

LE CORPS ET LE LIEU

Nouveaux terrains



Sous la direction de
Simona Bealcovschi

Laboratoire d'anthropologie visuelle (LAV)

éditions@anthro

Université de Montréal. Département d'anthropologie

LE CORPS ET LE LIEU

Nouveaux terrains

LE CORPS ET LE LIEU

Nouveaux terrains

Sous la direction de
Simona Bealcovschi

Laboratoire d'anthropologie visuelle (LAV)
Département d'anthropologie
Université de Montréal
2018

© Université de Montréal. Département d'anthropologie, 2018
éditions@anthro
Montréal

ISBN 978-2-9800881-5-5



Illustration de couverture :
***L'ici et l'ailleurs* © Photo Georgia Campan, 2014**

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos / iii

Simona Bealcovschi

Le corps dans l'espace domestique à Samoa / 1

Silvia Paggi

**Les foules et leurs lieux d'attente au temps de la dictature
socialiste / 19**

Simona Bealcovschi

The one-man band: Imagining bodies and imaginary spaces / 35

Julian Whittam

The birth of the basketball court: Bodies in time and space /53

Craig Cook

**« C'est ta perception à toi » : la guerre des perceptions et le dessin
phénoménologique dans une ville minière au Québec / 91**

Rafael Simões Lasevitz

Somatising Rome Eternal: The bourgeois body politic / 103

Guy Lanoue

**Transformations du corps et du chronotope
dans la « possession » himalayenne / 125**

John Leavitt

**Image-mediated diffusion and body shift in the cult of St Eustace
in the western Caucasus / 141**

Kevin Tuite

**Disappearing dhatu: Corporeal relics and the presence of
absence in Sri Lankan Buddhism / 155**

Melanie Dean

**Voir l'ethnographie. La recherche de terrain et la pratique
photographique / 171**

Laurence Messier-Moreau

AVANT-PROPOS

Simona Bealcovschi
Laboratoire d'anthropologie visuelle
Université de Montréal

De multiples paradigmes approchent le rapport corps-lieu dans les sciences sociales¹. Protagoniste dans l'imaginaire humain, mais également lieu de luttes symboliques, le corps est le site où s'affrontent la majorité des conflits entre la complaisance politique et l'affirmation de l'identité individuelle, obéissant autant aux aspects relationnels que symboliques.

Le corps humain est vu dans ce volume comme étant institué par une double nature, à la fois matérielle et transcendante, s'engageant dans une multitude de rapports autant intérieurs qu'extérieurs, tant dans des lieux réels qu'imaginés. En même temps, le corps agit également sur le paysage par son gestuel, ses pratiques et sa présentation de soi porteuse des traces de son emplacement. Il est un trope de l'imaginaire social, une intersection entre la nature et la culture et un siège pour l'ancrage identitaire individuel et communautaire. Le lieu, pour sa part, institue dans le volume de nombreuses perspectives géopoétiques qui soulignent cette relation symbiotique existante entre le corps et la spatialité².

Note de l'éditrice : L'idée de réaliser ce volume a émergé après le colloque « Le corps et le lieu », organisé en 2016 à Montréal, par le Laboratoire d'anthropologie visuelle qui mène des projets documentant des rapports qui se nouent entre le sujet humain, son imaginaire et la spatialité.

¹ Par exemple. Mauss, « Les techniques du corps », 1934; M. Douglas, *Purity and Danger*, 1966; Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, 2002; David le Breton, *Corps et sociétés, Anthropologie du corps et modernité*, 1985, 2008; Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, 1977; M. Godelier et M. Panoff, « Le corps et le lieu », 1988; Marc Augé, *Non-Lieux*, 1992; E. Goffman, "Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings", 1963; E.T. Hall, *La dimension cachée*, 2014; S. Feld and K. Basso, *Senses of Place*, 2006; S. Low and D. Lawrence-Zuñiga, *The Anthropology of Space and Place*, 2003; F. Héritier et M. Xanthakou, *Corps et Affects*, 2004.

² Dans la tradition de la pensée occidentale, l'espace a été perçu généralement comme une structure physique extérieure, a priori en dehors des êtres. Dans cette vision, l'espace ne serait jamais conçu comme un lieu lui-même. Dans la tradition anthropologique l'espace est approché comme territoire ou

Les auteurs de ce volume situent leurs enquêtes dans des centres urbains, dans la campagne ou dans des lieux de culte. Ces derniers endroits qui fusionnent dans un même lieu les dimensions du profane et du sacré ont des frontières spatiales à la fois visibles et invisibles car les projections de l'imaginaire humain (mythologies, croyances, visions, associations, glissements sémiotiques) coexistent et renforcent même dans certains cas les perceptions du réel.

L'image photographique du lieu avec sa « surabondance de significations » (Pinney 1992) est présentée dans le volume par les photographies que L. Messier-Moreau avait exposées au colloque *Le corps et le lieu* organisé à l'Université de Montréal par le Laboratoire d'anthropologie visuelle, les 7 et 8 avril 2016.

Dans la série « Siel » réalisée après le séisme de 2010 à Port-au-Prince, Haïti, les images captent l'espace ravagé d'une cathédrale devenue tombeau pour les fidèles venus assister à la messe le jour du tremblement de terre. Des espaces déserts et abandonnés reviennent dans les images de la ville fantôme de Détroit dans la série « Après » censée porter une réflexion sur l'exploration spatiale et l'esthétique du déclin. D'autres perceptions du déclin marquent la ville minière de Malartic au Québec où un nouveau projet minier se présente avec la promesse de transformer la situation socio-économique de cette petite localité (Lasevitz). L'article centre la production des perceptions des résidents dans une quotidienneté marquée par des épisodes de dynamitage et l'appréhension normalisée de l'espace ébranlé.

Dans l'Himalaya, le corps sera perçu à travers son lien à un cadre spatio-temporel, le « chronotope » et la fusion de la triade corps-espace-temps (Leavitt). L'être humain peut alors construire un espace avec sa propre corporalité où un dieu peut venir s'y installer. Cette possession du corps qui enrichit l'humain devient une cohabitation. L'assimilation d'une autre entité dans le corps se présente comme naturelle parce qu'elle s'articule avec la compréhension du concept hindou d'individu vu comme personne composée de plusieurs parties dont certaines peuvent le quitter pour s'incorporer à autrui. Les limites du corps, selon Leavitt, peuvent alors se fondre dans l'espace-temps dont ils font partie.

Le corps absent de Bouddha au Sri Lanka (Dean) est représenté par des simulacres ou par des fragments corporels qui deviennent en quelque sorte le corps-même du saint. Ces reliques transforment les

environnement cartographié, inventorié et théorisé à travers les rapports qu'il entretient avec la temporalité et les structures sociales qui l'investissent de multiples significations. Dans cette vision il devient place, espace relationnel et lieu où siègent les sociétés.

temples en points névralgiques qui permettent la création d'un espace imaginé du sacré. Dans ces espaces du sacré, les parties du corps dispersées partout sur le territoire sont censées former un seul corps et une seule matrice qui trace les parcours des pèlerins.

