

nediktiner ihr Material untereinander austauschten, darauf aufbauten, voneinander abschrieben oder auch immer wieder für die weitere Verbreitung durch Abschrift kopierten, wobei auch editorische Veränderungen erfolgten (18–21). Dies entsprach nicht nur ihrem eigenen Interesse an der Kultur der zu Bekehrenden, sondern auch der offiziellen Linie der Kirche, die vor allem in der Kenntnis von Brauchtum und Aberglauben einen Anknüpfungspunkt für die Missionierung sah. Für ihre Quellenedition hat sich die Herausgeberin für Joachim Ammanns Manuskript „Sitten und Gebräuche der Wamwera“ von 1933 entschieden, das auf Ammanns eigenen Beobachtungen sowie seiner Kenntnis von Küsters’ Monografie beruht. Ihre Überlegungen zur Autorschaft (18–21) sind überaus spannend zu lesen und geben Einblick in die Forschungsarbeit der Benediktiner, die einerseits im Rahmen der Ordensbruderschaft kollektive Züge trug, andererseits aber auch persönliche Ziele verfolgte. Dies zeigt sich auch in den Lebensläufen von Ammann OSB und Küsters OSB (22–26).

Auf die einleitenden Texte folgt die Quellenedition von Ammanns Manuskripten „Sitten und Gebräuche der Wamwera“ (27–121) und „Die Pubertätsweihe *Unyago*“ (123–161). Die Herausgeberin hat die enthaltenen ethnografischen Informationen mit Hilfe einheimischer Informanten in vielen Forschungsaufenthalten zwischen 1992 und 2007 überprüft und ergänzt Ammanns Angaben durch klar gekennzeichnete Kommentare, zumeist in Fußnoten. Ammanns Interesse galt in erster Linie den Glaubensvorstellungen der Mwera, ihrem Schöpfergott und ihrer Ahnenverehrung, Schutzmagie und Schadenszauber, Orakel und Ordal sowie dem Lebenszyklus des Individuums. Insgesamt beschreibt Ammann die Abläufe sehr genau, versucht sich aber wenig in der ethnologischen Deutung der beobachteten Phänomene. Das Manuskript zu den Reifefritten *Unyago* (1934) ist besonders detailliert und daher ein sehr wertvolles Dokument für jede weitere Erforschung dieser komplexen und für die Matrilinearität der Mwera zentralen Institution.

Die Herausgeberin hat den Schriften Ammanns Auszüge aus Küsters Entwurf zur Monografie „Die Wamwera“ (1931) angefügt, welche Aspekte behandeln, die in Ammanns Texten fehlen: Rechtsverhältnisse, Kriegsführung, Zeitrechnung sowie insbesondere Informationen zur materiellen Kultur, zu Musik, Tanz und Kinderspielen (165–191). Auch von Küsters angelegte Karteikarten zu Objekten im Magazin des Völkerkundemuseums München werden zitiert. Als Kustos der Afrika-Abteilung erwarb Küsters fast zweihundert Objekte der materiellen Kultur der Mwera, denen er 1928/29 eine Sonderausstellung im Münchner Museum widmete. Teilweise korrespondieren die Beschreibungen mit den Fotografien, die dem Band beigegeben sind und ihn besonders wertvoll für die Mwera-Forschung machen. Die Objekte wurden vom Fotografen des Museums 1928 aufgenommen. Direkt vor Ort bei den Mwera arbeitete Küsters mit dem Missionar Nikolaus von Holzen OSB zusammen, der entsprechend seiner Wünsche die Menschen bei ihren Tätigkeiten fotografierte. Ein Großteil dieser Fotos ist dem Band beigegeben (273–326). Aus den Feldaufnahmen spricht eine

Nähe zwischen dem Fotografen und den Fotografierten, und sie bestechen darüber hinaus durch ihre hervorragende Qualität und Ästhetik.

