

Veyne, Paul

1983 Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Paris : Éditions du Seuil.

Debra L. Klein, *Yorùbá Bàtá Goes Global: Artists, Culture Brokers, and Fans*, Chicago: University of Chicago Press, 2007, 220 pages.

Reviewer: *Lesley N. Braun*
Université de Montréal

Debra Klein's ethnography *Yorùbá Bàtá Goes Global* chronicles the emergence of a "Yoruba cultural movement," a culture industry centered on bata, a drumming and dancing masquerade tradition. At its core, Yoruba bata is about collaboration and innovation. Once influenced by Islam, bata is now shaped by the collaborations among local drummers, the Nigerian state, as well as foreign and local "cultural brokers." The author focuses on Lamidi Ayankunle, a well respected master bata drummer with whom she lived, to illustrate how Yoruba culture is locally managed. Drawing from several accounts of the European presence in the southwestern Nigerian town of Erin-Osun, Klein reveals that, despite foreigners' hopeful vision for Africa, collaborations between foreign "interlocutors" and Nigerian artists tend to perpetuate colonial power dynamics. The author's amusing and engaging ethnographic descriptions of an Austrian artist-turned-Yoruba-priestess, a German scholar who initiates his own son into the "Yoruba cultural movement," and a German ethno-fusion jazz-rock band called Embryo, demonstrates that "world music" is often inspired and motivated by Western projections of Africa as a "traditional," and spiritually charged land. Despite the her gentle insistence that "world music" in principle, has an "impetus for social change," readers are left with a disturbing picture of white people attempting to teach Africans how to discover and perform their "African-ness."

As an entree, Klein situates bata historically, and describes how bata artists have come to "represent and promote themselves locally and globally" (p. 6). She follows this with a discussion of the role of culture in Nigeria's nation building. Specifically, she describes ways in which Nigeria's oil boom in the 1970s facilitated state sponsored cultural heritage projects in efforts to unify the country through cultural diversity. Bata artists were especially well paid during this era of prosperity, but by the mid-1990s, the state began to favour college-educated musicians and artists, marginalizing others who were not as proficient in English. Chapter 3 parallels the state's involvement in Nigeria's artistic industry with the way in which African art is dictated by international taste. Artists who do not adhere to externally determined definitions of what constitutes "African art" (usually art which symbolically depicts traditional life) are marginalized for not being "authentic" or "traditional" enough.

Chapter 4 considers the context of Nigeria's devaluation crisis during the late 1990s, and the growing pressure on local artists to support extensive families. Klein points to the way in which the Yoruba worldview has converged with global capitalism in so far as that "big man" status has become linked to financial wellbeing and displays of material wealth (p. 97). In response to economic pressures and the desire to achieve status within society, artists are motivated to strategically collaborate with the state and foreigners. She then goes on to discuss how collaborations with foreigners can often cause moments of friction among family members. For instance, family hierarchies are disrupted when junior male family members acquire wealth or travel overseas, as it prompts resentment from their seniors.

Chapter 5 addresses ways in which younger generations have fused traditional bata with new popular musical genres like fuji, a pastiche of pop music and dance styles. Bata Fuji, or "pop tradition," is a palimpsest of old and new which reflects bata's own synthesis of Islamic and Yoruba influences, a cultural mixing that eventually gave way to the creation of a pan-Yoruban identity (p. 113). In this way, Klein cleverly illustrates that tradition is in a constant state of evolution. In her discussions of Bata Fuji, she explores the concept of "worldliness" or cosmopolitanism as a form of symbolic capital—a quality that is rooted in Yoruba cosmology. It is clear that new generations of artists are eager to express their knowledge of the world as well as their place within it. She alludes to her own involvement as a dancer in the bata ensemble as improving the "worldliness" of the group. What remains intentionally ambiguous is the extent in which cosmopolitanism can be conflated with capitalism. While Yoruba tradition may have always been open to engaging with the "other," there is a real sense that the very economic and social survival of the artist relies on strategic collaborations.

A brief discussion about Klein's own involvement as a dancer in a Yoruba bata ensemble in chapter 6 raises important questions about gender that are unfortunately thinly dealt with. She acknowledges that gender and sexuality are reflected in Yoruba performance (p. 125), but it is unclear to what extent women are permitted to participate. Given the gendered nature of bata culture, an analysis of changing gender dynamics (if any) might have added an interesting dimension. In particular, I was left to wonder about female involvement in hybrid musical genres such as Bata Fuji.

Through an examination of the shifting contexts where Yoruba bata drumming is performed, Klein reveals several dichotomies within the global context of artistic production: celebration–marginalization, sustainability–oppression, and authenticity–manipulation. There exists a "gap" within these tensions wherein local artists, like Lamidi, manage local and international demand for bata while maintaining the integrity of their artistic tradition.

Klein's reflective examination of bata encompasses a broad analysis of music, history, politics, and cosmopolitanism, providing readers with a deeper understanding of the vicissitudes

of the global economy in which local artists operate. By privileging the individual voices of people involved in Yoruba bata culture, the author succeeds in revealing the possibility of agency within the global market. This is an important contribution to readers in African studies, anthropology, ethnomusicology and cultural studies.

Frédéric B. Laugrand et Jarich G. Oosten (dirs.), *Inuit Shamanism and Christianity, Transitions and Transformations in the Twentieth Century*, Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2010, 467 pages.