Dans l'article de Tuite, les représentations de Saint-Georges, le guerrier et de Saint-Eustache, le chasseur, sont incorporées dans le système des croyances de plusieurs communautés ethniques du Caucase, en même temps que les dynamiques historiques du premier millénaire émergent et mènent à un nouvel arrangement géopolitique qui réaligne les frontières de la région. Saint-Georges sera alors associé à des hommes qui quittent la communauté pour aller défendre les frontières, au même moment que Saint-Eustache sera adopté dans les communautés montagnardes.

Le corps est aussi perçu dans ce volume comme véhicule d'une idéologie (Bealcovschi, Cook), ou comme agent transformateur des usages sociaux (Lanoue, Whittam), ou encore comme marqueur de l'espace personnel, social ou public dans les approches proxémiques des usages de l'espace (Bealcovschi, Paggi) ou des représentations officielles de la normalisation et du biopouvoir (Cook, Lanoue, Bealcovschi).

Pour Cook, l'utilisation du basketball américain est une pratique qui discipline le corps et la discipline corporelle est un véhicule nécessaire pour la colonisation des Philippines tandis que Whittam voit la « discipline » corporelle du musicien, « l'homme-orchestre » nord-américain, comme une métaphore pour la libération et l'autonomie du soi. Pour Paggi qui étudie les techniques du corps à Samoa, les relations proxémiques marquent l'espace et les gestes banals qui parsèment le quotidien comme s'asseoir, manger, parler, sont ritualisés pour transformer le lieu (le village) en structure culturelle. Pour Bealcovschi, le corps et le lieu seront indissolublement liés aux pratiques de survie normalisées qui s'agencent dans la mini-communauté éphémère qui est la queue pour aliments à l'époque socialiste. Dans ces lieux d'attente quotidienne, le citoyen met en place toute une suite de stratégies incorporant en fait les traits des actes de résistance déguisée contre l'État totalitaire et ses biopolitiques (gestes, mimiques, regards, langage dissonant). Lanoue analyse comment la discipline corporelle pratiquée à Rome par les descendants de la vieille bourgeoisie au service des Papes avant l'unification du pays définit les mœurs et l'identité d'une Rome imaginaire qui se transforme en communauté alternative et surtout antiétatique pour plusieurs groupes italiens.

Les contributions que nous avons choisies de présenter dans ce volume nous invitent à revisiter certaines visions du corps et du lieu où se croisent plusieurs approches et taxonomies des sciences sociales. Explorant autant les pratiques sensorielles que l'impact de l'idéologie et de la religion dans la structuration des représentations, ces contributions rendent compte de multiples couches d'interprétation contemporaine, mais aussi d'une somme de concepts qui pourraient engager de nouvelles réflexions et dialogues sur le rôle du corps et du lieu dans la culture.

Remerciements

Ce volume n'aurait jamais pu voir le jour sans la disponibilité et la précieuse collaboration du professeur Yves Mosser à qui je tiens à exprimer toute ma gratitude. Je tiens également à remercier Agatha Campan et Guy Lanoue pour leur coopération et leur appui significatif à la préparation de ce livre.

Montréal, le 25 mai 2017

LE CORPS DANS L'ESPACE DOMESTIQUE À SAMOA

Silvia Paggi
Université de Nice Sophia Antipolis

La recherche d'anthropologie filmique à Samoa

En 2000, je me suis rendue à Samoa afin de documenter en images des aspects de la société, selon des thématiques envisagées par le projet franco-canadien ECHO (Encyclopédie Culturelle Hypermédia de l'Océanie). Ce projet de représentation virtuelle (objets de collections, documents d'archives, vidéos, photographies) modélise une méthode sur la base 'd'attracteurs sémantiques', une approche plus concrète par rapport aux grandes rubriques traditionnelles de l'anthropologie, censée mieux contourner les éventuels ethnocentrismes. Les 'attracteurs sémantiques' sont donc des entrées conçues de telle sorte qu'ils puissent attirer les multiples composantes culturelles de l'aire concernée dans un 'bassin d'attraction'.

[...] ECHO se fonde sur des termes chargés d'un sens vital pour les Océaniens et liés à leur quotidien. Ainsi, chacune des entrées - nœuds sur les cercles concentriques des graphes - comporte une grande richesse sémantique qui suscite des résonances vives chez les Océaniens et reflète leurs façons de sentir, de penser et de vivre.¹

¹ Document du Comité de Pilotage du projet ECHO, présidé par Pierre Maranda (Anthropologie, Université Laval, Québec) et composé par: Andrée Gendreau, (Direction du service des collections, Musée de la civilisation, Québec); Maurice Godelier (Anthropologie, ÉHÉSS, Musée du Quai Branly (Paris), CREDO (Centre de Recherche et de Documentation sur l'Océanie de Marseille); Pierre-L. Jordan (Anthropologie et Hypermédia, ÉHÉSS-CREDO, Marseille); Christine Jourdan (Ethnolinguistique, Concordia University, Montréal); Sylvie Poirier (Anthropologie, Université Laval, Québec); Serge Tcherkézoff (Anthropologie, ÉHÉSS-CREDO, Marseille); Éric Waddell (Géographie, University of Sydney, Australie).

En conjuguant les milieux universitaires et muséologiques, ceux de la pédagogie et de la création multimédia, la base des données de ce projet encyclopédique sur Internet serait constamment alimentée en ligne par une équipe internationale reliée.

La base de données du projet ECHO devait être notamment alimentée par des images d'objets de collections, mais la société samoane n'en produisant pas beaucoup. Serge Tcherkézoff, à l'époque directeur du CREDO et spécialiste de cette société, m'a demandé de l'accompagner sur le terrain en tant qu'anthropologue-cinéaste pour acquérir une documentation en images. Nous nous sommes d'abord rendus dans la communauté des Samoans émigrés en Nouvelle-Zélande, à Auckland, puis à Apia, capitale du Samoa indépendant située sur l'île d'Upolu.²

La maison étant l'un des 'attracteurs sémantiques' du projet ECHO. J'ai particulièrement filmé les comportements des Samoans dans l'espace domestique, notamment ceux qui sont liés aux repas – préparation et consommation. Ainsi, la signification socioculturelle par le corps dans l'espace domestique est devenue l'un des principaux sujets issus de cette recherche d'anthropologie filmique.

À Apia, plusieurs tournages ont été effectués dans une même maison de famille, mais j'ai eu aussi l'opportunité de filmer la cérémonie d'inauguration d'une de ces grandes maisons qui sont dédiées aux réunions des chefs de famille et de village. J'ai donc observé et filmé plusieurs fois les relations qui se déploient lors des activités liées au repas et les variantes qui apparaissent n'ont pas infirmé la structure de fond.

Après avoir brièvement abordé des aspects théoriques généraux permettant d'encadrer le sujet, ce texte se concentre ainsi sur deux événements filmés ayant fait l'objet d'un montage : un repas en famille et la cérémonie d'inauguration d'une grande maison. Dans cette partie, le lecteur trouvera en note des liens actifs sur Internet qui renvoient à des extraits de ces films, inclus dans un multimédia que j'ai réalisé en 2012 sur les techniques du corps.³

Les techniques du corps

L'ethnographie des techniques du corps fait beaucoup appel à l'observation, demandant une analyse et une description détaillées des

² Depuis 1962, l'archipel des "îles Samoa", bien que culturellement homogène, est divisé en deux: d'un côté un état indépendant, Samoa (ou Samoa occidentale) ; de l'autre les Samoa américaines, territoire non incorporé, sous contrôle des États-Unis.