Ergänzt wird die Edition durch ein von der Herausgeberin zusammengestelltes Glossar Kimwera-Kiswahili-Deutsch (230–247) zu den in den Quellen enthaltenen Begriffen, sowie einen Index und eine umfangreiche Liste weiterführender Literatur. Der Herausgeberin gebührt große Anerkennung für ihre sorgfältige Edition der Texte, ihre ergänzenden, teilweise mühsamen Recherchen und die Form der Präsentation. Es ist zu hoffen, dass das Werk ins Englische und Kiswahili übersetzt werden wird, um auch von den Mwera selbst rezipiert zu werden. Vorerst macht je eine Zusammenfassung in Englisch und in Kiswahili dieses bemerkenswerte Buch für ein internationales, insbesondere auch tansanisches Publikum zugänglich.

Uta Reuster-Jahn

Kneitz, Peter (éd.) : *Fihavanana. La vision d'une société paisible à Madagascar. Perspectives anthropologiques, historiques et socio-économiques*. Halle : Universitätsverlag Halle-Wittenberg, 2014. 326 pp. ISBN 978-3-86977-092-5. (Schriften des Zentrums für Interdisziplinäre Regionalstudien, 4)

L’insaisissable concept de *fihavanana* (relation de parenté) est invoqué à Madagascar depuis l’indépendance dans tous les discours politiques et médiatiques comme une norme à respecter ou un idéal à atteindre. Françoise Raison-Jourde rappelle dans l’avant-propos l’histoire récente de ce mot, à l’occurrence longtemps limitée aux proverbes et aux invocations rituelles, devenue une “catégorie idéologique” omniprésente. Pour tenter de mieux le cerner, l’équipe réunie par Peter Kneitz croise les terrains ethnographiques et les méthodologies disciplinaires – anthropologie, histoire, économie. Kneitz présente le *fihavanana* comme une norme qui fait du consensus une valeur de premier plan et reprend la traduction qu’en a donnée Paul Ottino : un “ethos malgache du bon vouloir”, qui permet notamment aux corésidents “d’agir comme agissent des parents” et assure une “moralité des relations” qui autrement demeureraient “anomiques”. Élargie au cours du XXe siècle à la faveur de la résistance à la colonisation puis de l’indépendance, la notion voit ses “niveaux d’emprise supposée” (Raison-Jourde) atteindre la solidarité nationale, et participe enfin à l’herméneutique chrétienne de la “réconciliation”.

Les travaux d’anthropologie que Kneitz passe en revue ont, les uns, idéalisé cette norme, les autres, déconstruit la soi-disant harmonie sociale qu’elle refléterait : les plus critiques dénoncent les manipulations qu’elle permet entre les parents, dans une société structurellement violente. Mais Kneitz développe une autre thèse : alors que les sociétés malgaches précoloniales étaient constamment en guerre, le développement récent du “*fihavanana national*” aurait fait de Madagascar une “société paisible”. Cette formule émane d’une nouvelle approche (dont les fondements théoriques ne sont pas précisés) qui recense les sociétés où sont valorisés les comportements consensuels et solidaires qui parviennent à limiter la violence.

Les trois crises politiques majeures de 1972, 1991 et 2009, au cours desquelles la violence ouverte de l'État (tirs sur la foule) a entraîné l'arrêt des affrontements et la destitution des présidents impliqués, illustreraient cette hypothèse. Kneitz convient cependant que "la paix du *fihavanana*" n'amène qu'un consensus de façade, prévient l'éclatement des conflits sans les résoudre, et n'atteint jamais une dimension universelle.

Si l'idée d'un "tournant historique d'une île belligueuse vers la paix" est discutable, et le concept de "société paisible" peu convaincant, les contributions, celle de Kneitz comprise, nous montrent en revanche quelques modes actuels d'existence de ce qu'on nomme *fihavanana*, entre discours, action rituelle, émotion collective et rhétorique politique.