Receuseuse : *Michèle Therrien*
Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO), France

Lenquête *Survey of Living Conditions in the Arctic* (SLiCA 2007) indique que 80% des Inupiat (Inuit) du nord de l'Alaska, ainsi que 100% des Inuit du Groenland se déclarent chrétiens. Un Groenlandais sur deux considère que les représentations préchrétiennes font partie intégrante de sa vie, la proportion étant de 3 sur 4 en Alaska. Certains estiment que l'entreprise de conversion au christianisme a produit des effets dévastateurs; d'autres soulignent le rôle apaisant de l'Église en cas de conflit intérieur ou de tensions familiales et sociales. Cette enquête ne fournissant aucune donnée sur le fait religieux chez les Inuit de l'Arctique canadien, l'ouvrage *Inuit Shamanism and Christianity, Transitions and Transformations in the Twentieth Century* arrive à point nommé. Loin des sondages d'opinion, cette publication de 467 pages s'appuie sur des entretiens menés à un rythme annuel ou bisannuel de 1998 à 2008, soit avec des initiés au chamanisme, devenus par la suite chrétiens, soit avec des témoins de rituels avant leur interdiction par les missionnaires anglicans ou catholiques. Ces entretiens ont donné lieu à des reconstitutions de séances de guérison et de divination ainsi qu'à des performances accompagnées au tambour. Les données proviennent des régions Qikiqtaaluk (Terre de Baffin) et Kivalliq (Keewatin).

Les auteurs interrogent le destin du chamanisme en concentrant leur réflexion sur les interactions entre chamanisme et christianisme, entre chamanes et missionnaires, ainsi qu'entre convertis. Une attention particulière est accordée à la complexité des relations entre humains et non humains et à la capacité des Inuit à fédérer des énergies en apparence contradictoires. La période considérée s'étend de l'arrivée des missionnaires (fin du XIX^e siècle et début du XX^e) jusqu'à aujourd'hui, où l'influence croissante des églises pentecôtistes et évangéliques, associée à celle de mouvements numériquement faibles (*Baha'i*), place l'appartenance religieuse sous le signe de l'hétérogénéité des croyances et du réajustement des affiliations.

L'ouvrage s'organise autour du constat que le chamanisme inuit n'a pas été éradiqué, du moins dans les deux régions prises

en compte, en dépit de l'absence de rituels immédiatement identifiables. Le chamanisme – à distinguer du néochamanisme pour l'instant sans écho – persiste sous la forme d'un ensemble de représentations préchrétiennes qui se matérialisent dans le contexte de la chasse à laquelle les Inuit restent fortement attachés, malgré une économie de plus en plus diversifiée. Le prisme de lecture privilégié par les auteurs est assorti d'une exigence consistant à rester au plus près de ce que les Inuit font et disent. Par conséquent, les données orales, somme toute relativement fraîches, ne sont pas érigées en système, et des bornes ont manifestement été fixées à la recherche. Il faut savoir qu'il était difficile, voire impossible, il y a quelques années, de s'exprimer librement et publiquement sur le chamanisme tant le pouvoir de l'Église était fort. Après des décennies de dévalorisation des pratiques religieuses anciennes, de répression et d'autocensure, la parole s'est dénouée. Il est apparu que la mémoire individuelle et collective n'avait subi qu'une période de latence, à telle enseigne que des aînés mettent en récit, avec aisance et fiabilité, leur expérience personnelle du passage du chamanisme au christianisme. Portés par des circonstances politiques favorables, dont la création du territoire du Nunavut en 1999, et soutenus, entre autres, par le Nunavut Arctic College, de nouveaux espaces d'expression permettent de transmettre, en présence d'étudiants inuit, les connaissances préservées. Le sous-titre de l'ouvrage indique que l'accent sera mis sur les transitions et les transformations, mais il s'avère que la note dominante se situe du côté des dynamiques de la continuité et non d'une franche rupture avec un ensemble de rituels chamaniques et de représentations qui les fondent. Trois types de données sont croisés : d'une part, la parole inuit telle qu'elle se donne à entendre lors d'ateliers animés par des aînés, hommes et femmes; d'autre part, les ethnographies classiques, en particulier celles de Knud Rasmussen et de Franz Boas, ainsi que les sources archivistiques. De la confrontation entre témoignages oraux récents et sources écrites anciennes émergent des convergences, de sorte que des pratiques dissemblables partagent des affinités, comme le montrent le grand rituel préchrétien marquant le solstice d'hiver (*tivajuat*) ainsi que celui de Noël (*quviasuuvik*), qui lui a succédé. Ces deux rituels valorisent la joie et, comme hier, les célébrations chrétiennes renforcent les échanges entre les âmes humaines (*tarniit*) et animales (*inua*), entre les vivants et les morts, et réaffirment les liens créés par l'éponymie. Toutefois, Noël ne prend pas en charge, comme jadis, la violence des *tupilait*, ces défunts vindicatifs qui menaçaient la vie des humains et que le chamane savait affronter. Un autre trait différentiel concerne la naissance de Jésus, dissociée du retour de la lumière et surtout de l'échange sexuel – l'une des configurations centrales de l'échange généralisé pratiqué lors des rituels d'hiver – banni et remplacé par une symbolique alimentaire. Il n'en reste pas moins que les deux rituels sont mutuellement intelligibles, sans pour autant entraîner la dilution de l'un dans l'autre.

Contrairement à ce qui peut s'observer dans d'autres cultures, et malgré des points de friction, il ne semble pas exis-