³ Voir la bibliographie et la filmographie pour les références des publications et montages jusqu'à présent réalisés à ce sujet.

comportements, ce qui fait des enregistrements filmiques un outil difficilement remplaçable pour l'étude de ce sujet. Ainsi, l'observation réitérée et différée qui caractérise la méthode de l'anthropologie filmique peut jouer dans ce domaine un rôle de premier plan. Dans le film ethnographique, le corps est d'abord celui qui est filmé, tel qu'il apparaît sur les images enregistrées, mais il faut également prendre en compte la présence invisible à l'image de l'anthropologue-cinéaste impliqué dans la performance du tournage et dans la recherche⁴. « Entrer dans un film c'est plonger dans la réalité, y être à la fois présent et invisible, comme ce soir à quatre heures de l'après-midi quand je suivais [...] ». ⁵

Élève de Jean Rouch et de 'l'école de Nanterre',⁶ je filme, caméra à la main, en essayant d'être à la fois proche et discrète dans le contexte filmé. Sans m'étendre, d'une manière générale, sur la méthodologie de la recherche de terrain en anthropologie filmique et la complexité du statut attribué au chercheur et au cinéaste, je préciserai juste parfois les conditions de tournage liées à mon statut, oscillant entre hôte, étranger et cinéaste-anthropologue.

On sait qu'en ethnologie la thématique des techniques du corps a été introduite par Marcel Mauss, lors de sa célèbre communication de 1934⁷ : « J'entends par ce mot les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps ». ⁸ Mauss relie cette notion aux comportements techniques des hommes, en précisant la double fonction du corps :

Le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme.
Ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique, de l'homme, c'est son corps.⁹

Le rôle du corps est également envisagé par Mauss sous l'angle de son importance dans la transmission culturelle, car toute expression ou action corporelle est souvent apprise par observation et imitation.

⁴ Cf. Comolli, A. et France, C. de (Ed.) (2006), *Corps filmé, corps filmant*.

⁵ Rouch J., commentaire du film *Les tambours d'avant*. Tourou et Bitti.

⁶ A l'initiative de Jean Rouch, existe à l'université de Paris X-Nanterre, depuis 1976, une formation en cinéma ethnographique (master et doctorat). Jean Rouch, Claudine de France puis Annie Comolli, l'ont successivement dirigée.

⁷ Mauss, M., communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934 et publiée en 1935.

⁸ Mauss, M. (1995), p. 365.

⁹ Mauss, M. (1995), p. 372.

Edward T. Hall introduit le terme de ‘proxémique’, un concept intégré à la communication non-verbale du corps.¹⁰

Edward T. Hall forge le néologisme "proxémique", qui définit la situation de proximité des sujets dans l'espace les uns par rapport aux autres. C'est une partie de sa théorie des systèmes non-verbaux de communication. Dans sa préface à l'édition italienne de l'ouvrage de Hall, Umberto Eco définit la proximité comme "la première tentative organique d'une sémiologie de l'espace ; autrement dit, elle entend constituer pour l'espace ce que la linguistique constitue pour l'univers des signes verbaux".¹¹

Le savoir-faire humain s'exprime donc à travers le corps par des gestes et des postures, ainsi que par des relations proxémiques, culturellement marquées, dont la signification communique dans le contexte concerné. « On fait un geste non seulement pour agir, mais encore pour que les autres hommes et les esprits le voient et le comprennent ». ¹²

Geste et posture se distinguent par la dynamique de l'un face à la stabilité de l'autre. Cependant, ces deux aspects de l'activité corporelle sont en étroite relation, comme le souligne Claudine de France, notamment à l'attention de l'ethnologue-cinéaste.

Il existe diverses manières de concevoir gestes et postures. Deux d'entre elles concernent plus particulièrement l'ethnologue-cinéaste. La première consiste à considérer que la posture succède au geste lorsque le corps passe en partie, ou dans son ensemble, de l'état de mouvement à celui de repos. [...] La seconde manière d'envisager l'activité corporelle consiste à voir dans la posture ce tonus que conserve l'ensemble du corps en toutes circonstances, grâce à la rigidité relative du dispositif ostéo-musculaire.¹³

Il est désormais acquis que les techniques du corps, les relations proxémiques, voire aussi les esthétiques qui leur sont reliées, constituent des comportements significatifs sur le plan de la communication non-verbale, dont l'étude autorise l'accès aux valeurs

¹⁰ Vers la fin des années cinquante, Edward T. Hall développe la théorie des systèmes de communication non-verbaux. L'auteur de *Le langage silencieux* aborde la question de la 'communication interculturelle', en soulignant que les gens se parlent aussi sans employer des mots, par leur propre comportement. Pour les relations interculturelles, il est donc primordial de connaître non seulement la langue et la culture de l'autre mais aussi le langage non-verbal qui existe dans chaque pays (Paggi, S. (2012) A) 3.1. La communication non-verbale du corps).

¹¹ Paggi, S. (2012) 3.1. B) Le corps dans l'espace.

¹² Mauss, M. (1969), Tome 2, p. 122.

¹³ France, C. de (1989), p. 16.

profondes du groupe social concerné. L'observation de ces comportements, lors des activités quotidiennes prenant place dans l'espace domestique, nous introduit au cœur même de la société étudiée, permettant en outre de vérifier dans la vie de tous les jours pratiques rituelles et structures sociales connues au niveau de la macro-société.

L'espace domestique peut donc être envisagé comme lieu de représentation des structures identitaires que chaque groupe social exprime dans son comportement quotidien. C'est ce qui m'a semblé particulièrement visible à Samoa, une fois acquise la connaissance des aspects structurels de cette société. Cette lisibilité socioculturelle se manifeste dans l'espace domestique aussi bien dans la morphologie architecturale des maisons traditionnelles que dans les comportements et les relations proxémiques des gens qui les utilisent.

La terre, le village, la maison-souche, la hiérarchie et le cercle sacré

Un village est un ensemble (représenté comme circulaire) de maisons [...] (des sites qui sont la souche d'un " nom de matai ", plus exactement) et de terres alentour [...] qui sont en partie les terres de chaque maison-souche d'un nom et en partie de terres villageoises, exploitées en commun ou non encore attribuées.¹⁴

L'appartenance de chaque individu à une famille est donc en même temps liée à un territoire et réciproquement. Le « nom de matai » qui identifie cet ensemble socio-écologique est porté, personnifié, par les chefs de famille et/ou de village. Cette investiture peut concerner non seulement des hommes mais aussi des femmes, bien que plus rarement pour ces dernières.

Selon la loi coutumière encore suivie à Samoa, tout ce qui est lié à l'espace du village, y compris la terre elle-même, appartient à la communauté des familles élargies du village, et ne peut être privatisé, ni considéré comme un bien aliénable. Ce qui concerne la maison et ses occupants est ainsi soumis aux décisions du conseil des chefs du village, qui peut, si nécessaire, redistribuer différemment les biens.

