

Identity. Immigrants, Minorities, and the Struggle for Ethnicity in Brazil. Durham 1999), Tsuda (Strangers in the Ethnic Homeland. New York 2001), Linger (No One Home. Brazilian Selves Remade in Japan. Stanford 2002), Roth (Brokered Homeland. Japanese Brazilian Migrants in Japan. Ithaca 2002), and Sugino (Nikkei Brazilians at a Brazilian School in Japan. Factors Affecting Language Decisions and Education. Tokyo 2008). However, Suzuki's book focuses on Nikkei Bolivians, a group that has received significantly less attention. Furthermore, Suzuki spent time in both Bolivia and Japan (in the early 2000s) doing detailed ethnographic research in both venues.

Even at first glance, Suzuki shows us that the differences between the Brazilian and Bolivian Nikkei populations are significant. Unlike in Brazil, where the majority of *Nikkei* are descendants of mainland Japanese, in Bolivia the majority of Nikkei are descendants of Okinawans. Okinawa has had an extremely complicated social and political history. The island chain has maintained a unique cultural and linguistic heritage in spite of its becoming a Japanese province in 1879, after being a relatively independent kingdom for centuries. World War II, and the American invasion and postwar occupation until 1972, also contributed to its special character. And both Okinawans and mainland Japanese are quite aware of the distinctions between each other, and there can often be much overt discrimination against Okinawans. Even Okinawan descendants might experience acts of prejudice as American Gary Okihiro (Being Okinawan. In: N. Adachi [ed.], Japanese Diaporas. Unsung Pasts, Conflicting Presents, and Uncertain Futures. London 2006) described during his trip to Japan.

Suzuki opens his book by giving us some of this historical background, and explains how Okinawa and Bolivia came in contact, especially after World War II. He then looks at the contemporary social conditions of Okinawans in Bolivia in the following chapter. During the American occupation, large numbers of Okinawans migrated to Bolivia for economic reasons. But a poor economic climate in Latin America in the 1980s and a need for reliable manual labor in Japan during its "Economic Bubble" caused many Japanese Bolivians and their children to go to Japan for work. Bolivian Okinawans faced significant problems when they went to Japan as *dekasegi* workers. Suzuki interviewed many of these Okinawan Bolivians who were working in Yokohama on the mainland. He found they faced multiple ethnic and racial conflicts in many permutations, with: Japanese in Japan, *dekasegi* workers of mainland Japanese descent, *dekasegi* workers from other Latin American countries, and non-Japanese overseas workers. These various dynamics are described in chapter 3.

In the following chapter Suzuki moves back to Bolivia and examines another element of racialization: the ethnic cultural values which are passed on to those of Japanese heritage through local private schools such as those in Colonia Okinawa in Santa Cruz (Suzuki's main field site in Bolivia). The majority of the Japanese Bolivian children there attend these schools. Parents pay extra for high quality teachers and equipment, but more impor-

tantly, children learn to be "'good' Nikkei ... and Okinawan ... subjects" (113).

Following the approaches of Cornell and Hartmann (Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World. Thousand Oaks 1998) and Miles (Racism. London 1989), Suzuki defines racialization as a process rather than a category. It is a dynamic process which shapes and reshapes categories with respect to (1) assumed biological characteristics of a particular group, (2) inherent psychological, behavioral, and/or moral characteristics of members of the particular group, and (3) individuals' relationships with the powers of state and capital. Suzuki also carefully points out that racialization deals with not only experiences of social hardship and discrimination, but is also a rhetorical tool used in education. And economic powers and state authorities can contribute to how individual members of a group see themselves. These issues are elaborated upon in chapter 5, where Suzuki also discusses marriage preferences to show how these complicated multiple ethnic and racial identifiers are reflected in legal practice.

The first studies of *dekasegi* workers in Japan seemed to suggest that the strength of Latin American Nikkei society was weakening as people travel back and forth between two nations. And many of the younger generations have been growing up without experiencing much traditional Japanese language or cultural activity in their communities. However, Suzuki shows us that instead of abandoning a Nikkei identity, Nikkei people are dynamically processing their identities under the different environments.

