

West points out that the Mueda anti-sorcerers “gained ascendancy over chaos in their world by modeling order for all to hear – by orally conceiving *of*, and thus *conceiving*, a new world. Their *words* constituted the *enactment* of their ‘sorcery of construction.’ By declaring that they knew what sorcerers ‘were up to,’ these beneficent authorities disarmed them” (57). Word magic admittedly has a seductive, narcotic effect, but it ultimately does not solve social issues. Yet for West, such beliefs in the supernatural and its embodiment in words and ritual take on a reality that for me seems at odds with more realistic explanations. West’s argument is murky: “Sorcery’s reality lay neither in a mask that might be removed nor, somehow, behind a mask – neither ‘onstage’ nor ‘offstage’ – but rather was instantiated through its masking(s). In the moment of performative representation, the realities of the performance and the performed coexisted within one another” (54).

West’s cultural relativism may at first appear attractive, liberal, and tolerant, but it does not promote any useful analytical program for explaining how societies work or how one may cope effectively with social issues. West observes that among the Mueda “everyone contributed to sorcery discourse” (60), and, of course, that would be true to the extent that all Mueda share common beliefs and values, but all members of society do not think and act alike or contribute equally. Some even dissent openly or covertly. Some even subvert. Those who have worked with, lived with, or studied societies, where many people believe in sorcery, witchcraft, and magic, know that such beliefs provide quite varied explanations for misfortune and suffering and that manipulation of such beliefs and fears by some may serve as means for social control of others and also as sources of conflict and disagreement. Such beliefs are also harmful because they distract believers from any new and more realistic ways of dealing with illness, suffering, and the disruptions due to changing social conditions. Above all, beliefs that suffering is caused by supernatural powers lodged in fellow human beings create a social world that is caught in a web of circular and uncritical thinking and distrust often leading to persecution and violence. Extensive reading about the rise and fall in popular beliefs about witchcraft and sorcery in sixteenth- and seventeenth-century Europe and America would provide a useful antidote to West’s positive ways of thinking about such ideas and practices. In any case, such ideas about the supernatural are not truly comparable to social anthropological ethnography, whatever the flaws of anthropological thinking. Beliefs about the supernatural are not readily amenable to criticism, revision, and rejection in the ways that scientific thought (and even social scientific thinking) may be. Scientific thinking, however flawed, works better because of constant questioning and revision.

West’s book is representative of some contemporary anthropological writing that questions the validity of ethnography itself. West’s work appears to reflect a generosity and tolerance for multiple explanations of the world and experience, but it implicitly undermines the

values of social science when it questions the hegemony of a social scientific approach to explanation. It reflects a contemporary lack of moral and methodological nerve and lack of fixed purpose. It also embodies a current popular fondness for personal testimonial, a trend in which anthropologists seem to feel that their confession of their intimate personal feelings, suffering, and doubts contributes to a reader’s understanding of an ethnography. To be fair, West appears to be an appealing, pleasant, kindly, and thoughtful person intent on doing good and helping others. He especially wants his readers to like, understand, and respect the Mueda anti-sorcerer (whose photograph appears on the book’s cover) who taught him and treated him for his own supposed afflictions from sorcery. West does not want readers to think he underrates how Mueda think and act, even though at times what Mueda do does not seem likely to solve their problems. West’s highly personalized account cannot replace more sustained, critical, distanced, and extensive anthropological or sociological descriptions of events, ideas, and social organization. I finished this book knowing relatively little about Mueda culture and society and more than I wanted to know about the author. I learned nothing new about the key problems in understanding sorcery, witchcraft, and magic as socio-cultural phenomena or how the Mueda material fits into the broad and vast published literature on these issues. On the back cover of this volume two anthropologists provide rave comments about it, but I think this is a book more likely to confuse than help students. Finally, at the risk of sounding “nit-picking” I suggest that West learn the difference between the words “disinterested” and “uninterested.”

T. O. Beidelman

**Wolff, Larry, and Marco Cipolloni** (eds.): *The Anthropology of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 2007. 414 pp. ISBN 978-0-8047-5203-9. Price: \$ 29.95

Die Handbücher der akademischen Anthropologie lassen ihre Geschichte bezeichnenderweise mit dem 19. Jh. anfangen. Das von Larry Wolff und Marco Cipolloni herausgegebene Buch “The Anthropology of the Enlightenment” betont die Wichtigkeit der europäischen Aufklärung des 18. Jhs. für die (Kultur-)Anthropologie (Ethnologie) und sieht ihre Wurzeln im Zeitalter der Revolution (“Age of Revolution”). Die 16 Autoren vertreten eine nicht ganz selbstverständliche These, nämlich die “von der Anthropologie vor der Anthropologie” (J.-P. E. Belleau), sodass viele der späteren wichtigen anthropologischen Ideen in Bezug auf die Geschichte, Kultur und Gesellschaft schon in der Aufklärung – als einer Art von Protoanthropologie – zu finden sind. Für die Autoren ist es klar, dass die intellektuellen Prinzipien und Projekte der “Anthropologie” schon am Ende des 18. Jhs. umfassend artikuliert und erarbeitet wurden (L. Wolff). Ein Verdienst der frühen Anthropologen sehen sie auch darin, dass sie die Reisedokumente und Aufzeichnungen der Händler, Soldaten und Missionare gesammelt, revidiert, übersetzt und publiziert haben.