La hiérarchie de la société samoane revêt des caractéristiques propres. Elle n'est donc pas à assimiler à d'autres formes de hiérarchie sociale à structure pyramidale, ni à un système de castes, ainsi qu'il me l'a été précisé par une femme *matai* en ajoutant : « À Samoa l'égalité réside dans le fait que les individus, à n'importe quel niveau de la

¹⁴ Tcherkézoff, S. (1997), p. 322.

sphère sociale, sont tous liés par des rapports de consanguinité aux *matai* ». ¹⁵

On parle d'*assignments alternantes* car le statut social de chacun est aussi relatif à chaque contexte : l'individu doit savoir se placer par rapport au statut des autres participants, dans un espace et une situation donnée.

Tout individu, dans toute circonstance sociale [...] agit [...] en référence à une "place" (*tuilage, novo*) qu'il se représente avoir par rapport aux autres personnes présentes dans cette circonstance. Or, on observe que la représentation de cette place réfère toujours à la place qu'occupe le "nom de matai" auquel cet individu est relié. ¹⁶

D'une manière générale, les Samoans qui ne sont pas sur le lieu (dans le village) de leur « nom de matai » se trouvent en position 'moins noble' Mais beaucoup d'autres facteurs entrent en jeu - comme l'âge ou le statut, par exemple - pour l'assignation d'une 'place' dans l'ensemble des présents, et par là même des tâches et comportements reliés.

Lors de toute réunion (familiale, villageoise ou autre) les Samoans forment un cercle, considéré comme sacré, où la proxémique des corps traduit et rend visibles les relations sociales. On peut observer ce comportement dans plusieurs occasions impliquant une certaine solennité, y compris au quotidien lors des prières qui précèdent le repas, on le verra.

Un exemple visuellement parlant est, dans toute la Polynésie occidentale, la manière dont les gens se réunissent dès qu'il s'agit d'un groupe socialement reconnu : un cercle - à Samoa, on parle de "cercle sacré" (*Alofi sa*). Cette figure est propre à manifester une même appartenance : chacun est assis le long de la circonférence et à la même distance par rapport au centre, lequel est le lieu du divin. ¹⁷

Mais cette disposition idéalement circulaire, équidistante donc d'un centre considéré comme sacré, ne structure pas seulement la proxémique des corps, car elle se reproduit également dans la forme des maisons et du village. Ainsi, la représentation idéale de l'espace du village reproduit cette structure circulaire, avec les maisons disposées autour d'une large aire vide : la place centrale du village.

¹⁵ Communication personnelle du professeur Aiono Dr. Fanaafi le Tagalaoa. Cette femme remarquable, décédée en 2014, était *matai* de la famille dont j'ai filmé la cérémonie d'inauguration de la "grande maison" .

¹⁶ Tcherkézoff, S. (1997), p. 323.

¹⁷ Tcherkézoff S. (1997), p. 310.

Du point de vue des relations de proximité, dont on connaît l'importance symbolique, on pourrait dire que, dans cette représentation idéalisée de l'espace d'habitation, les maisons sont au village ce que les individus sont à la maison.

La maison samoane

La maison samoane traditionnelle est ronde, éventuellement ovale, sans partition à l'intérieur, ouverte sans murs de délimitation. Elle présente donc un espace vide absolument homogène, égal par tous ses 'côtés', le plus souvent aussi dépourvu de mobilier. « La maison sous forme de 'cercle' social définit l'organisation des deux unités de la société, la famille *aga* et le village *nu* ». ¹⁸

Le toit des maisons est soutenu par des poteaux en bois, placés à des intervalles réguliers. Lors des réunions, c'est en s'appuyant à chaque poteau que les Samoans trouvent chacun leur 'place' dans l'organisation hiérarchisée, mais en même temps égalitaire, que la distribution proxémique en cercle à équidistance du centre exprime.

Cette image du cercle composé par les personnes qui bavardent ou discutent, dont le seul support matériel est le périmètre des poteaux – c'est cela une "maison" *fale* – résume à elle seule toute la partie de la culture samoane contemporaine où se jouent les relations d'appartenance à la communauté. ²⁰

Des stores interposés entre les poteaux peuvent être baissés, sur quelques côtés ou sur l'ensemble, mais la fonction de ces délimitations, temporaires et variables, semble être uniquement celle de se protéger des intempéries (la pluie, le vent, etc.). Les stores sont formés de nattes, dont les Samoans font grand usage et qu'ils fabriquent eux-mêmes. Les nattes sont notamment utilisées pour s'asseoir et pour dormir, à l'exception de nattes fines qui, soigneusement conservées, revêtent une valeur d'objets précieux, que l'on donne ou échange lors des cérémonies. Ainsi, le sol des maisons est recouvert de nattes plurifonctionnelles, et en se promenant dans l'île, le regard qui s'introduit facilement dans ces maisons sans murs découvre souvent des femmes en train de les fabriquer. Lorsque l'on s'approche des maisons samoanes ouvertes, on est facilement accueilli par les gens, qui vous adressent la parole. Or, s'ils s'abstiennent de le faire, c'est qu'ils ne veulent pas être dérangés. La parole et son absence sont utilisées dans ce cas comme un signal délimitant.

¹⁸ Tcherkézoff, S. (2003), p. 64.

²⁰ Tcherkézoff, S. (2003), p. 63.

Mais, pour un Samoan, la maison est un lieu *auquel il appartient* et non pas une chose qui lui appartient. [...] Le "chez-soi" des Samoans est une unité sociale. Il n'est jamais un lieu fermé aux regards des voisins. Au contraire, il est bon, disent les habitants, que tout le monde puisse voir ce qui se passe dans la maison de chacun. [...] Bref, quand on est chez soi, on est dans la communauté. À tout moment un groupe de chefs de famille ou des voisins peuvent entrer et, aussitôt, on réfléchira à la façon de se disposer dans l'espace de la maison, en fonction du statut des visiteurs, de manière à imiter sous cette forme réduite la répartition des statuts qui organise toute la vie sociale du village.²¹

Nonobstant son apparente homogénéité, l'espace domestique samoan recèle d'importantes distinctions que l'on peut appréhender lors que l'on commence à mieux connaître cette culture.

La base des maisons est légèrement surélevée par rapport au sol et l'on peut reconnaître un seuil matérialisé par quelques marches où l'on dépose les chaussures avant d'entrer dans la maison. La différence de niveau, le seuil et le déchaussement deviennent ainsi les médiateurs entre l'extérieur et l'intérieur. L'espace idéalement circulaire et vide présente toujours des orientations significatives, avec notamment une partie noble à l'avant de la maison, qui doit regarder vers le centre du village, ou sinon vers la route. Cette partition se prolonge à l'intérieur, avec une séparation virtuelle de l'espace en deux parties, dont celle qui donne vers l'arrière est considérée comme moins noble.

Devant la maison sont souvent situés des tombeaux de famille. Très respectés, ils semblent toutefois intégrés à la vie quotidienne puisque l'on observe parfois que des personnes de la famille s'y assoient tout naturellement. Derrière la maison commence l'espace des cultures qui se déploient souvent à proximité de la maison. Un espace intermédiaire entre l'arrière de la maison et les plantations se présente comme une aire de service, plus ou moins aménagée, où prennent place plusieurs activités domestiques, notamment la préparation et la cuisson des aliments, avec une cuisine qui reproduit souvent en plus petit la forme de la maison.