This book deserves to have a wide audience. Suzuki conducted most of his research as a PhD student in the Department of Anthropology at the University of Minnesota. Usually recent PhD students have had recent fieldwork experience to inform the doctrines they have been exposed to at home from their more-established teachers, and this often leads to a robust and contested interplay between ethnography and theory as the new scholar examines the data she or he has gathered. This monograph is one such nice example. Although the introductory chapter contains a bit of jargon, the rest of the chapters present engaging ethnographic narratives. Also, while the focus of the book is on one specific ethnic group Okinawans and their descendants in Bolivia – "Embodying Belonging" addresses important broad issues about how ethnic minorities process their ethnic and racial identities in the face of globalizing hegemonic powers. Thus, this book would be an excellent resource for anyone interested in population diasporas, or for those in Asian studies, Asian American studies, American history, ethnic studies, anthropology, or sociology.

Nobuko Adachi

Toffin, Gérard : La fête-spectacle. Théâtre et rite au Népal. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2010. 198 pp. ISBN 978-2-7351-1313-2. Prix : € 23.00

Cette étude monographique, fruit de plus de trente années d'observations et de réflexions, est à l'image de son

objet, l'Indra Jâtrâ de Katmandou : riche, foisonnante, multidisciplinaire, rehaussée de descriptions vives et colorées, embrassant une multitude de dimensions en un seul regard et, serait-on tenté de dire, "provocante", en raison du renouvellement théorique qu'elle propose en anthropologie sur les rapports entre fête, spectacle, rite et théâtre.

La fête d'Indra est la célébration collective la plus importante de la ville de Katmandou. Elle se déroule chaque année sur une période de huit jours à la fin de la saison des pluies (août-septembre, selon le calendrier lunaire). A la fois procession religieuse en l'honneur de trois divinités importantes du panthéon hindou (Indra, Kumârî et Bhairava) et ensemble de représentations théâtrales, à la fois fête ethnique néwars et célébration officielle de la monarchie népalaise jusqu'à sa destitution en 2008, c'est "une fête totale" (17), très investie symboliquement, esthétiquement et émotionnellement, où un "courant emphatique" (5) circule entre tous les participants. Les frontières entre rite religieux et théâtre s'estompent, comme dans la plupart des grandes célébrations à connotation religieuse d'Asie.

L'approche méthodologique de l'auteur, particulièrement riche, fait émerger de nouvelles voies de compréhension de cette fête. Il incorpore, mais se démarque en même temps, des interprétations issues de perspectives purement symboliques (structuralistes ou religieuses), marxistes (refusant de voir dans cette fête la seule expression de rapports de domination) ou indianistes (le point de vue surplombant de la philologie savante ancienne écraserait la complexité ethnographique locale). Empruntant à Georges Bataille des réflexions sur la fête comme dilapidation violente de surplus d'énergie, il souhaite enrichir la lecture de cette célébration extrêmement complexe en intégrant deux dimensions qui la distinguent du rite (sans toutefois les survaloriser) : ses effets ludiques et sa composante esthétique. Sa démarche est donc à la fois de dégager la "logique rituelle" de la fête, en soulignant entre autres son rôle d'autoreprésentation et sa "fonction spectaculaire", où une série d'actes performatifs échappent au domaine du rite et donnent à la fête sa saveur et son attrait fascinant.