Faranirina V. Rajaonah retrace les travaux de Paul Ramasindraibe sur les fondations du sentiment national que sont les notions de *tanindrazana* (terre ancestrale), de *fonolona* (assemblée villageoise en principe égalitaire, où se construit le consensus), et de *fihavanana* dont il est une sorte de théoricien. Pour lui, elle se traduit par la réciprocité sans égalité, l'essentiel résidant dans l'échange. Sans annuler les hiérarchies, celle de l'âge notamment, elle assure à chacun de pouvoir s'exprimer : il explique les manifestations étudiantes de 1972 comme des demandes de dialogue ignorées des leaders politiques qui ne respectaient plus eux-mêmes les principes du *fihavanana*. Il souligne que le consensus n'est pas la démocratie et ne s'obtient pas par les mêmes procédures.

Mareike Späth a observé l'occurrence du mot dans les discours publics et dans les témoignages d'étudiants pendant la fête nationale de 2010 à Antananarivo. A la question de "ce qui est essentiel pour un Malgache", les réponses recourent immédiatement aux concepts de coutumes et de rituels funéraires ancestraux et à celui d'entraide *fihavanana*, que l'argent ferait diminuer. Elle décrit les "actes de charité" organisés ce jour-là dans divers quartiers au nom du *fihavanana* national, qui laissent supposer une solidarité quotidienne bien limitée.

L'article de Gabriel Scheidecker rappelle la diversité des sociétés de l'île. Son ethnographie menée chez les Bara éleveurs de zébus du Sud porte sur les nombreux conflits autour du bétail qui alimentent l'actualité des média malgaches. L'économie pastorale se passe des systèmes d'entraide qui s'imposent aux riziculteurs. Forte dans le patrilineage, la solidarité est plus faible dans la parentèle *filongoa* (équivalent, dans le reste de l'île, du *fihavanana* des Hautes Terres et de l'Est), et les relations entre non parents oscillent entre évitement et affrontement. Les jeunes hommes rivalisent en constituant des troupeaux de zébus. Les conflits entre pères et fils et entre demi-frères agnatiques au sujet des héritages, ou entre beaux-frères de lignages différents, provoquent l'envie qui donne lieu à des vols de zébus organisés par des raids, hors parenté, avec la complicité de bandits. On fait appel aux gendarmes pour les conflits non résolus au niveau lignager ou pour nuire indirectement à des proches jaloux. Introduits dans la situation, ceux-ci font payer en zébus leurs interventions. Chaque belligérant les utilise contre son adversaire, et leur prédation contribue, comme

les vols, à niveler les trop grandes fortunes. Ainsi exercée, la violence de l'État s'apparente, en brutalité, à celle des voleurs. On est donc loin de l'idée d'un *fihavanana* national.

Peter Kneitz décrit une épidémie de possession touchant de jeunes filles dans un collège urbain de l'Ouest sakalava, interprétée par les uns comme sorcellerie amoureuse et par les autres comme revendication d'esprits de la nature dont l'école occuperait le terrain. L'implication progressive de plusieurs responsables dévoile les conflits opposant les groupes sociaux, religieux et politiques qu'ils représentent. Plusieurs rituels sont organisés, dont un sacrifice explicitement "pour rétablir le *fihavanana*", révélant la pluralité des procédures de régulation des conflits. Ce cas illustre aussi la violence cachée des rapports de pouvoir qu'exprime l'idiome de la sorcellerie. Si, comme le soulignait Kneitz dans l'introduction, Madagascar est à l'abri des conflits armés qui accablent l'Afrique, c'est peut-être dû à sa spécificité géographique plutôt que culturelle, et à d'autres égards, comme celui de la relation sorcellaire, elle peut sans doute lui être comparée.

