lokalen Big Men und Big Women ihren Reichtum in grosse, die EmpfängerInnen verpflichtende Gaben zu investieren gewillt ist. Täte sie es aber, würde sie das soziale Beziehungsgeflecht stören,

das vor allem einer der Big Men über Jahrzehnte aufgebaut hat und das der MigrantInnengemeinde Zusammenhalt gibt.

Dieses Dilemma widersprüchlicher Forderungen bezüglich sozialer Kompetenz im Austausch macht es ihr unmöglich, auf unbelastete Weise zu geben, aber auch anzunehmen. Florence Weiss ist beispielsweise wegen des spontanen Geschenks eines Trichters durch eine arme Nachbarin beschämt und bringt ihn am nächsten Tag zurück. In einem andern Fall fürchtet sie, dass ihr eine Gesprächspartnerin einen Wandbehang schenken könnte. Während Florence Weiss auf diese Weise verhindert, in einen regen materiellen Austausch mit ihren Gesprächspartnerinnen verwickelt oder gar verstrickt zu werden, setzt sie doch alles daran, zu ihnen enge Beziehungen aufzubauen. Dieses Problem stellt sich in jeder Feldforschung in Gesellschaften, in denen Nähebeziehungen auch über den materiellen Austausch ausgedrückt werden und wo die Vorstellung einer idealen, das Materielle ausklammernden Freundschaft fremd ist. Es stellt sich jedoch besonders akut in der Ethnopschoanalyse, in der InformantInnen bereit sein müssen, sehr viel Zeit für den Aufbau einer Beziehung zur ForscherIn zu opfern, deren Setting in Florence Weiss' Verständnis aber die Bezahlung dieser Leistung verbietet.

Gewalt ist ein anderer Bereich, dem sich die Forscherin ausgeliefert fühlt und der, gedeutet, nur noch belastender wird. In der Zeitung liest sie über die Verurteilung der einheimischen Mörder einer weissen australischen Pilotin. Unmittelbar nach der Verurteilung wurden als Protest gegen das Urteil in einem Akt symbolischer Gewalt vier weisse Frauen vergewaltigt. Florence Weiss beginnt

nun, sich einzugestehen, dass sie die Gewalt, von der sie selbst bedroht ist, ständig verdrängen muss, um überhaupt in Rabaul forschen zu können. Dies scheint den pessimistischen Schluss nahe zu legen, dass es in der persönlichen Begegnung zwischen den Armen des Südens und den Privilegierten des Nordens keine verbindliche Norm im Austausch geben kann und dass in einem Klima des Rassenhasses und der Gewalt zwischen den Geschlechtern Angst und Terror das Verstehen obsolet zu machen drohen.

Florence Weiss zeigt somit auf, dass nicht alle subjektiven Irritationen mit Hilfe der ethnopschoanalytischen Methode zu einer verstehenden Deutung führen können. Es geht nicht nur ums Verstehen, sondern auch ums Unverständnis. Hier liegen zugleich die Grenzen aber auch Stärken der Ethnopschoanalyse: Sie ist eine Methode, welche von der individuellen Erlebnis-Ebene ausgeht, jedoch nicht das Verstehen der Makro-Ebene zum Ziel hat. Doch das, was auf der Makro-Ebene geschieht, hat immer Auswirkungen auf das Erleben der Subjekte – und auf diese Weise wird es indirekt durch die Ethnopschoanalyse erfasst.

