

naux est à l'origine d'une nouvelle catégorie de population « subalterne » (p. 156 et 161) au confluent des cultures hégémonique (délocalisée), parentale et générationnelle, partageant des valeurs urbaines dont les effets sur l'identité ethnique de la population locale restent à mesurer.

La construction de la jeunesse au sein d'espaces transnationaux est également abordée par Sabrina Melenotte qui interroge la rencontre des jeunes indigène et européenne (altermondialiste) au sein des communautés zapatistes. L'auteure montre que ces rencontres s'établissent souvent à partir de représentations essentialisées de l'autochtonie, en décalage avec la réalité économique et politique de la jeunesse zapatiste. Du fait que ces jeunes proviennent de mondes très différents, leur réunion ne donne pas lieu au pacte social souhaité, mais plutôt à d'autres configurations, animées par un imaginaire transnational.

À travers ces chapitres se dégage une approche théorique générale qui permet de penser conjointement les transformations et les continuités socioculturelles autochtones en contexte de mondialisation économique et de « globalisation » culturelle. Considérant les jeunes autochtones en relation avec leur environnement, plusieurs auteurs (particulièrement Girard, Jérôme, Labrecque et Melenotte) abordent les conditions, pratiques et représentations (générationnelles) de ces jeunes comme les fruits d'une « articulation » (Comaroff 1985) des systèmes globaux (hégémoniques) et locaux (parentaux) sur fond de rapports de pouvoir (post)coloniaux, mais aussi intergénérationnels. Ainsi, ces auteurs rendent compte à la fois du potentiel transformateur des actions des jeunes et du rôle des « structures » sociales comme prédisposition et contrainte, balisant les conditions d'expression de la jeunesse. L'analyse des représentations sociales entretenues par ces jeunes en lien avec leurs pratiques (Girard, Barnèche, Salaiün, Melenotte), va également dans ce sens.

Les réalités autochtones ne se pensent effectivement plus sans référence aux dynamismes mondiaux, ce dont témoignent les nouvelles solidarités pan-autochtones. Ces réseaux se tissent par le biais de voyages (Jérôme), mais surtout des nouvelles technologies de communication (mentionné par Poirier, p. 35) dont l'accès se démocratise progressivement. Malheureusement, aucun chapitre ne porte de près ou de loin sur le rapport des jeunes autochtones aux nouveaux médias. On se demande pourquoi ces lieux d'affirmation, de négociation et de résistance autochtone, de production d'images contemporaines de l'autochtonie dans laquelle les jeunes sont engagés, ont été laissés pour compte.

Il aurait également été intéressant qu'une plus grande attention ait été accordée par les auteurs (tous anthropologues ou ethnohistoriens, mis à part Mona Belleau, qui signe la préface) aux différences de genre dans l'expérience de la « jeunesse » (à l'instar de Labrecque, souligne Poirier). La construction sociale de la jeunesse s'est-elle accompagnée d'un changement dans la construction sociale des genres? Par ailleurs, si l'on note une absence de contributions couvrant l'Australie ou l'Amérique du Sud, on ne saurait critiquer ce choix.

Les directeurs du livre visaient moins à couvrir l'ensemble des régions où vivent les jeunes autochtones que d'explorer ce que signifie être jeunes et autochtones dans divers contextes. Jeunesse urbaine et rurale, jeunes étudiants et travailleurs, jeunes musiciens, enfants et jeunes parents : les chapitres du livre offrent bien un portrait de la pluralité des jeunes autochtones.

Au plan théorique, la notion de résistance qui figure pourtant dans le sous-titre du livre ne reste discutée que par Jérôme. Les pratiques des jeunes autochtones sont-elles vraiment à comprendre en termes de « résistance »? Le danger de parler d'opposition à travers cette notion est de théoriser les identités des jeunes comme étant plus dichotomiques qu'elles ne le sont réellement (Bucholtz 2002:540). Celles-ci, oppositionnelles si l'on se fie à leur discours, sont, rappelle Gagné, finalement beaucoup plus flexibles dans les faits. Le plus souvent, leurs pratiques ne sont d'ailleurs pas à resituer sur un plan d'action collectif, mais plutôt à aborder en termes de stratégies d'adaptation individuelle, ce que met en lumière Labrecque. Ainsi, sans invalider la pertinence heuristique du concept de résistance, les analyses des auteurs de ce volume auraient pu servir à discuter ce concept polysémique.

En somme, ce livre inspirant offre un portrait réaliste et nuancé des jeunes autochtones et des défis qui leur sont propres. Il met en lumière toute l'importance de s'intéresser à la jeunesse pour suivre les projets de sociétés dans lesquelles les collectivités autochtones s'engagent aujourd'hui afin de se tailler une place dans le monde.

Références

- Bucholtz, Mary
2002 Youth and Cultural Practice. *Annual Review of Anthropology* 31:525-552.
- Comaroff, Jean
1985 *Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago: Chicago University Press.

Lindsay Hale, *Hearing the Mermaid's Song: The Umbanda Religion in Rio de Janeiro*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2009, 208 pages.

Reviewer: *Natasha Pravaz*
Wilfrid Laurier University

Rio de Janeiro's Umbanda religion is rooted in the coming together of diverse spiritual traditions at the turn of the 20th century, including Afro-Brazilian, Spiritist (Kardecist), and Catholic practices and beliefs. The aesthetic and symbolic complexity of its rituals, as well as their personal significance for local practitioners, comes beautifully alive in Lindsay Hale's ethnographic feast of the senses. As he clearly states at the end of the book, while attempting to understand both the ideological and biographic reasons why people may choose to

engage with the religion, “far more important to me has been the task of conveying something of the richness of Umbanda as lived experience” (p. 161).

