

ners owners situated themselves as cosmopolitan technocrats and rational managers. However, in what is perhaps the ethnography's greatest weakness, Simon does little to outline the content of these official discourses. He refers to Gramsci's concept of hegemony in describing the Taiwanese government's attempts to impose an ideology of Chineseness on nativist Taiwanese cultural practices, but we are forced to accept Simon's characterization of the content of this ideology without much textual or documentary evidence. If Simon's characterization is accurate however, then his conclusion to these two chapters is quite powerful: marginalized into unpleasant industries such as leather-tanning, native Taiwanese are nonetheless "labeled as the carriers of "Chinese" tradition because they do business within the family or networks of trusted kin and friends" (p. 73).

Simon also devotes chapters to gender, labour relations and the increasing amount of investment by Taiwanese factory owners in mainland China. The chapter on gender is particularly interesting in that, contrary to a Confucian ideology that proscribes roles for women outside of the household, women are crucial to leather tanning firms, especially the position of the *thau-ke-niu* or boss-wife. Making a distinction between male and female labour as *cuxin* (coarse) and *wixin* (meticulous) respectively, the female heads of households in family firms often controlled the money while men handled heavy work on the factory floor. This granted many *thau-ke-niu* a significant amount of control over the operation of the business and its future. Nonetheless, social and economic changes have altered the expectations and ambitions of many women who now aspire to professional careers or to running their own businesses.

In the final chapter, Simon describes his experiences as an international observer in the 2004 presidential election which returned former opposition leader Chen Shui-bian to power. The ballot included a referendum question on the status of Taiwan-China relations. Both the election and referendum stimulated heated debate about the future of the country: is Taiwan an outpost of Chinese culture or an independent nation in its own right? Simon points out in his conclusion that "Taiwan demonstrates well that culture is not unitary and bounded, nor is it explanatory of anything" (p. 148). His argument is rather that culture is a political tool that is recruited by various groups to both maintain and challenge relations of power.

This seems to be a rather pessimistic view though, especially coming from an anthropologist. Simon disputes the idea, cultivated by much early anthropological work, that Taiwan can be seen as an example of "pure" Chinese culture. But while he argues that this point of view suppresses ethnic, gender and social differences, he implicitly accepts the notion of a "pure" culture as the only one possible.

The case studies of various tanneries and the ethnographic details presented in this book are particularly rich, and it is clear that Simon has both a rigorous research methodology and a detailed understanding of contemporary Taiwanese politics. This ethnography would be particularly suitable for

undergraduate courses on identity, ethnonationalism, East Asian anthropology and the anthropology of work. Despite some conceptual shortcomings, *Tanners of Taiwan* is a short, readable, and comprehensive ethnography about the contemporary politics of identity in a postcolonial state.

---

Nadine Picaudou, dir., *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris/Beyrouth : Karthala/IFPO, 2006, 379 pages.

Recenseuse : Christine Jungen  
Ivry (France), CNRS

Cet ouvrage collectif propose un parcours à travers les différents « territoires de mémoire » palestiniens. Les contributions explorent les nombreuses facettes d'une mémoire qui se distingue aussi bien par la singularité du cas palestinien que par sa plurivocauté. Si la *nakba*, la « catastrophe » de 1948, est érigée en élément fondateur et collectif de l'identité palestinienne, la pluralité des mémoires reflète aussi la diversité de l'expérience palestinienne : Palestiniens de « l'intérieur » face à une construction étatique nationale aujourd'hui en échec, réfugiés d'origine citadine ou rurale, installés dans les pays limitrophes, et exclus de la construction étatique. À travers un panorama des entreprises mémorielles palestiniennes et de leurs enjeux politiques et identitaires, les auteurs proposent d'analyser l'articulation entre mémoire, histoire, construction nationale et construction étatique. Plus largement, la question du registre du témoignage comme opérateur de vérité dont la reconnaissance partagée pourrait permettre d'engager une réconciliation mémorielle entre Palestiniens et Israéliens parcourt également cette réflexion collective (N. Picaudou). Trois parties organisent l'ouvrage, consacrées successivement à la constitution du récit national palestinien, aux résistances et dissidences face à ce récit, et, enfin, aux formes de la mémoire sociale.