Die These, dass die aufklärerischen Texte im Bereich der Anthropologie schon ein wissenschaftlicher Versuch der Beschreibung, Klassifizierung und Erklärung von sozialen Praktiken, Sitten und Verhältnissen sind, ist nicht neu und wurde schon früher mehrmals in anderen Publikationen vertreten. So lesen wir z. B. bei W. Y. Adams (*The Philosophical Roots of Anthropology*. Stanford 1998): „Ich bin überzeugt, nach einer Lebenszeit des Studiums, dass sehr wenige anthropologische Ideen wirklich neu sind. Tatsächlich habe ich das Gefühl, dass praktisch alle großen Theorien in allen Sozialwissenschaften nur umbenannte, alte philosophische sind.“

Der Themenbereich des Buches ist ziemlich breit und bezieht sich auf wesentliche Ereignisse zuerst aus der Geschichte der „philosophischen“ Anthropologie, die später das Fundament der neuzeitlichen „wissenschaftlichen“ Anthropologie bildete. Die Aufklärung soll „als eine richtungsweisende intellektuelle Matrix für das Auftauchen der modernen anthropologischen Perspektive von menschlicher Gesellschaft“ (L. Wolff) gesehen werden, die eine „Verschiebung von Entdeckung zu Anthropologie“ (M. Cipolloni) ermöglichte. „Die Mehrheit der Beiträge in diesem Band untersucht die europäische Mentalität in Bezug auf diese Regionen, wie sie in den Interpretationen, Reisen und Schriften der frühen Anthropologen beschrieben wurden“ (M. Cipolloni). Dabei bezeichnet der Terminus Anthropologie hier nicht so sehr eine spezifische wissenschaftliche Disziplin, sondern generell das Nachdenken „über die verschiedenen Begriffe der menschlichen Natur“ (M. Kempe). Diese doppelte, philosophische und wissenschaftliche Bedeutung vom Terminus Anthropologie ist auch heute präsent, wenn er einerseits philosophische Überlegungen über die besondere Stellung des Menschen im Kosmos (M. Scheler), andererseits ethnologische Untersuchungen der (früheren) Kulturen kennzeichnet.

Die im Buch gesammelten 14 Beiträge einzelner Autoren, ziemlich beliebig in drei Teile gruppiert (*Philosophical History and Enlightened Anthropology; Ethnography and Enlightened Anthropology; Human Nature and Enlightened Anthropology*), skizzieren und erarbeiten die wichtigsten Gedanken der *personae dramatis* der Aufklärung wie die Thesen von der Einheit der menschlichen Natur, vom kulturellen Relativismus (cultural relativism), von der Überlegenheit der europäischen Kultur (Europe's cultural priority) und von einem stetigen kulturellen und ökonomischen Fortschritt der Menschheit (Fortschrittsglaube). Die Aufklärung kann beschrieben werden als ein Zeitalter, in dem man die kulturelle Perspektive entdeckte, andere Kulturen nach dem Standard der europäischen Zivilisation bewertete (L. Wolff) und in Entwicklungsstufen ordnete. Sehr früh stellte sich die Anthropologie die Frage nach der Möglichkeit eines objektiven Vergleichs der Kulturen vom Standpunkt der binären Unterscheidung „Ich/der Andere“ (Self/Other) her. Demgegenüber verweist das Buch auf eine enge Beziehung zwischen der Anthropologie und dem Kolonialismus, d. h. der imperialistischen Politik der damaligen Staaten, vor allem Frankreichs, Por-

tugals, Russlands und Spaniens, die ein reges ökonomisches und politisches Interesse an den Forschungsreisen und Forschungsberichten der Globetrotter, Beamten, Missionare und Philosophen zeigten. Auch diese These, dass die Anthropologie ein Produkt des Kolonialismus ist und lange Zeit „ein intellektueller Arm der kolonialen Mächte war“ (J.-P. E. Belleau), ist nicht gerade neu.