Gabriel A. Rantoandro recentre le propos sur la manifestation la plus ancienne du *fihavanana*, le sacrifice de zébu. Commun à tout Madagascar, nommé *tsaboraha* dans l'Est betsimaloré, il est observé ici à l'occasion d'un partage d'héritage. Le concept d'*aina*, plénitude de la vie, y est aussi central que celui de *fihavanana*. Trois cercles d'acteurs s'impliquent successivement : parenté proche, diaspora familiale et villageois corésidents et le partage des tâches est aussi structurant que celui, plus souvent décrit, de la viande. L'espace rituel est proche des tombeaux ancestraux ou du terroir rizicole. Que vaudrait en effet tout cela sans ancêtres ou terroir communs ? Rantoandro doute de l'efficacité d'un sacrifice organisé à l'université de Tamatave, capitale régionale, pour apaiser les conflits entre étudiants venus de toute l'île. Pour lui, le rituel, où nulle référence au Dieu chrétien ne s'est introduite, fait preuve d'une remarquable permanence historique, et s'il s'adapte aux changements sociaux actuels, c'est en gardant sa capacité à renforcer les liens entre parents et alliés, en particulier quand une migration de plus en plus intense les éloigne.

Mariona Rosés définit le *fihavanana* comme une "coutume juridique", notion qu'elle emprunte à l'anthropologie du droit. Les cas de conflits qui lui ont été rapportés dans un village du Betsileo montrent les limites de l'emprise concrète de cette coutume juridique : si le conflit entre une mère et ses fils a nécessité d'une part une longue négociation sur les compensations matérielles, d'autre part un rituel pour restaurer la relation de parenté, celui opposant deux familles autour d'un terrain possédé par l'une et occupé par l'autre n'a requis, dans sa difficile résolution, aucun rituel. Considérant ensuite le niveau national, elle constate que le mot figure en bonne place dans la constitution de 1992 ; dans les révisions de 1998 et 2007, il est indexé aux "diversités culturelles malgaches" que le *fihavanana* est censé unir. Dans la constitution de 2010, il entre dans la composition du *fanahy malagasy* (l'âme malgache, ce qui fait des Malgaches ce

qu'ils sont). A cette époque, une nouvelle instance nationale, le "Conseil des sages", qui prit ensuite le nom de "Cercle de préservation du *fihavanana*", avait proposé de promouvoir l'amnistie politique comme mode de restauration des relations, sans succès. En tant que catégorie idéologique, le *fihavanana* reste assez indéfini pour être utilisable à loisir à des fins politiques.

Les travaux de Frédéric Sandron et de Frédéric Gannon, fondés sur le principe de l'enchâssement social de l'économie, s'intéressent aux pratiques concrètes d'échange dans les communautés rurales des Hautes Terres. Le *fihavanana* est identifié dans l'entraide pour le travail agricole au sein de groupes de parenté et d'interconnaissance, et comme mécanisme régulateur de redistribution. Il peut difficilement subsister, estime Sandron, hors de cette échelle du groupe de production. Parfois contreproductif, il permet de grandes disparités de prestige et de pouvoir, et freine l'innovation agricole qui appelle des initiatives individuelles menaçant l'équilibre collectif. Malgré l'introduction du salariat, les nouveaux rapports d'association, la création de clientèles, il reste toujours en milieu rural le dernier et précieux rempart contre le risque. Dans l'article suivant, Gannon souligne qu'il restreint la prise de risque individuelle ou familiale plus souvent qu'il n'agit comme garantie, comme l'illustre la lente diffusion de la culture du riz en ligne sur les quarante dernières années. Les deux conceptions, positive et normative, du *fihavanana*, la première ancestrale et très locale, la deuxième élevée au niveau national et/ou chrétienne, ne sont donc pas en totale continuité pour ces auteurs. Du point de vue du "capital social", forme sous laquelle Gannon a considéré le *fihavanana* pour étudier les réseaux et l'investissement social aux différentes échelles de son emprise supposée, son élargissement au niveau du bien commun, comme patrimoine national, ne représente rien de plus qu'une possibilité théorique.