Comment se construit le récit national palestinien ? Les contributions composant la première partie pointent d'emblée la complexité inhérente à la constitution d'un récit qui se veut exemplaire et collectif. Le souvenir entretenu de la *nakba*, constitutif de la mémoire palestinienne, s'oppose de manière irréductible au discours israélien : c'est bien l'inconciliabilité entre les récits palestinien et israélien sur les événements de 1948 qui explique l'échec du processus de paix ; l'enjeu central du droit au retour des réfugiés a ainsi achoppé sur l'impossibilité à négocier une vérité historique acceptable pour les deux parties (B. Botiveau). La construction étatique palestinienne opère aussi à travers l'investissement par l'Autorité Palestinienne de la mémoire des lieux saints, et en premier lieu de la ville de Bethléem, devenue le lieu d'expérimentation d'une nation désormais conçue non plus dans un cadre nationaliste laïc, mais sur le modèle multiconfessionnel (S. Andézian). D'autres entrepreneurs de la mémoire trouvent leur place dans le dispositif mémoriel nationaliste. C'est le cas des folk-

loristes, organisant un savoir-dire de la mémoire palestinienne. Ces entreprises mémorielles ne se font cependant pas sans mal : en témoigne le conflit intérieur du folkloriste à l'origine de la récréation sous auspices nationales du pèlerinage de Nabi Salih; le conflit, ici, naît aussi bien d'une légitimité contestée que de la contradiction entre une position moderniste et la promotion active à des fins nationalistes du culte des saints (E. Aubin-Boltanski). Au Liban, l'imaginaire collectif palestinien s'est approprié la mémoire lettrée de la nakba et de la figure symbolique du « paysan-réfugié » qui l'incarne. À ce « mythe fondateur » de la nakba, la bourgeoisie d'origine palestinienne oppose un récit centré sur la *hijra*, « l'exode », mémoire plus privée, singulière, lui permettant de réintégrer un imaginaire collectif dont elle se sent exclue (J. Sfeir). Dans les territoires palestiniens, le contre-récit féminin témoigne aussi d'une résistance au discours nationaliste officiel promu par l'Autorité Palestinienne : la commémoration du cinquantième de la nakba dans les territoires palestiniens a donné lieu à une reconfiguration de la mémoire opérant une division sexuée de la mémoire; la femme, instituée en figure d'un patrimoine national à préserver, est reléguée dans un champ atemporel et apolitique. Si les femmes ont largement intériorisé le discours dominant, une mémoire où les femmes avaient pleinement leur place aux côtés des hommes conteste dans une certaine mesure ce récit national avant tout masculin (C. Pirinoli).

L'analyse des conflits et des dissidences face à la construction d'un récit national qui parcourent en filigrane la première partie du livre est approfondie dans la seconde partie. Différents lieux de contestation ou de distanciation mémorielle sont ainsi explorés. Le pouvoir des municipalités et la tentative de sa restriction par l'Autorité Palestinienne débouche ainsi sur une guerre des mémoires entre l'opposition politique et l'Autorité : alors que celle-ci vise à s'établir en producteur mémoriel dominant et originel, un contre-récit alternatif est produit par l'opposition, glorifiant le passé de résistance des municipalités contre l'occupant israélien, passé duquel l'Autorité est absente (A. Signoles). Mais ce sont aux marges de la construction étatique palestinienne que les dissidences mémorielles face aux discours dominants sont les plus actives. Ainsi dans le camp de Wihdat en Jordanie, la culpabilité d'avoir quitté la Palestine est omniprésente dans la mémoire des réfugiés. Cette mémoire, intime, douloureuse devient une anti-mémoire, la mémoire d'un futur impossible, celui dans lequel les réfugiés ne seraient jamais partis (H. Jaber). L'historiographie druze israélienne pour sa part, dans une relecture *a posteriori* d'un communautarisme druze, cherche à établir un contre-événement fondateur de la spécificité druze face à la nakba palestinienne : ce sont les massacres commis par des rebelles à l'encontre des Druzes lors de la révolte arabe de 1936-39 qui constituent alors le principe explicatif du ralliement des Druzes au drapeau israélien (I. Rivoal). Mais les conflits mémoriels les plus aigus se trouvent sans conteste au Liban, où l'expérience traumatisante de la nakba par les réfugiés palestiniens a été poursuivie par celle des massacres perpétrés lors de la guerre civile. Les lieux de commémorations forment ainsi un

espace de pratiques à la fois plurielles et quotidiennes, où s'exprime une rhétorique guerrière et nationaliste et, plus récemment, un discours de victimisation s'inscrivant dans le registre humanitaire. *A contrario*, l'absence de commémorations, en particulier des massacres de la guerre civile, témoigne de l'impossibilité de mémoire dans le Liban actuel. Ce sont alors des Libanais, à l'instar du Hezbollah avec la commémoration du massacre de Sabra et Chatila, qui se réapproprient ces lieux en en refaçonant le sens : sous l'égide du Hezbollah, la commémoration de Sabra et Chatila est ainsi devenue un symbole de la lutte des Arabes bien plus qu'un lieu de mémoire palestinien (L. Khalili).