Des maisons plus grandes que les lieux d'habitation sont spécialement édifiées dans chaque village à l'usage des rencontres formelles, comme la réunion de chefs de famille ou de village. La hauteur élevée du toit de ces maisons est liée à la problématique du centre où le pilier qui s'élève jusqu'au sommet du toit conique représenterait une liaison entre le ciel et la terre, un *axis mundi*.

La représentation spatiale du haut et du bas, que les grandes maisons reproduisent dans la hauteur très élevée du toit, trouve une

²¹ Tcherkézoff, S. (2003), pp. 58-59.

correspondance dans celle du corps, où la tête est considérée comme la partie noble par rapport aux pieds. Ainsi, est-il interdit de pointer les pieds vers le centre de la maison, considéré, on l'a vu, sacré. Lorsque la fatigue de la posture assise - sur les nattes à même le sol, les jambes croisées - se fait sentir, les jambes sont soit repliées de côté, soit allongées mais recouvertes par une natte.

Un processus de modernisation – initié déjà sous influence des missionnaires et des colonisateurs européens - a investi les maisons samoanes. D'une part, certaines sont construites avec des murs, sur une base rectangulaire, et pourvues de pièces, d'autre part, même dans des maisons architecturalement traditionnelles, on peut aujourd'hui rencontrer des objets extérieurs à cette culture. Cependant, l'usage que les Samoans en font est souvent bien différent de celui pour lequel ces objets ont été conçus. Par exemple un lit, voire un grand lit à deux places, ne sera pas utilisé pour dormir, car les nattes à ras du sol lui sont encore largement préférées. Si des sièges ou des fauteuils sont présents, ils seront disposés le long du périmètre de l'espace central, afin que les personnes soient assises comme si elles s'appuyaient aux poteaux de la maison traditionnelle. Ainsi, malgré ces changements, la conception qui structure un grand espace commun et vide au centre de la maison samoane persiste dans les espaces domestiques modernisés.

Il faut enfin remarquer que dans la capitale, Apia, plusieurs établissements de fonction témoignent de cette dynamique entre tradition et modernisation car leur architecture intègre des traits marquants des grandes maisons samoanes, notamment la forme arrondie et la grande hauteur des toits. Il en est ainsi des bâtiments officiels du gouvernement, de l'office du tourisme ou encore des grands hôtels.

La prière en famille

Dans le village samoan, vers 18 heures, une grande coquille de conque sonne un signal de fin de journée, une sorte de couvre-feu durant lequel tout le monde doit rentrer à la maison. C'est le moment où les familles se réunissent et se recueillent en prière, avant le repas. Lors des prières quotidiennes, qui offrent souvent aussi l'occasion de débattre des problèmes familiaux, dans l'espace central de la maison se forme le 'cercle sacré', rendant visible la proxémique hiérarchisée. La prière est, dans la conception samoane, une action sociale. Qu'elle soit effectuée par un individu isolé ou en groupe, récitée ou silencieuse, la prière soutient l'agir, permet d'agir. La prière est, avant tout, une interaction sociale, car l'action de prier permet à autrui d'agir, pour

ainsi dire, sous la protection du *tapuai* ; ainsi Tcherkézoff parle de « relation de *tapuai* » entre les individus²².

Comme on le devine, c'est l'introduction du culte chrétien qui a en quelque sorte décontextualisé le *tapuai* pour donner au mot la signification ajoutée de "prière" au sens chrétien ; une prière qu'on peut désigner comme contemplative, parce qu'elle n'est pas liée organiquement à une action en train de se faire.²³

La prière, plusieurs fois répétée, rythme le quotidien de l'espace domestique. Avant le repas, la famille tout entière, à laquelle s'associe toute autre personne présente, se réunit pour prier. Comme en toute circonstance formalisée, chacun se place dans la partie de la maison qui convient au statut qui lui est attribué.

La prière alterne le récitatif et le chant, toujours conduite par une personne de rang élevé, dans le contexte donné. Les assistants marquent la récitation par des signes chuchotés d'approbation, comme *malo*, et s'associent aux chants. Des postures d'une grande concentration (souvent les yeux fermés) sont adoptées durant la prière, non seulement par celui qui conduit la séance mais aussi par les écoutants.²⁴

Beaucoup plus stricte que lors des repas, l'éducation exige des jeunes qu'ils se conforment au comportement des adultes lors des moments ritualisés. Si les plus jeunes enfants peuvent continuer à se déplacer malgré l'immobilité des personnes assises dans le cercle, les bruits et les jeux sont interdits. Durant la prière du soir qui a précédé l'un des repas que j'ai filmé, la mère d'une fillette, irritée par son comportement ludique, la frappe de son éventail. La petite se réfugie en pleurant dans les bras de la grand-mère qui l'accueille, tout en lui mettant une main sur la bouche pour la faire taire. La mère la reprend alors brusquement dans ses bras et la conduit au dehors. Une fois toutes deux revenues à la posture assise, la mère évente énergiquement sa fille comme pour signaler leur réconciliation. L'importance de cet épisode apparemment anodin, tient au fait que les pleurs sont traditionnellement considérés comme un acte très dangereux, qui ouvre l'accès à des forces considérées comme négatives, voire maléfiques, pour soi-même et pour toute l'assistance.

²² Cf. Tcherkézoff, S. (2003), p. 189.

²³ Tcherkézoff, S. (2003), p. 193.

²⁴ <http://unt.unice.fr/uoh/anthropologie/?video=SP-EDS-09&page=partieB/Chap1.3#2>

Un repas en famille

Occupation réglementée de l'espace, postures et gestuelles contrôlées se retrouvent au quotidien, non seulement lors de la prière commune dans la maison, mais aussi lors de la consommation des repas. On l'a vu, à Samoa le lieu de résidence est l'un de principaux critères pour déterminer le rang et, en conséquence, la répartition des tâches domestiques. Il convient de remarquer que, dans cette société, celles-ci ne sont pas du tout l'apanage exclusif des femmes. Ainsi, j'ai souvent observé et filmé des hommes faire la cuisine ou servir les repas. Cela dépend de la place qu'ils occupent dans l'assignation hiérarchisée par rapport à l'âge et au lieu où se déploient les activités.

La famille dans laquelle j'ai principalement filmé au quotidien était composée d'un couple marié avec ses trois enfants. La maison, de style moderne, à base rectangulaire fermée et pourvue de quatre pièces autour d'un espace central, est située dans le village de la femme.

Il faut considérer que les Samoans sont connus pour leur grande mobilité. Ainsi, à l'époque du tournage, dans la maison cohabitaient, en visite prolongée, la mère et une sœur du mari avec ses enfants, ainsi que la mère et une sœur de la femme, avec sa famille. Dans ce contexte, le sommet de la hiérarchie était occupé par les femmes les plus âgées ayant une relation de descendance parentale dans le village où se trouve la maison²⁵. Et ce, même si elles ne sont qu'en visite temporaire, car les Samoans ne perdent jamais la relation fondamentale qui les lie à la terre d'origine de leur famille. Seule la présence d'invités, de surplus étrangers et européens, a pu parfois produire une situation qui les plaçait également au premier rang.