Le livre est divisé en dix chapitres courts et denses, précédés d'un prologue et d'une introduction (contextuelle et méthodologique), et suivis d'une conclusion et d'un épilogue. Le premier chapitre passe en revue les approches théoriques sur les rapports entre rite et théâtre, qui sont reprises en conclusion. Les quatre chapitres suivants sont consacrés à la dimension religieuse, tant rituelle que symbolique, de la fête. Le chapitre 2 fait le portrait du dieu Indra dans l'Inde ancienne, alors que le chapitre suivant présente l'acculturation de ces notions dans la vallée de Katmandou, en particulier la transformation des représentations de ce dieu dans la légende d'origine de l'Indra Jâtrâ : souverain majestueux dans l'Inde ancienne, il devient ici un faible, un voleur, prisonnier des hommes, et offert au peuple en victime expiatoire. Le chapitre 4 est consacré à la déesse Kumârî et au dieu terrible Bhairava, à leurs attributs mythiques et aux cultes dont ils font l'objet localement. C'est ici qu'est avancée la notion très intéressante d'"entrecroisement des regards" (82) entre divinités

et spectateurs. Le chapitre 5 évoque la fonction commémorative de la fête, qui est l'une des occasions les plus importantes où les vivants rendent hommage aux défunts, notamment lors des processions du premier jour. Le sacrifice du roi Indra y figure également, ce qui amène l'auteur à s'éloigner des théories du sacrifice dans le monde indien pour proposer (94) une lecture de la fonction royale comme fondamentalement ambiguë, exprimant à la fois le pouvoir majestueux et l'impuissance qui menace si le souverain ne fait pas les sacrifices aux dieux.

Le texte adopte un autre angle d'approche au chapitre 6, où il revient sur les rapports entre rite et théâtre. Ces festivités comportent un rappel, narratif et rituel, du mythe de l'origine du théâtre, tel qu'il est présenté dans des sources savantes indiennes, en particulier dans le "Nâtyashâstra". Quelle est dès lors la place, voire la fonction, du théâtre dans un rite pensé comme essentiellement religieux, et comment l'ethnographie actuelle au Népal entre-t-elle en dialogue avec les sources indiennes anciennes ? Le chapitre 7, particulièrement intéressant et novateur, nous fait entrer de plein pied dans la dimension esthétique de la cérémonie, et en particulier de "la force absolue [qui] émane de toutes ces images [divines]" (115). Qu'elles soient corps parés ou représentations graphiques ou tridimensionnelles, elles captent en effet des forces surnaturelles. L'auteur tente d'établir "une grammaire de l'image" (124), en convoquant entre autres les réflexions indianistes sur la notion de *darshan*.

Les trois derniers chapitres, enfin, offrent une lecture sociale et politique de la cérémonie. Le chapitre 8 dessine l'espace social de la fête, dont l'organisation, le financement et le parcours spatial révèlent tant les valeurs fondamentales et les effets d'ordre (la division en castes, les hiérarchies sociales, le rôle symbolique du roi) que les lignes de conflits et de désordre au sein de cette société. Le chapitre 9 révèle la dimension identitaire de la fête, à savoir un affrontement entre deux groupes ethniques et deux mémoires collectives. Quel étonnant paradoxe en effet que les Néwars tiennent à perpétuer une fête qui rappelle leur défaite face aux conquérants Shah en 1769, puisque l'invasion fut réalisée le jour même de l'Indra Jâtrâ ? C'est que la construction du temps est différente selon les points de vue : alors que les Néwars voient dans cette fête un retour à l'époque pré-Parbatyâ et une glorification de leur culture "autochtone", le pouvoir népalais a complaisamment continué de soutenir politiquement et financièrement la fête pour se concilier la population locale. Le dernier chapitre réfléchit sur le travail sur le temps opéré au sein de la fête, à la fois sur le retour à l'âge d'or des débuts opéré par tout rite qui énonce son mythe d'origine, et sur les ajustements que cette fête connaît depuis les soixante dernières années (transition démocratique, folklorisation et période post-monarchique).

La conclusion et l'épilogue reviennent, en miroir du premier chapitre, sur les rapports entre rite et théâtre à travers l'exemple de la fête. Ce qui distingue "la fonction spectaculaire" des mécanismes rituels est le fait qu'elle ne soit pas régie par l'impératif d'ordre dans son *modus operandi*, et qu'elle ne soit pas tournée vers l'efficacité. Les paramètres esthétiques et le registre émotif en sont