La dernière partie de l'ouvrage s'attache à examiner les formes sociales des mémoires palestiniennes. La mémoire matérielle tout d'abord, à l'instar du phénomène de néo-patrimonialisation architectural qui a pris place dans les villes palestiniennes. Celui-ci s'inspire du processus d'aménagement matériel de la mémoire dont a fait l'objet la ville de Jérusalem, esthétisée en « ville-culte » à travers les programmes de restauration et d'urbanisation initiés par les Britanniques, et repris par les Jordaniens puis les Israéliens (S. Bulle). La matérialité de la mémoire prend aussi la forme de collections d'objets et de mémoires autobiographiques, à l'instar de ce qui est entrepris au sein de la bourgeoisie urbaine jordanienne d'origine palestinienne : les matériaux recueillis constituent ainsi autant « d'archives » de la Palestine, collecte de témoignages avant tout destinés à un public international et aboutissant à la thésaurisation de la mémoire palestinienne (I. Maffi). La mémoire peut également prendre la forme de pratiques sociales réifiées, à l'instar de l'honneur des femmes chez les réfugiés d'un camp jordanien : les récits sur la protection de l'honneur justifiant la fuite devant les Israéliens se double de pratiques sociales patriarcales et claniques visant à pérenniser la structure identitaire. Dans ce contexte, la prise de pouvoir des femmes passe par la réappropriation et la subversion des codes masculins en vigueur (S. Latte). La pratique mémorielle, enfin, peut aussi passer par la performance dansée, comme c'est le cas de la *dabkeh* palestinienne telle que la pratiquent les réfugiés de la Vallée du Jourdain. Performance de l'identité palestinienne dans laquelle se met en scène la communauté, le respect de la morale, de la tradition authentique, la performance de la *dabkeh* est dans le même temps un lieu ambigu dans lequel s'exprime la contestation de la jeune génération envers la plus ancienne (M. Van Aken).

Au-delà de l'organisation du livre, d'autres thématiques convergentes émergent au fil des contributions : les tensions entre une mémoire exemplaire de la communauté forgée par les lettrés, intellectuels et folkloristes, et l'expérience mémorielle individuelle et singulière ; la redéfinition toujours conflictuelle de l'authenticité de la tradition ; l'ambiguïté qui prévaut à toute stratégie mémorielle, suscitant immédiatement dans ses interstices des mémoires contestataires ou divergentes. En ce sens, plus peut-être qu'une nouvelle analyse à la suite de Maurice Halbwachs de l'articulation entre histoire et mémoire, le véritable apport de l'ouvrage est de dégager à travers

l'exemple de ces « territoires » protéiformes de la mémoire palestinienne l'extraordinaire fluidité, complexité et ambivalence des dispositifs et pratiques mémoriels organisant le passé. La réflexion collective initiée ici pourrait ainsi permettre de dépasser la binarité des oppositions dominant/dominé, discours/pratiques, historiographie/mémoire, qui apparaissent parfois en filigrane dans l'ouvrage. On regrettera notamment, à ce titre, la distinction opérée entre les formes rhétoriques, « événementielles » de la mémoire et ses pratiques sociales, tant celles-ci paraissent étroitement imbriquées. C'est la principale critique adressée à un ouvrage riche, passionnant, qui a le mérite d'offrir aussi bien une analyse inédite et exhaustive de la pluralité des trames mémorielles palestiniennes qu'une réflexion sur les modalités de façonnage, de réappropriation et de pratique de la mémoire.

---

**Luc de Heusch**, *La Transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour-fou, saint Jean de la Croix, etc.* Bruxelles : Éditions Complexe, 2006, 242 pages.