Using a phenomenologically informed approach that prioritizes gut feelings over analytical detachment, the work nevertheless sheds light on the specific dynamics at the core of a controversial and contested spiritual path. While his embrace of radical empiricism pushes the author to wear his personal likes, dislikes and personality traits on his sleeve, Hale is also keen on placing Umbanda’s beliefs and practice within the broader context of Brazilian racist history. He asks questions about the links between Brazilian myths of national identity and Umbanda’s spirits, bringing to life a colourful description both of the personal journeys leading practitioners to the religion, and of what the latter offers them in return for worshipping a complex array of divine entities, including *orixás*, *pretos-velhos*, child spirits (*crianças* or *erês*), *exus*, and *pomba-giras*.

Umbanda draws considerably from Afro-Brazilian traditions, including the belief in *orixás* (West African deities). Yet, while in the more “traditional” Candomblé, these deities are engaged with and worshipped on a regular basis through ecstatic rituals of incorporation accompanied by the percussive polyrhythms of drums, Hale argues that Umbanda’s practitioners tend to relate to the *orixás* through the mediation of divine entities of lesser rank: the *caboclos*. Because they are highly evolved spirits, they can be emissaries of the *orixás*, occasionally serving as their stand-ins.

In an insightful discussion, Hale argues that *caboclos* can alternatively be seen “as mediators and symbols of nature; as vehicles for representing and mediating the *orixás*; as representations of a mythic Brazilian identity; and finally, as signs of and for the embattled self” (p. 97). *Caboclo* spirits come to earth through their mediums in order to help Umbandistas with spiritual, emotional and physical problems. As they give advice and perform curative rituals, they are also metaphors through which the powerful yet dangerous vibrations of the *orixás* can be experienced. According to Hale, *caboclos* can personify *orixás* because as Indian spirits they are symbolically rooted in the national myth of the noble savage, who confidently defied slavery and remained free. The native who refuses to die in captivity and who inhabits wild, untamed natural spaces is a fitting vehicle for the *orixás*, also known as “forces of nature.”

Pretos velhos (“old slaves”), on the other hand, while occasionally offering tales of resistance, embody defeat and subjugation for the most part as they forgive the brutality of slavery by turning the other cheek. Hale argues that old slaves come to earth to give realistic, not revolutionary advice. “Caution, cunning and compromise are critical to the survival strategies of the powerless” (p. 92). The author offers interesting remarks regarding “old slaves” role in reformulating African religious traditions on Brazilian soil. As the brutality of displacement and slavery hindered the continuity of ancestor worship practices, Hale suggests that *pretos velhos* came to

symbolically represent generalized Afro-Brazilian ancestors. Moreover, in their roles as grandparents, they occupy an affectively charged landscape, fulfilling deep emotional needs for extended kinship ties. Their presences actualize the suffering of ancestors, producing compelling metaphorical connections.

While thoughtful and beautifully written, Lindsay Hale’s ethnography is nonetheless uneven and at times problematic. To begin with, it must be noted that poor copyediting and proofreading are detrimental to the end product. These include deficient indexing, unnecessary repetitions and minor spelling mistakes. Beyond such technical matters, however, the text lacks any serious engagement with contemporary scholarship be it anthropological, religious or otherwise. The author’s sparse theoretical framework limits itself to unqualified references to now highly debated ideas such as Levi-Strauss’s “effectiveness of symbols” and “sorcerer’s magic,” and Geertz’s “culture as text” and “religion as cultural system.” While the author has unmistakably read all of the relevant Brazilianist literature, this only becomes evident in the footnotes. Lastly, as the book draws heavily on Diana Brown’s pioneering research on Rio’s Umbanda, it is often less than clear what constitutes Hale’s original contribution to our understanding of the practice.

On a different note, while Hale curiously embraces Brazil’s trope of exceptionalism when discussing the importance of *mistura* (mixture) in Umbanda’s racialized dynamics, this in fact helps the author to both grasp the pigmentocratic mentality from within, and show that mixing constitutes a strategy of social mobility in a highly divided society. In fact, I believe this is one of the work’s major strengths: a deep understanding of and lively ethnographic engagement with Renato Ortiz’s insights about the ostracism historically suffered by Umbanda practitioners, a “stigmatization that comes from association with blackness and poverty within a racist and classist society” (p. 62).

Lindsay Hale’s methodological strategy is sound. The author chose to attend different Umbanda houses, not to provide a “thorough sampling,” but rather to have some insight into the religion’s ritual and aesthetic diversity: a diversity, as he clearly shows, that reflects profound schisms in ideologies of race. While in the houses of Afro-Brazilian Umbanda drumming and animal sacrifice are central, these are non-existent practices in white Umbanda centres. Hale argues that these and other differences (such as which *orixás* are and are not worshipped) reflect a deeply embedded yet unacknowledged white bigotry that privileges “pure” and “civilized” celebrations over “primitive” and “barbaric” ones: such epithets evidence the embeddedness of racism in all spheres of Brazilian social life. Despite its limitations, Hale’s book is a valuable addition to our knowledge of Afro-Brazilian religions, and as such is recommended reading for students and scholars alike.