Die im ersten Teil gruppierten Aufsätze konzentrieren sich auf die Anthropologie als ein philosophisches Thema, besonders in den Schriften über die Philosophiegeschichte: auf die von E. Gibbon beschriebenen Barbaren der antiken Welt (J. G. A. Pocock), auf das Phänomen des Orientalismus und Okzidentalismus in den Schriften von Herder, Leibniz, Montesquieu, Quesnay, Volney und Voltaire (A. Pagden), auf die Texte von D. Diderot über Indien (S. Agnani), auf die „ethnographischen“ Ursprünge (Quellen) der Ökonomie von A. Smith (C. Marouby), auf W. Robertsons „History of America“ (N. Hargraves) und auf „Morgenland“ in Mythologie und Anthropologie im Kontext von J. G. Herders Indien (N. A. Germana).

Der zweite Teil visiert die „ethnographische Begegnung“ zwischen den Europäern und den angeblich primitiven Völkern an, die Gegenstand der ersten Observatoren wurden: die deutschen Erforscher (J. F. Blumenbach, J. R. Forster, G. Forster, Schlözer) des Pazifiks (J. Gascoigne), die nördliche Betrachtungsweise und Beschreibung (L. Holberg, E. Pontoppidan, Pooq, Qiperoq) Europas (M. Harbsmeier), die russischen Erforschungen (Bering, Billings, Delisle, Fischer, Georgi, Gmelin, Krasheninnikov, Müller, Pallas, Sarychev, Steller) des Orients (G. Cecere) und die gesellschaftlichen (ethnischen) Verhältnisse auf Santo Domingo/Haiti im 18. Jh. („Die Frage der Sexualität als ein Teil der proto-anthropologischen Episteme“ – J.-P. E. Belleau).

Der dritte Teil richtet sich auf die aufklärerische Konzeption der menschlichen Natur, wie sie anthropologisch in verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexten verstanden wurde: auf die kulturelle Bedeutung von Träumen und den Kampf der Jesuiten gegen die Träumerie (dream) und ihre gesellschaftlichen Folgen (M. B. Campbell), auf die Nachwirkung der anthropologischen Diskussionen über Pufendorfs Begriff des Naturrechtes (M. Kempe), auf den Begriff von „animal economy“ im Kontext des Aufstiegs der Psychiatrie aus der Anthropologie (P. Huneman) und auf den Einfluss der neuen Umgebung auf die Lebensart und das Verhalten der „verpflanzten“ Kolonisten (J. Lamb). Die Monographie schließt mit den Gedanken von M. Cipolloni über ihre Entstehungsgeschichte und leitenden Ideen „aus der Perspektive eines Spaniers“.

Die dargestellte Geschichte der anthropologischen Bemühungen im 18. Jh. zeigt, dass die Anthropologie vor allem von Philosophen (Literaten) gemacht wurde, die meistens selber keine Felderfahrung auf diesem Gebiet hatten und sich auf die Berichte anderer stützten. Sie ist eine Bestätigung der Macht der Einbildungskraft und des spekulativen (theoretisierenden) Denkens, wie auch der Möglichkeit, eine Kultur sozusagen von außen (oder gerade deswegen) einigermaßen objektiv

erklären und verstehen zu können. Obwohl die Neugier (die hier eine ausschlaggebende Antriebsfeder war) der frühen Anthropologen im 18. Jh. durch die Menge der anwachsenden Daten und Observationen, geliefert von den Reisenden und Wissenschaftlern auf der ganzen Welt, geradezu überwältigend war (M. Cipoloni), wurden damals Kriterien und Ideen gefunden, die es ermöglichten, das empirische Material einigermaßen zu ordnen und theoretisch zu bewältigen. Gerade die Verbindung von empirischen Untersuchungen mit einer philosophischen Theorie der menschlichen Gesellschaft ermutigte das Entstehen der heutigen Anthropologie (L. Wolff).

Schade, dass der Index nicht die Fußnoten und die Bibliographie umfasst. Man wünschte sich auch mehr detaillierte Angaben über die Daten (Geburt und Tod) der anvisierten Personen, was die Orientierung in den Epochen bedeutend erleichtert und allgemein zu einem besseren Verstehen des Gedankengangs und der Beweisführung beigetragen hätte.

