

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^e au XVI^e 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

received methodologies and interpretive strategies has resulted in the production of a large corpus of work that, to date, has systematically missed the mark in offering a comprehensive and accurate understanding of the Algonkian-French religious encounter. For scholars confronted with the unique interpretive challenges that accompany the study of the Algonkian-French encounter period, Morrison provides a theoretical rigour that insists on serious revision of extant scholarship and demands that culturally sensitive, interpretive approaches be applied to future studies.

Morrison's justification for his revisionist approach is based on his insistence that a "major conceptual fallacy" pervades the interpretive approaches used by many ethnohistorians to describe Algonkian religious change and conversion (p. 170). He suggests that, while historians understand the importance of reconstructing the Algonkian mode of thought, achieving such a perspective has been elusive. Morrison supports this claim by critically examining the scholarship of such leaders in the field as James Axtell and Robert Conkling. Morrison challenges Axtell's claim that Native Americans "placed themselves under the tutelage of the black-robed spokesman for a greater God" by insisting that such an interpretation is based on "flimsy assertions" and a refusal to accept "culturally responsive explanations" as legitimate ones (p. 158). Morrison also asserts that in "Legitimacy and Conversion in Social Change," Conkling's suggestion that the Jesuit missionaries and not the Aboriginal leaders were the major instigators of social and religious change, is not based on any clear evidence, but is drawn from an "ethnocentric commitment" involving a failure to understand Algonkian religious life "in its own terms" (p. 170). According to Morrison, what is obviously lacking in both Axtell's and Conkling's work is a clear understanding of the "orientational terms" of actual Algonkian life required for accurate interpretation (p. 115), and what remains intact is the refusal of both these scholars to effectively challenge received tradition.

Arguably there are numerous interpretive rifts between Western-Christian and Algonkian conceptions of "religion," "spirituality" and the ways that belief systems operate which cannot be addressed by any single interpretive strategy or methodological approach. However Morrison provides some key insights into the Algonkian religious experience that will help both initiates and veterans of Algonkian social and cultural history. Morrison identifies anthropologists David Blanchard, Cornelius Jaenen and Bruce Trigger, and religious studies scholar Sam D. Gill among those who strongly promote the understanding of "religious" conversion as social and cultural processes with clearly identifiable political, social and cultural dimensions. For instance, Blanchard argues that Mohawk "conversion" to Catholicism at Kahnawake was more political than religious, whereby the new religion served as a "'protective coloration' under which the Mohawks hid their traditional values" (p. 154). In this instance, Blanchard's interpretation recognizes the importance of acknowledging First Nations peoples as responsive actors within the theatre of history. In a

similar vein, Jaenen maintains that Jesuit success was not as complete, and as sincere as was hoped for; instead, many Aboriginals accepted Catholicism at a superficial level, and for various reasons, including economic gain (p. 154). Trigger, however, maintains that true "conversion" was not possible at all owing to the fact that there existed an unbridgeable social, cultural gulf between the French and Algonkians. This is where a radical departure between Morrison's and Axtell's approaches becomes obvious, since Axtell does not grant credibility to Blanchard, Jaenen and Trigger, who he identifies as methodological charlatans whose scholarship is "polemical and incorrect" (p. 154).

As an anthropologist, I welcome any attempt by scholars to incorporate ethnographic, culturally specific perspectives to the study of Algonkian beliefs and values. While Morrison's book is rife with discourses *about* Aboriginal perspectives, none appear in this text except through the works of anthropologists such as those noted above. In and of itself, this is an inexcusable omission and is one of the gaping holes in this work. Further to this, it is indeed difficult to write ethnographically unless you quite literally move away from the desk and into the "field." Ethnographic perspectives are required for the revisionist interpretations that Morrison calls for here. However, an alternative to this would be to accept, as Morrison does, the scholarship of anthropologists, such as Blanchard, Jaenen and Trigger, who offer thorough investigations of, and keen insights into, Algonkian culture and society. Otherwise, like Axtell, you are left arguing points that are beyond your grasp simply because you do not have the scholarly expertise that ethnographic research allows. If scholarship about the Algonkian-French encounter is to advance then it must become truly interdisciplinary by incorporating historical documentation, anthropological insights and the perspectives of Aboriginal peoples whose present-day lived reality follows from the encounter experience.

A familiarity with the Algonkian world will not only make evident the social, cultural gulf that divides Aboriginal and non-Aboriginal perspectives, it will also reveal that many of the Western terms used to describe, define and interpret Algonkian reality (past and present) are inadequate to the task. Despite the arguments put forward here, Morrison remains committed to the ethnocentric biases that he so forcefully challenges; his insistence on employing Western religious terminology belies any serious reconsideration of the Algonkian-French encounter. If we are to significantly improve scholarship in this area, we must not only redirect and redefine our thinking, but also use terms that more accurately reflect the innovative, interpretive strategies that aim to illuminate the subject matter; a point that Morrison acknowledges in reference to Dorothy Lee's work on the Wintu, (p. 50), but does not address fully, or incorporate into his own critical writing. Following anthropologist Michael Jackson, and in keeping with Lee, I argue that non-Western, culturally specific systems of thought cannot be understood by merely assimilating them to the categories of Western philosophical and

scientific discourse. To this end, instead of employing such ethnocentric concepts as worldview (as Morrison does), the use of *Lebenswelt*, or lifeworld would more accurately describe Algonkian reality. In addition, a more precise depiction of Eastern Algonkian “religious” orientations may best be served by firmly planting Algonkian beliefs and values on an equal footing with all others; for instance, using “belief systems” as an all-inclusive term avoids the ideological pitfalls encountered in the use of such politically-laden and annoyingly inaccurate terms as “religion” and “spirituality” which are commonplace within this volume, and which generally characterize scholarship on historical and contemporary treatments of Aboriginal beliefs and values.