Die allgegenwärtigen subjektiven Irritationen verweisen somit auf eine soziale Realität, die beispielsweise mit den Methoden der Wirtschaftsethnologie oder der Gender-Forschung verstanden werden müssen. So machen die ethnopschoanalytischen Gespräche und die Deutungen, die sich daraus ergeben, den Forschungsprozess zwar sicht- und nachvollziehbar, aber sie erschöpfen ihn nicht, und sie bestimmen auch das Forschungsziel nicht. Dieses hat sich Florence Weiss vielmehr von Anfang an vorgegeben: Es ist die Dokumentation der



Migrationsstrategien und der Veränderung der Geschlechterbeziehungen in der Migrationssituation. Weiss verzichtet dabei auch nicht auf Methoden der «harten» Sozialwissenschaft wie zum Beispiel systematische Haushalts-erhebungen, die sie mit Milan Stanek gleich zu Beginn der Forschung mit grossem Aufwand betreibt. Nur dadurch – so Weiss – ist es überhaupt möglich, jenen Einblick in die komplexen Beziehungsnetze der MigrantInnen-siedlung zu gewinnen, der entscheidend zum Verständnis der subjektiven Perspektive der GesprächspartnerInnen beiträgt.

Die Deutungen der Gespräche laufen mit dem Fortschreiten der *ethnologischen Erzählung* immer entschiedener auf ihre Objektivierbarkeit im Sinne der Modernisierungstheorien und der Theorien zum Wandel der Geschlechterbeziehungen hinaus. Die drei Frauen, mit denen Weiss Gespräche führt, und einige Männer, zu denen Stanek enge Beziehungen aufbaut, erscheinen so letztendlich als RepräsentantInnen typischer Iatmul-Biographien. Das Resultat ist eine beeindruckend nachvollziehbare Repräsentation der Iatmul in der Migrationssituation. Die subjektive Annäherung an die Menschen von Kori lässt ihr Leben greifbar und konkret erscheinen und ermöglicht eine zwanglose Einordnung ihrer Schicksale in den Globalisierungsprozess. Das umgekehrte Vorgehen, das von den «grossen Theorien» ausgeht und einzelne Individuen der untersuchten Gesellschaft als Illustrationen von Thesen auftreten lässt, kann diese Unmittelbarkeit niemals erreichen. Und es kann auch nicht den Erkenntnisprozess selbst in seiner Bedingtheit durch globale Machtverhältnisse so transparent machen. Die Objektivierungen, zu

denen Florence Weiss gelangt, sind nachvollziehbar, und sie lassen der Subjektivität der BewohnerInnen von Kori grossen Raum. Es sind keine «gestohlenen» Bilder, sondern Porträts, die mit dem Einverständnis der Porträtierten entstanden sind.

Die Ethnopschoanalyse hat mit George Devereux' Vignetten-artigen Fallgeschichten in psychoanalytischer Tradition begonnen. Es waren dekontextualisierte Miniaturen, in denen das Vokabular der Psychoanalyse die Deutungen oft in ein enges, eurozentrisches Korsett zwang. Von diesen Anfängen hat sich Florence Weiss weit entfernt. Das Genre der Fallgeschichte hat sich bei ihr zur *ethnologischen Erzählung* entwickelt, in der anstelle des psychoanalytischen Vokabulars die ethnographische Technik der fortgesetzten Kontextualisierung tritt. Vielleicht etablieren sich in der Ethnologie Methoden erst dann, wenn sie zu neuen Formen der Ethnographie führen. Florence Weiss jedenfalls trägt dazu bei, die Ethnopschoanalyse im Zeichen des Methodenpluralismus in den ethnologischen Mainstream zu führen.

---

## Heinzpeter Znoj

<sup>1</sup> Florence WEISS. 1981. *Kinder schildern ihren Alltag: die Stellung des Kindes im ökonomischen System einer Dorfgemeinschaft in Papua New Guinea (Palimbei, Iatmul, Mittelsepik)*. Basel: Ethnologisches Seminar der Universität und Museum für Völkerkunde (Basler Beiträge zur Ethnologie, Bd. 21).

Fritz MORGENTHALER, Florence WEISS und Marco MORGENTHALER. 1984. *Gespräche am sterbenden Fluss: Ethnopschoanalyse bei den Iatmul in Papua Neuguinea*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Florence WEISS. 1996. *Die dreisten Frauen: eine Begegnung in Papua-Neuguinea*. Frankfurt a.M.: Fischer.