Andrzej Bronk

**Wulf, Christoph:** Une anthropologie historique et culturelle. Rituels, mimésis sociale et performativité. Paris : Téraïdre, 2007. 190 pp. ISBN 978-2-912868-34-3. Prix : € 15.90

Qu'on ne s'y trompe pas ! Cet ouvrage n'est une anthropologie que sous l'angle philosophique et peu ethnologique, l'histoire s'y réduit à celle de l'enfant qui grandit et à l'élection d'un président américain pour finir, le culturel se loge dans des rituels chrétiens et dans les tribunaux germaniques. L'essentiel se cache dans le sous-titre et dans l'argumentation concernant les rituels profanes, religieux, politiques "qui orchestrent les rythmes de notre vie (familiale, personnelle, professionnelle) ... Les rituels – anciens et inventés – permettent de 'faire ensemble société', et ils se transmettent par *mimésis sociale*. La *performativité* est l'activité de re-création personnelle et culturelle des rituels dans une mise en scène corporelle et identitaire" (quatrième de couverture). Plus précisément, la performativité, c'est la réalisation par le passage de la parole ou du geste à une situation neuve, ferme, indélébile : "J'accepte Y. pour épouse". "Ceci est mon corps". Langue et mouvements du corps entrent ainsi dans l'accomplissement de l'acte rituel comme dans l'élaboration identitaire. Dommage que la plupart des théories de l'action fassent si souvent l'impasse sur la performativité corporelle (14), sauf celles sur l'agir sportif !

La théorie de chacune de ces notions est exposée dès l'introduction, sans références à des introducteurs de théorie, comme Gabriel Tarde ("Les lois de l'imitation") ou Marcel Jousse ("L'anthropologie du geste"), celui-ci distinguant mimique (expression spontanée des émotions) et mimisme (aptitude humaine à devenir rythmiquement chaque objet du réel, en le re-jouant par tous les gestes de son corps). Pour Wulf, la mimesis sociale (à référence aristotélicienne) est mise en scène, représentation d'actes d'autrui en prenant part

à leur action, à l'expérience des buts qu'ils poursuivent, au sens qu'ils donnent à ce qu'ils font dans un certain contexte et dans un désir à la fois de ressemblance et de différenciation. De cette ambivalence naissent la diversité sociale et la possibilité d'évolution des sociétés (9). René Girard est évoqué à propos du désir mimétique constitutif de l'apprentissage, forme d'incorporation des mondes du son, du toucher, de l'odorat et du goût.

Quant aux rituels de passage, d'investiture, d'intensification, de rébellion ou d'interaction collective, qui sont des mises en scène souvent cérémonielles, à caractère démonstratif ou ludique, ils "peuvent être exploités pour opprimer les individus, pour leur imposer de se rallier à une cause et pour dissimuler des rapports de domination sociale. On peut donc comprendre le scepticisme qu'appelle la notion de rituel dans les démocraties" (15).

Parmi les huit chapitres, le premier (tiers de l'ouvrage) vaut pour ses développements sur l'imitation, la reproduction, l'empreinte, la contamination par le modèle. Le processus mimétique y apparaît comme la condition indispensable à la compréhension du monde et de soi-même. L'autobiographie de Walter Benjamin sert alors à l'auteur, psychologue de l'enfant à l'Université libre de Berlin, de point d'ancre pour des développements sur l'appropriation du monde et la constitution du sujet, l'enfance vécue et l'enfance remémorée, les images et les écrits gardiens du souvenir. Et Lacan d'appuyer la psychogenèse par mimesis tout en identifiant les complexes du sevrage (réactivation du mal-être de la naissance), d'intrusion (d'un frère ou d'une sœur dans la famille) et d'Œdipe (au rôle central dans l'identité sexuelle construite mimétiquement).

J'avouerai m'être laissé séduire par un autre thème récurrent dans différents chapitres et relatif à la mimesis comme aux rites ; c'est celui du geste, dont je souhaiterais que l'auteur construise une anthropologie, même en s'inspirant de L' "Histoire des mœurs" de Poirier, de la "Psychologie du geste" de Feyereisen et De Lannoy ainsi que de la littérature des éthologues. En glanant quelques idées-fortes chez Wulf, on soupèsera les variables espace, temps, sexe, âge, profession, statut, classe sociale, institution. Les signes de distinction que les hiérarchies sociales établissent et renforcent, les variations du goût selon les catégories et les groupes sociaux, Pierre Bourdieu les a signalés avec précision dans "La distinction" (1979) tout comme Norbert Elias a présenté le "procès de civilisation" dans "La dynamique de l'Occident" (1939) puis dans "La société de cour" (1969). Molière s'était lui-même au XVII<sup>e</sup> siècle bien gaussé des gestes du bourgeois en quête de reconnaissance sociale, imitant le gentilhomme jusque dans le "menuet", dans les manières de parler, de manger, de se présenter. On doit à Michel Foucault, dans "Surveiller et punir", une fine analyse de la façon dont le pouvoir marque le corps de son empreinte et en contrôle les formes d'expression et de représentation. "Les 'gestes institutionnels' se sont mis en place au cours de longues périodes et ont pour fonction de donner une forme d'expression à la fois concrète et symbolique aux exi-