Social scientists and others who study the area of Eastern Algonkian history and culture will be familiar with much of the content found in this book since five of the eight chapters were previously published as articles. However, *The Solidarity of Kin* is required reading for instructors and scholars of history, religious studies, anthropology and ethnohistory with a specialization in Algonkian studies. While the methodologies and interpretive strategies promoted in this book will appear dated to some, they bear repeating, as much scholarship about Aboriginal peoples continues to be marked by ethnocentric bias and cultural myopia. Those with a penchant for theory will welcome this book and the challenges it offers. Undergraduate students and non-specialists, however, may find it an arduous and inaccessible read. Scholarship in general, and interdisciplinary work in particular, will benefit from this work since it provides a necessary corrective to the positivist accounts of the Algonkian-French encounter that currently predominate scholarly literature. I strongly recommend *The Solidarity of Kin* as a worthwhile and necessary purchase for scholars who share an interest in this field.

Mary Douglas, *L'anthropologue et la Bible. Lecture du Lévitique*, (traduit de l'anglais par Jean L'Hour), Paris : Bayard, 2004, 322 pages.

Reenseur : *Jean-Claude Muller*
Université de Montréal

Mary Douglas avait déjà, il y a 38 ans, abordé le Lévitique dans un des chapitres de son célèbre ouvrage *Purity and danger*. Ce chapitre, intitulé « Les abominations du Lévitique¹ », traitait des animaux prohibés dans ce livre de la Bible. Son interprétation avait été bien reçue par les spécialistes qui, jusqu'alors, avaient été en désaccord sans pouvoir donner une interprétation uniforme et convaincante de ces prétendues « abominations ». Dans le présent volume, intitulé en anglais *Leviticus as Literature*, un titre certainement plus adéquat que l'intitulé de la traduction française, c'est au statut de ce texte comme œuvre littéraire qu'elle s'attaque. Le résultat est proprement vertigineux car c'est toute la place et les signifi-

cations que les spécialistes ont bien pu donner à ce livre qui sont remises en question. En effet, ce chapitre de la Bible n'est généralement pas considéré comme important et sa composition déconcerte notre mode de pensée et d'expression. C'est à ces modes anciens d'expressions littéraires que Mary Douglas nous introduit d'abord pour mieux situer le Lévitique dans une catégorie plus générale. A partir de ces prémisses, l'auteur avance que « [l']idée centrale de la présente étude est que le Lévitique exploite à fond une tradition ancienne qui fait un parallèle entre le mont Sinaï et le tabernacle ». Ce parallélisme se retrouve partout sous diverses formes qu'il s'agit de décoder car elles ne sont pas ouvertement apparentes, c'est le moins qu'on puisse dire. L'analyse se poursuit par l'examen de la place et de l'utilisation des diverses parties des animaux sacrifiés en conjonction avec la forme du mont Sinaï et du tabernacle. Suit une comparaison entre le Lévitique et le Deutéronome pour montrer comment ces deux livres tentent d'instaurer une nouvelle religion « totalement réformée » en y faisant disparaître le culte des morts, l'utilisation des oracles et de la divination. Le statut des animaux terrestres, purs et impurs, ainsi que celui des autres êtres vivants est exposé dans les deux chapitres suivants avec une nouvelle désignation pour « abomination » qui prend un sens différent de par la mise en contexte globale. Ces deux chapitres reprennent en les modifiant et en les élargissant considérablement les conclusions de « Les abominations du Lévitique » du livre ancien de l'auteur cité plus haut. Le chapitre neuf examine une maladie curieuse et encore mal identifiée, traduite par « lèpre », et nous montre comment elle s'insère dans le cadre général des interdits. Les trois derniers chapitres nous dissèquent les correspondances entre le texte et les déambulations à l'intérieur du tabernacle. Le Lévitique comme texte est une projection du tabernacle que ces trois chapitres nous font parcourir pas à pas, depuis le parvis et l'entrée jusqu'au saint des saints. Tout au long du livre, l'auteur nous a montré des parallélismes qui se rejoignent ici dans une sorte d'apothéose finale. Elle nous montre aussi que le texte du Lévitique ne doit rien au hasard d'une juxtaposition de morceaux disparates. L'auteur nous dévoile petit à petit une construction extrêmement savante et sophistiquée avec des structures littéraires bien agencées mais qui ne nous sont plus directement apparentes. Pour employer une terminologie littéraire contemporaine, il s'agit ici d'une brillante déconstruction menée de façon magistrale et convaincante.

Note

- 1 Traduction française: *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Préface de Luc de Heusch, Paris, Maspero, 1971 (Coll. Bibliothèque d'anthropologie).