Selon les règles hiérarchiques samoanes, il revenait donc au mari et à sa famille d'origine d'accomplir la plus grande partie des tâches domestiques. Leur position sociale se dénotait également par leur occupation des espaces internes de la maison. Le mari, sa mère et sa sœur allaient s'asseoir dans 'la moitié arrière' de la maison, le plus souvent devant la porte de la pièce qui leur avait été confiée dans cette même aire. Cette pièce voisinait d'ailleurs avec ce que l'on pourrait appeler 'le coin cuisine' situé à l'intérieur de la maison (la véritable cuisine se trouvant, comme toujours, à l'extérieur), où la nourriture est apprêtée dans les assiettes. La préparation du repas était donc essentiellement à la charge du mari et de sa famille d'origine qui travaillaient dans la cuisine à l'arrière de la maison. À eux revenait aussi d'apprêter les plats, ce qu'ils effectuaient dans le 'coin cuisine' à l'intérieur la maison, formant un petit cercle qui tournait le dos à la

²⁵ C'est-à-dire qui se trouvent dans le village de leur nom de « *matai* ».

partie noble, comme pour masquer leur activité²⁶. C'est également dans ce même emplacement qu'ils consommaient ensuite leurs repas.

Les convives se disposent - à même le sol, les jambes croisées - le long du périmètre de l'espace central de la maison. Selon le nombre des présents, des invités et de leurs relations, plusieurs groupes de mangeurs peuvent se constituer, parfois simultanément, parfois successivement. Deux tantes maternelles étaient venues au dîner, avec quelques-uns de leurs enfants et petits-enfants. La répartition des rôles était de ce fait plus marquée que d'habitude, sans pour autant se présenter comme tout à fait cérémonielle. Si les membres de la famille du mari avaient cuisiné et sa femme s'était jointe à eux au moment de préparer les assiettes, il revenait cette fois à des cousins, jeunes hommes et adolescents, de servir les plats. Différents groupes de convives se sont donc formés. L'un comprenait les étrangers et leurs proches, un autre les femmes âgées de la famille résidente ; ces deux groupes étaient assis dans la partie avant, 'noble' de la maison. Un autre groupe était formé par les membres de la famille du mari, de sa femme et des cousins qui servaient à table. Les enfants faisaient groupe à part, eux-aussi dans la partie 'arrière', jouant bruyamment entre eux en attendant leur tour de manger. Seuls les enfants en bas âge circulaient d'un groupe à l'autre, soit pour recevoir quelques bouchées, soit pour jouer avec les autres enfants.

En effet, l'ordre de consommation du repas est aussi un paramètre fondamental. Les personnes considérées comme les plus importantes sont servies et mangent en premier. Ce n'est qu'une fois qu'elles auront terminée - ce qui ne correspond pas à vider son assiette - que les autres pourront manger à leur tour. En dernier viendront les enfants, qui figurent toujours au bas de la hiérarchie, et qui consommeront ce que les adultes auront bien voulu leur laisser. Un statut particulier est réservé aux plus petits²⁷ qui s'assoient à côté d'un adulte et mangent les bouchées que celui-ci leur offre de temps à autre.

Toujours servie parmi les premiers à cause de mon statut d'invitée, j'ai ainsi moi-même appris - après les premières incertitudes participatives - à utiliser la formule de remerciement pour signaler que j'avais terminé de manger et que l'on pouvait donc débarrasser mon assiette de ses restes pour les donner à d'autres convives. Je désapprends ainsi en même temps à vider mon assiette, selon la formule de politesse de ma propre culture.

²⁶<http://unt.unice.fr/uoh/anthropologie/?video=SP-EDS-03&page=partieB/Chap1.3#2>

²⁷ Jusqu'à trois ou quatre ans les enfants jouissent d'un statut spécial où de nombreuses dérogations leur sont accordées concernant les règles sociales.

Dans les situations qui exigent plus d'étiquette, quelqu'un - souvent un enfant ou un adolescent - s'assoira en face de chaque commensal important et éventera son assiette tout le long du repas²⁸. Acte de politesse, le geste d'éventer a, semble-t-il, pour but d'éloigner les mouches, mais il m'a paru être particulièrement symbolique, et non pas seulement fonctionnel. Nous sommes en effet dans un pays très chaud, où l'éventail a donc une fonction rafraîchissante. Les femmes s'éventent souvent, ce qui leur donne, à mes yeux, une posture d'élégance. Éventer quelqu'un est aussi un geste d'attention particulière, encore plus marqué si le geste n'est pas fait en passant, tandis que l'on s'évente soi-même, mais est exclusivement dédié à l'autre.

Cérémonie d'inauguration d'une 'grande maison' samoane

L'inauguration d'une grande maison, dont j'avais eu la chance de pouvoir filmer la construction, m'a offert l'occasion d'observer et de filmer l'une de ces réunions formelles pour lesquelles ces grandes demeures sont édifiées.

L'événement se prépare longtemps à l'avance, car il faut avoir le temps nécessaire, afin de réunir les denrées et les cadeaux pour la cérémonie, mais aussi parce que les membres de la famille étendue qui doivent y participer arrivent souvent de très loin.

Le jour venu, les participants entrent en se déchaussant et vont saluer ceux qui ont déjà pris place, avant d'aller à leur tour s'asseoir, jambes croisées, le dos appuyé à l'un des poteaux de la maison, posture et positionnement identiques à ceux que prennent les *matai* lors d'un *fono*²⁹.

Les matai s'assoient à même le sol (en pierre, recouvert de corail puis de nattes), adossés à l'un des poteaux, les jambes repliées. Aucun poteau n'équivalait à un autre et la manière de se répartir le long du cercle des poteaux est une représentation instantanée de la hiérarchie des noms.³⁰

Si le contexte imposait que je demeure la plupart du temps assise dans le cercle des invités de haut rang, mon statut de cinéaste m'a parfois permis de circuler discrètement le long du périmètre extérieur de la circonférence, voire de sortir de temps en temps pour filmer ce qui se passait au-delà : chefs-orateurs déclamant à l'extérieur et

²⁸<http://unt.unice.fr/uoh/anthropologie/?video=SP-EDS-04&page=partieB/Chap1.3#2>

²⁹ Réunion formelle de chefs de famille du village.

³⁰ Tcherkézoff, S. (1997), p. 330.

diverses personnes s'affairant aux préparatifs, notamment culinaires, à l'arrière de la maison.

Ces réunions sont caractérisées par l'échange de paroles, de longues discussions ayant lieu pendant des heures dans l'espace de la maison. L'importance dans la société samoane du rôle tenu par les 'discours' des chefs et des chefs-orateurs lors des rencontres cérémonielles est particulièrement connue. Les discours revêtent plusieurs formes : lectures des textes sacrés, déclamations, mais aussi débats, car ces réunions sont souvent l'occasion de régler les différentes questions familiales.

Ne connaissant pas la langue samoane,³¹ ma compréhension des événements et mon tournage se sont limités au suivi sensible du procès. Ne pas maîtriser la langue des personnes filmées n'empêche pas l'accès à toute une richesse communicative que l'échange de paroles exprime au-delà du contenu spécifique véhiculé. Aussi, la dimension spatiale de la parole m'a particulièrement frappée. Plusieurs mètres séparent les personnes adossées aux piliers opposés sur la circonférence de la maison. Le vent soufflait ce jour-là et la maison est très proche de la route principale qui traverse l'île. De plus, le parler cérémoniel implique, si l'on excepte les déclamations du chef-orateur, un ton très modéré. Néanmoins, chacun semblait suivre le débat. J'en étais tellement étonnée que, pendant le repas, j'ai demandé à mon voisin s'il parvenait à tout entendre. Il me répondit poliment que c'était en effet parfois difficile. Pourtant, il m'avait paru parfaitement suivre les événements, ou du moins, en avait-il l'air.