Recenseur : *Jean-Claude Muller*  
*Université de Montréal*

Voici un livre provocant qui sort des sentiers battus. De Heusch se propose d'examiner la place et la signification de ce que les anthropologues anglo-saxons appellent ASC (altered states of consciousness/états altérés de conscience) dans leurs études sur la religion. Ceci se résume un peu trop souvent aux cultes de possession et au chamanisme, quelques ethnologues, comme Ioan Lewis, y ajoutant l'« extase » des mystiques dans notre religion chrétienne. Toutes ces manifestations se traduisent par une transe, qui est l'objet central, le pivot du livre. De Heusch commence par élucider les rapports entre la transe et ce qui l'accompagne le plus souvent, la musique et une théâtralité variable d'un cas à l'autre. Il reprend ensuite dans ce premier chapitre la substance de deux de ses célèbres articles « Possession et chamanisme » et « La folie des dieux et la raison des hommes » qui ont suscité beaucoup de commentaires. Cette refonte, assortie d'exemples nouveaux et d'ajouts sur le « médiumnisme » et le prophétisme, est une bonne occasion pour de Heusch de répondre à ces commentaires et de préciser sa pensée.

Les rapports de la transe avec l'hypnose dans le cas des cultes de possessions classiques sont disséqués dans le second chapitre mais l'hypnose n'est d'aucun secours pour aider à la compréhension de la transe auto-induite, souvent à l'aide d'hallucinogènes, des chamanes. Alors que les possédés sont dans une sorte de transe somnambulique, les chamanes entrent volontairement dans une transe hallucinatoire, qui n'a rien à voir avec la première. Pourtant, il y a des exceptions, que de Heusch se plaît, *in fine*, à décortiquer.

La transe des mystiques chrétiens est abordée par une mise en contexte des traditions mystiques espagnole, flamande

et allemande avec les figures de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse d'Avila. Le soufisme et la tradition mystique musulmane sont aussi exposés, suivis des expériences mystiques des écrivains romantiques et celles des trances contemporaines présentes dans quelques manifestations profanes (les « rave ») et religieuses chez les groupes pentecôtistes. La transe est aussi employée par les chamanes ou contre-sorciers africains dans quelques rites destinés à combattre la sorcellerie que de Heusch qualifie de « chamanisme en creux ». Ce court chapitre se termine par un bref examen de quelques aspects de la chasse aux sorcières européenne des XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècles.

Le chapitre qui, certes, surprendra le plus est celui consacré à l'amour. L'amour de Dieu, chez les mystiques chrétiens « pose le problème des liens qui pourraient exister entre la mystique et l'amour-passion. » Au gré de plusieurs exemples ethnographiques, dont les fameux Trobriandais, de Heusch croit pouvoir affirmer que l'amour-passion est une transformation d'un désir incestueux pour la mère. Un autre substitut du désir incestueux pour la mère est la femme de l'oncle maternel. Incarnant en un parallèle inverse les règles de l'amour courtois à la même époque de son apparition en Europe, le roman de Tristan et Iseult inaugure, dans notre société, le temps de l'amour-passion. Cet amour-fou est une sorte de transe – ne parle-t-on pas d'un amoureux *transi* ? – dans laquelle les deux protagonistes se perdent l'un dans l'autre. Le rôle de l'hypnose dans l'amour-passion est à nouveau évoqué et les opinions de Freud sur le sujet sont examinées. Le chapitre se termine avec une évocation de l'amour passion chez les anciens Grecs, dans le mouvement orphique et dans plusieurs autres cas, montrant que l'amour-passion ne se termine jamais très bien.

Le livre se clôt sur un texte très dense consacré au problème des liaisons entre transe, hypnose, et charisme politique. Freud, Max Weber, Léon Chertok, Roger Bastide sont tous mis à contribution dans une discussion finale par le biais de laquelle de Heusch nous dit chercher à ouvrir des portes en faisant dialoguer diverses disciplines qui sont, encore trop souvent, des chasses gardées. Mais de Heusch affirme, avec raison, qu'elles ont toutes besoin l'une de l'autre et le prouve.

---

**Kenneth M. Morrison**, *The Solidarity of Kin: Ethnohistory, Religious Studies and the Algonkian-French Religious Encounter*, New York: State University of New York Press, 2002, 243 pages.

Reviewer: *Angela Robinson*  
*Memorial University*

Kenneth M. Morrison's *The Solidarity of Kin* is a critical reassessment of the controversies that surround historical and ethnohistorical scholarship on Eastern Algonkian beliefs systems and worldviews. Morrison argues that the application of