

the collective identity and what is understood to be the quintessential character of the Japanese (*nihonjin kishitsu*). While snapshots of individual migrants and the “thick description” of mundane details of the everyday life in Japanese New York throughout the book gives her account a humanizing tone, her critical eye peers into the migrants’ own triumphalist narratives and the pathologizing discourse of the observers with equal clarity, and concludes the book with a poignant realization: despite their yearning, these Japanese migrants in NYC remain “strangers whose home follows them everywhere, unable and unwilling to cut loose.”

Sooudi’s ethnographic account would have benefited from more attentiveness in two important aspects. In the “Introduction” she proposes a reconceptualization of youth as the agent of radical social change, rather than the source of social “problem” as often perceived in the postrecessionary Japan – an intriguing theoretical possibility, which she makes little use of in the rest of her book. Perhaps those Japanese migrants never fit the bill of the rebel with a social cause. Then it seems worthwhile to analyze explicitly why their vision of transnational migration fails to extend beyond their own personal achievement. Difference among Japanese migrants themselves is another area where a more fine-grained analysis may have been beneficial. Perhaps an unfortunate side effect of Sooudi’s focus on another kind of difference, between “Japan” and the “West,” Sooudi glosses over social, educational, and regional backgrounds from which those migrants hail, and most importantly, largely ignores generational shifts, from the postwar baby boomers, to the *Baburu* generation who came of age during the economic boom in the 1980s, to the “lost generation” who grew up during the decade following the collapse of the bubble economy. Even as they all engage in the journey of *jibun sagashi* (self-searching), the socioeconomic context from which they emerged has many and significant effects not only on the economic and cultural resources at their disposal, but also, more significantly, on how they conceive of their journey in relationship to the shifting conceptualization of “Japan” vis-a-vis the world.

Overall, Sooudi offers a fascinating and evocatively written account of a group of migrants who previously received little scholarly attention, which is a welcome addition to the existing body of literature on Japanese transnational mobility.

Sawa Kurotani

Stépanoff, Charles : Chamanisme, rituel et cognition. Chez les Touvas de Sibérie du Sud. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2014. 413 pp. ISBN 978-2-7351-1631-7. Prix : € 35.00

Ce livre ethnographiquement riche et théoriquement ambitieux, vise à proposer du chamanisme une théorie anthropologique explicative et non pas seulement interprétative, en puisant dans les apports récents de la psychologie cognitive et de la pragmatique. Ce que Charles Stépanoff veut expliquer c’est pourquoi le chamanisme, dont certaines pratiques seraient attestées en Sibérie dès le milieu du premier millénaire, persiste sous des formes

variées mais encore observables aujourd’hui. Dans la république turcophone de Touva, son terrain d’expertise, le chamanisme a pourtant connu de nombreuses vicissitudes comme la domination de l’empire mongol prônant le bouddhisme et les répressions violentes de la période socialiste (1922–1991), sans compter les bouleversements socio-économiques contemporains (chapitre I). D’où peut venir cette robustesse ? Selon lui, seule l’identification des opérations cognitives mobilisées dans les cas observés permettra de distinguer les principes stables derrière des élaborations locales et historiques qui, elles, sont variables.

Dans les deux premiers chapitres, l’auteur brosse un tableau des changements contemporains à Touva, une société particulièrement violente, et propose une analyse passionnante du développement de la sorcellerie en milieu urbain en relation avec la sédentarisation de la population, la montée du libéralisme et la transformation du statut des femmes. Il mentionne aussi les nouvelles associations chamaniques, composés de chamanes pourtant tous jaloux de leur individualité et rebelles à toute forme de standardisation. Dans les huit chapitres suivants, ce sont les modèles à l’œuvre dans le chamanisme qu’il s’attache à dégager, en s’appuyant aussi bien sur ses propres observations faites entre 2002 et 2008 à Touva que sur l’ethnographie du chamanisme pré-soviétique.