Le respect de la parole d'autrui ne permet pas d'interrompre le flux du discours, aussi la rupture de cette convention apparaît-elle comme un signal très important. Une seule fois, au cours de la cérémonie, le *matai* - une femme dans ce cas³² - est intervenue interrompant la parole de l'un des participants : il s'agit là d'un comportement tout à fait exceptionnel, dénotant une dissension, ce qui ne fait que confirmer la règle.

Avant d'aller s'asseoir adossés à l'un des poteaux, les participants qui arrivent se déchaussent et vont saluer ceux déjà en place le long de la circonférence de la maison. Les salutations que j'ai pu observer consistent, pour la plupart, en une seule et franche étreinte de la main droite tendue ; plus rarement, les gens s'embrassent d'un seul baiser rapide. Ceux qui sont déjà assis ne se lèvent pas pour saluer les

³¹ Je savais néanmoins que me serait donnée à entendre la forme linguistique propre aux occasions formelles, dont la différence avec le parler ordinaire est très marquée.

³² Cf. supra, note 15.

nouveaux arrivants.³³ Un premier échange de dons de plants de *kava* a lieu bien avant que tous les poteaux soient occupés. Un homme est chargé de porter le don du donateur vers le destinataire, traversant ainsi la partie centrale. Les dons sont toujours accompagnés d'une déclamation cérémonielle.

Ensuite, un groupe de jeunes femmes et d'enfants entrent par la partie " arrière " de la maison et vont s'asseoir, sans s'appuyer aux poteaux, formant deux ou trois rangées dans ce même espace. Les poteaux derrière eux sont occupés par des hommes et des femmes plus âgés. Encore une fois, l'ordre hiérarchique est rendu visible par l'occupation de l'espace. Personne parmi ce groupe n'a pris la parole pendant les discours cérémoniels, chacun se contentant de participer en public, silencieux et attentif.

Les prières commencent avec une lecture de textes, et un premier chant est entonné. Ici aussi, la posture d'écoute indique toujours une grande concentration : les yeux souvent fermés, la tête parfois inclinée vers l'avant ou sur un côté, ou encore tenue entre les mains.³⁴ Il en va souvent de même durant les discours et les débats.

La réunion se déploie sur un très long temps durant lequel les autorités assises aux poteaux ne se déplacent jamais. Différentes phases se succèdent : les cadeaux sont échangés, les repas servis, etc. Les déclamations à haute voix du chef-orateur³⁵ scandent les temps forts de la cérémonie, soulignant le passage d'une phase à une autre. Les discours recommencent régulièrement après chacune de ces phases.

À la fin du premier cycle des prières, le groupe des derniers venus quitte la maison, de manière compacte, toujours par l'arrière. Un chef-orateur se tenant debout à l'arrière de la maison et s'appuyant à un long bâton, annonce une nouvelle série de dons différenciés : cochons, nattes, argent... Annoncés et accompagnés par des cris spécifiques, les dons sont portés par une personne qui traverse la partie centrale de la maison les tenant bien haut en évidence avant de les déposer devant le destinataire. Celui-ci prend les billets de sa main gauche et leur fait toucher un bref instant le sommet de sa tête.

Entre temps, un autre chef-orateur déclame, toujours à l'extérieur de la maison, mais sur un côté, proche de la rue. Les chefs-orateurs,³⁶

³³<http://unt.unice.fr/uoh/anthropologie/?video=SP-EDS-05&page=partieB/Chap1.3#2>

³⁴<http://unt.unice.fr/uoh/anthropologie/?video=SP-EDS-09&page=partieB/Chap1.3#2>

³⁵<http://unt.unice.fr/uoh/anthropologie/?video=SP-EDS-07&page=partieB/Chap1.3#2>

³⁶ Je n'ai vu que des hommes dans cette fonction.

particulièrement chargés des déclamations rituelles, sont traditionnellement tatoués à partir de la taille jusqu'aux genoux. Ainsi la ceinture qui soutient le pagne, leur seul habillement, est portée très basse de façon à laisser voir le début du tatouage.³⁷

Ensuite, ce sont les différentes nourritures préparées pour le repas qui font leur entrée dans la grande maison, mais non pour être consommées immédiatement. Les mets, cuisinés ou en boîte, sont d'abord accumulés et leur liste déclamée, avant d'être à nouveau transportés vers l'espace-cuisine, situé à l'arrière, pour être apprêtés dans les assiettes. Plusieurs plats, ainsi que des boissons, sont présentés devant chaque convive appuyé aux poteaux. Après une prière, des femmes vont s'asseoir en face de chaque commensal pour éventer son assiette tout le long de son repas.³⁸ Dans l'ambiance de détente qui suit le repas, quelqu'un commence à allonger ses pieds en les glissant en-dessous des nattes.

Devant la maison, en bas dans la rue, un groupe d'hommes s'est approché, provenant du village voisin. Ils sont guidés par un chef-orateur qui déclame à haute voix. En plus du bâton sur lequel il s'appuie, prenant ainsi la posture conventionnelle, il porte sur l'épaule droite un chasse-mouche.³⁹ Le chef-orateur de la maison descend à sa rencontre en apportant un don d'argent accompagné, comme d'habitude, de déclarations. Sur la scène de la grande maison, les longues séances de discours rebondissent ensuite.

La partie finale de la réunion semble connotée par de longs débats. Puis la cérémonie s'achève et les participants abandonnent non sans quelques difficultés la position assise si longtemps maintenue. Dans une ambiance bien détendue, ils se parlent les uns les autres et se saluent avant de quitter le lieu. Je filme la *matai* plantant un jeune arbre devant la maison, puis s'adressant à moi : « Quand Silvia viendra la prochaine fois, il portera des fruits pour toi ».

Bibliographie

COMOLLI, A. et FRANCE, C. *Corps filmé, corps filmant*, Université de Paris X-FRC, coll. Cinéma & Sciences Humaines, Nanterre, 2006.

FRANCE, C. *Cinéma et anthropologie*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, [1982] (1989).

³⁷ Parmi les participants, certaines femmes sont aussi tatouées, sur les mains ou sur la partie basse des jambes, mais avec de tout autres motifs.

³⁸<http://unt.unice.fr/uoh/anthropologie/?video=SP-EDS-06&page=partieB/Chap1.3#2>

³⁹<http://unt.unice.fr/uoh/anthropologie/?video=SP-EDS-03&page=partieB/Chap1.3#2> (à partir de 1:05).