Les ethnographies et les analyses apportent donc tout à la fois confirmations et démentis aux orientations introduites par Kneitz. Trois idées dominent : les normes de solidarité du *fihavanana* émanent de sociétés rizicoles plutôt que pastorales, le concept s'est répandu dans toute l'île pour désigner les procédures de conciliation et de consensus, le passage à un *fihavanana* national, et/ou chrétien représente un saut cognitif. Le travail de production du *fihavanana* comme réconciliation chrétienne dans la vie politique nationale est illustré par la contribution finale d'un théologien malgache. L'ensemble de l'ouvrage rend compte de l'historicité de la notion qui, en tant que norme, est adaptée à différents contextes, et montre à quel point subsiste la difficulté de son appréhension concrète. Le débat n'est pas clos et l'observation de la vie sociale et politique malgache continuera de l'alimenter.

Il est fort dommage que, faute d'un travail d'édition, ce livre présente un certain nombre de fautes d'orthographe et de frappe, en français et en anglais, et que deux textes traduits de l'allemand soient présentés en un français souvent maladroit qui nuit à la clarté des idées exposées.

Sophie Blanchy

Kummels, Ingrid (coord.): Espacios mediáticos. Cultura y representación en México. Berlin: edition tranzíva; Verlag Walter Frey, 2012. 410 pp., fotos. ISBN 978-3-938944-62-2. Precio: € 36.00

In this interdisciplinary and richly illustrated collection of essays, scholars from a variety of disciplines interrogate the relationship between the global and the local, in this case by exploring the impact of media/mediation and on the production of space. Starting from the premise that global structures do not determine the local, but are themselves "anchored in specific territories and expressed locally" (12), the authors deal with the ways that different actors, rooted in specific geographies, appropriate and manipulate technologies and symbols that circulate globally. Thirteen essays (two in English, the rest in Spanish) are divided into four sections: "Movimientos y temporalidades de los espacios mediáticos en los siglos XX y XXI"; "Representaciones mediáticas de la nación y de la transnación"; "Espacios locales, sus actores y medios de comunicación"; and "Nuevas colaboraciones y circulaciones."

Several of the essays are connected by a focus on the discourse of *indigenismo*, inside or outside of Mexico, expressed and circulated through a variety of visual media. For example, Deborah Poole and Cristina Kahlo each analyze ethnic cross-dressing by elite mestizas in early-20th-century photography (Frida Kahlo in the latter case, anonymous upper-class Oaxacans in the former) as a technology of nationalist self-representation. In a fascinating and complex piece, Paula López Caballero weaves together the history of visual representation, linguistic ideologies, and identity politics in Milpa Alta, a village (*delegación*) of Mexico City that stood in the early- and mid-20th century as a repository of "Aztec" culture, and that continues to figure as a site of contestation over indigenous identity at the local level.

While the first section of the book concentrates on the circulation of indigenist imagery in Mexican nationalist self-imaginings, the second section treats the circulation of international circulation of indigenist (and more generally Mexican) tropes and the indigenization of cosmopolitan tropes in Mexico. To that end, Deborah Dorotinsky Alperstein looks at the ways that early-20th-century theories of education were articulated through the visual representation of rural children, women, and school architecture in illustrated magazines. Maria Gaida and Bernd Hausberger focus, instead, on the appropriation of Mexican images and imagery outside of Mexico. Hausberger analyzes films about the Mexican Revolution (both Mexican and foreign made) to argue that their central message had less to do with the Revolution than with the reinscription of the hetero-monogamous patriarchal family for a non-Mexican audience. Gaida, the director of the department of Mesoamerican collections at the Ethnologisches Museum of Berlin, instead looks at the 1960 purchase by that institution of a Classical Mayan stucco head that turned out to be a forgery. She interprets her predecessors' failure to distinguish the forgery in light of the postwar German project of national vindication, reading their eagerness to acquire the object a symptom of their desire