Les Turcs de Sibérie orientale considèrent toujours, aujourd’hui comme hier, les chamanes comme des êtres différents des gens ordinaires. Ils sont censés avoir une qualité personnelle, innée et secrète, qu’il s’agit d’abord de découvrir à l’aide d’un chamane plus expérimenté, puis de développer jusqu’à ce qu’elle puisse être reconnue par la communauté lors du rituel d’animation du tambour. Cette différence fondamentale entre chamanes et profanes n’aurait pas été prise suffisamment au sérieux par les commentateurs. Or elle oriente toute l’enquête qui est basée sur la distinction des points de vue entre le chamane et ceux qu’il est appelé à soigner, cette distinction étant le moteur de l’interaction chamanique. Aussi l’analyse se déploie-t-elle dans deux directions différentes : la première, cognitive, consiste à identifier les procédures inférentielles qui président à la reconnaissance de cette qualité particulière du chamane par son entourage ; la seconde, pragmatique, vise à comprendre ce qui caractérise un mode d’action spécifiquement chamanique, distinct de celui des autres spécialistes religieux locaux.

Stépanoff commence par rassembler les données ethnographiques sur le caractère intrinsèque et inaltérable de la qualité innée du chamane afin d’asseoir son hypothèse, inspirée des sciences cognitives (P. Boyer, S. Atran), selon laquelle les populations concernées concevaient leur chamane selon un mode essentialiste : elles verraient derrière les apparences diverses des chamanes, présentant tous des traits qui leur sont propres, une même “espèce” chamanique, différente de la leur et cause directe de leurs pouvoirs particuliers. Soucieux de rendre compte de l’accent mis sur la singularité chamanique, Stépanoff poursuit sa démonstration (chapitre 7) pour proposer un raffinement des hypothèses cognitives sur ce sujet (D. Sperber) et suggérer l’existence d’une “essence individuelle” (et non pas

seulement d'espèce), qui consisterait à voir le chamane comme étant, par essence, un spécimen exceptionnel de son espèce. Le comportement transgressif du chamane – ses capacités à agir à distance, à être à plusieurs endroits à la fois, ou encore à se métamorphoser – serait traité comme l'effet de cette essence individuelle inaltérable. Notons que se métamorphoser exige en effet de demeurer soi-même tout en changeant d'espèce. Cet exemple d'un comportement chamannique récurrent dans l'ethnographie illustre bien une inversion de la hiérarchie entre espèce et individu, l'individu étant perçu comme lui-même avant d'être membre de son espèce puisqu'il est censé pouvoir en changer à volonté.

Le caractère invisible de cette qualité innée mystérieuse et donc inobservable ouvre la voie au doute quant à l'authenticité du chamane ; savoir s'il s'agit d'un vrai chamane est une préoccupation constante de la part des gens ordinaires. C'est pourquoi, et nous abordons à présent le versant pragmatique de l'analyse, il revient au chamane d'agir de façon à impliquer ses clients dans le processus rituel qu'il conduit, et à les faire entrer dans une interaction avec lui qui s'avèrera créatrice de vérités inouïes jusqu'alors. Dans les chapitres 8 et 9 Stépanoff propose des études de cas qui révèlent les caractéristiques de l'action chamannique incluant le dédoublement réflexif de l'énonciateur en ouverture des chants, la combinaison des deux modalités de relation du chamane aux agents surnaturels, de type essentialiste et interactionnel, et deux formes différentes de pluralité mises en scène – divisée pour le malade (entre corps et âme) et cumulative pour le chamane dont le corps est distribué par l'intermédiaire de ses objets rituels.

La démarche de Stépanoff se pose à contre courant des tentatives d'interprétation des représentations culturelles du chamanisme. Son approche fait s'évanouir plusieurs questions récurrentes dans les travaux d'inspiration structurale-fonctionnaliste. Ainsi le doute dans le pouvoir du chamane a le plus souvent poussé les anthropologues à analyser des mécanismes de croyance : cette question disparaît ici, traitée comme conséquence naturelle des inférences essentialistes. De même la relation du chamane aux esprits, généralement vue comme à l'origine du pouvoir du chamane, n'est plus déterminante quand c'est le corps du chamane conducteur de forces qui peut soigner. La question de la transe disparaît aussi au profit d'une analyse des opérations rituelles qui vont mettre le chamane à distance de lui-même dans une procédure de "ré-duplication objectivante". Au terme de la démonstration, le chamanisme ne repose plus tant sur une cosmologie exotique que sur des principes généraux de la pensée humaine qui expliqueraient aussi sa robustesse.

Que dire enfin du dernier chapitre sur le "style plissé" du chamane en contraste avec le "style simple" des profanes ? Inspiré des travaux de Deleuze sur Leibniz et le baroque, Stépanoff invoque la figure du pli pour rendre compte de la complexité des interprétations enchâssées du chamane lors des cures, la multiplicité des exégèses dont il entoure ses objets rituels et de façon générale, doit-on comprendre, sa capacité virtuose à transporter son auditoire dans un monde imaginaire. Cette proposi-

tion contraste un peu avec l'exigence de rigueur démonstrative du reste de l'ouvrage et l'on aimerait savoir si, par exemple, ce style baroque accompagne une transition historique du chamanisme en ex URSS ou si l'auteur l'envisage comme un style chamannique intemporel.

L'ouvrage pose beaucoup de questions, parfois tranchées de façon un peu abrupte, mais il est bien écrit et agréable à lire. Il propose surtout un profond renouvellement des études sur le chamanisme né d'un mariage réussi entre cognition et anthropologie, la dimension pragmatique assurant à l'observation ethnographique toute sa place dans l'analyse. La fécondité des hypothèses, ici à peine esquissées étant donné l'espace imparti, se vérifiera au travers d'ethnographies concernant d'autres parties du monde.

Anne de Sales

Sundberg, Molly: *Training for Model Citizenship. An Ethnography of Civic Education and State-Making in Rwanda.* Uppsala: Uppsala University, 2014. 289 pp. ISBN 978-91-554-9054-6. (Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 54)

Molly Sundberg's doctoral dissertation is an important contribution to our understanding of state-society relations in post-genocide Rwanda. Her ethnography of the authoritarian state in Rwanda since the 1994 genocide provides important empirical insight into how the government is crafting model citizens. Being a "good" or "model" citizen is central to the government's post-genocide policy of promoting a unified national identity rooted in the ideal of Rwandan-ness. The government considers holding ethnic identity – of being Tutsi, Hutu or Twa – a product of colonial rule that needs to be shed in order for Rwandans to meet their full potential as citizens. In peeling back the layers of state control in crafting a model nonethnic citizen, Sundberg's research sheds much needed light on how citizenship and belonging are being crafted since the 1994 genocide. To analyze how individual Rwandans become model citizens, Sundberg focuses her efforts on Kigali, the capital city. In doing so, her research highlights processes of inclusion and exclusion in Rwanda at its economic centre. As Sundberg correctly notes, much of the critical scholarship on Rwanda focuses on rural areas (43), making her focus on urban Rwanda most welcome.

In highlighting how Rwandans understand the economic and social opportunities that Kigali provides, Sundberg's dissertation illustrates how Rwandans are able to negotiate their access the spoils of the country's spectacular economic growth. As she notes, those who are able to benefit are those who adopt the posture of the model citizen. As such, Sundberg provides important and novel insights into a key mechanism of state authority and power in the post-genocide period – the Itorero citizenship education camps. Itorero is a militarized citizenship program that not only makes for good citizens, it also shapes individual relationships to state policies and those state actors charged with implementing them. As such, Sundberg's study provides novel analysis about how the politics of citizenship and who belongs to the new Rwanda