- HALL, E. T. *Le langage silencieux*, Paris, Seuil, [1959] (1984).
- HALL, E. T. *La dimension cachée*, Paris, Seuil, [1966] (1971).
- MAUSS, M. " Les techniques du corps ", *Journal de Psychologie*, Vol. 32, 1935, p. 271-293.
- MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, [1950] (1995).
- MAUSS, M. *Œuvres*, Paris, édition de Minuit, 1969.
- PAGGI, S. « Premières approches filmiques de l'espace domestique à Samoa », in COMOLLI, A. et FRANCE, C. de (Ed.), *Travaux en anthropologie filmique 2*. Université Paris X-FRC, coll., Cinéma & Sciences humaines, Nanterre, 2004, p. 5-43.
- PAGGI, S. « Présentation : Terrains en anthropologie visuelle », *Mondes contemporains, Revue d'anthropologie sociale et culturelle*, No. 3, 2013, p. 3-11.
- TCHERKÉZOFF, S. « Culture, nation, société : changements secondaires et bouleversements fondamentaux au Samoa occidental. Vers un modèle pour l'étude des dynamiques culturelles », in DOUAIRE-MARSAUDON, F. et TCHERKÉZOFF, S. (Ed.), *Le Pacifique-Sud aujourd'hui. Identités et transformations culturelles*, Paris, CNRS Éditions, pp. 309-373, 1997
- TCHERKÉZOFF, S., Faa-Samoa. Une identité polynésienne (économie, politique, sexualité). L'anthropologie comme dialogue culturel, Paris, L'Harmattan, 2003.

Films et multimédia

- PAGGI, S. Représentation de l'espace domestique à Samoa : 1) Maisons, 8' ; 2) Repas en famille, 7' ; 3) Construction d'une grande maison (6') ; 4) Inauguration de la grande maison, 17', 2003-2005.
- PAGGI, S., COMOLLI, A., FRANCE, C. et JORDAN, P.-L. Anthropologie visuelle et techniques du corps. Le corps au travail, multimédia sur le site de l'UHO « Université Ouverte des Humanités », 2012. <http://www.uoh.fr/front/notice?id=c146395f-9898-4fbc-93be-af7bbc60a3fe>.
- ROUCH, J. Les tambours d'avant. Tourou et Bitti, 12', 1971.

LES FOULES ET LEURS LIEUX D'ATTENTE AU TEMPS DE LA DICTATURE SOCIALISTE

Simona Bealcovschi
Université de Montréal

Des projets utopiques de transformer le social

Qu'il s'agisse de la société capitaliste ou de la société socialiste, les foules modernes semblent avoir partagé un même rêve utopique, celui de vaincre la pénurie et un même mythe, celui de l'abondance. Tandis que les foules capitalistes jouissent de la consommation, les socialistes ont tenté de s'épanouir à travers le grand rêve utopique d'un social sans classes et sans propriété privée car les biens matériels y seraient partagés selon les besoins de chacun.

Pour y arriver, les dictatures socialistes ont dû faire face aux mégaprojets de transformation, tant du paysage que de l'idéologie et des mentalités, en transformant des pays généralement agricoles depuis toujours, en pays industrialisés. Chantiers, hydrocentrales, déplacements de populations, construction des méga-combinats sidérurgiques et d'industrie lourde, ces projets ont été simultanément secondés par la transformation sociale radicale et par la modification de l'esprit de l'individu.

Cependant, tous ces projets cachent, sous un masque de nécessité historique et de scientisme, une contradiction fondamentale : comment l'homme, naturellement imparfait (donc capable, par exemple, de développer des systèmes d'exploitation comme le capitalisme) peut-il concrétiser une vision d'un social parfait ? Leur solution est de construire une société cohérente intégrant l'individu et le social dans une totalité.

Le concept de « totalité » (Jay, 1984) occupe une place privilégiée dans la pensée moderne occidentale et a été le plus souvent associé, parfois de façon paradoxale et sans logique, à la cohérence, à l'ordre, à l'épanouissement, à l'harmonie, à la plénitude, au consensus et à la communauté, autant qu'à la fragmentation, l'aliénation, le conflit et le désordre. La philosophie politique socialiste a repris ce paradoxe car il légitimait le pouvoir absolu de la dictature. Par exemple, la tradition marxiste a utilisé la « totalité » comme un synonyme de l'entité utopique où se réalise l'individu, en invoquant, d'autre part, la même utopie pour critiquer des sociétés non socialistes qui produisent les conditions menant à l'aliénation et à la fragmentation du social et de l'individu. Cette position, camouflée derrière l'aspect cohérent et

scientifique de l'idéologie socialiste, légitimera une intervention massive dans l'informel et dans le privé.

Par ce mécanisme, « le peuple » est censé disparaître comme acteur politique, s'effacer et se confondre avec l'image de l'État, qui prend la forme du Parti et dont la représentation sublimée est le dictateur-chef / « premier citoyen ». Postulant qu'il est consubstantiel à la société civile, l'État se sent légitimé de nier et même d'annihiler l'individu (Braud et Burdeau, 1983) car l'État prétend incarner la société entière par le biais de son appropriation totale du nationalisme, le sentiment qui anime le sens d'appartenance à la communauté imaginée (cf. Anderson).

Le cas de la Roumanie communiste est typique de ces dictatures à double armature qui proposent de transformer à la fois le social et l'homme. Par exemple, le régime totalitaire de Nicolae Ceausescu (1965-1989) a utilisé deux grandes stratégies pour consolider sa domination : la centralisation des structures du pouvoir et la politisation totale de la culture roumaine. En effet, dès qu'il a pris le pouvoir en 1965, Ceausescu s'est penché sur l'expansion de l'économie et sur la transformation du social. Ceci était censé passer par plusieurs étapes : l'homogénéisation, l'étatisation, et la création de « l'Homme nouveau », de la nouvelle « société multilatéralement développée » (pour reprendre un slogan de l'époque), et d'une nouvelle haute culture appuyée par une histoire mythifiée et par un ultra nationalisme.¹

Le projet d'homogénéisation commença dans les années 1970, mais il ne s'acheva que vers les années 1980. Le plan du dictateur Ceausescu visait à éliminer les « différences entre le travail physique et le travail intellectuel », à faire disparaître les « différences antagonistes » (synonyme politique des classes sociales), à annuler la différence entre le village et la ville, et en fait à transformer le pays selon les critères du socialisme scientifique propre à la Roumanie. C'est de cette volonté qu'émergea le projet « de systématisation », dont l'effet fut la démolition des villages et leur remplacement par des

¹ Selon de nombreux chercheurs, le développement du communisme en Roumanie a été facilité par la présence de plusieurs « valeurs et structures préexistantes », mais aussi par l'instrumentalisation du nationalisme qui a joué un rôle catalyseur dans la construction de ponts sémiotiques entre les masses et l'idéologie marxiste. « Le régime communiste s'est présenté comme un mouvement de libération nationale. De plus, il a présenté ses efforts pour créer un État-nation industrialisé et autodéterminé comme le couronnement des luttes séculaires pour la liberté de la nation. Dans ce sens, Ceausescu s'est donc emparé du rôle 'de Sauveur de la roumanité', le plus élogieux rôle que d'autres personnages mythiques avaient déjà occupés, et qu'il tentait de dépasser » ; Cioroianu (2005:37). Voir aussi Boia (2002), Gallagher (2004), Gilberg (1981), Mihailescu *et al.* (1992), Nelson (1981), Verdery (1991).

quartiers d'immeubles d'habitation sociale socialistes, une vision inspirée par une autre obsession du dictateur, la « standardisation du paysage », selon les critères de l'esthétique socialiste.

Tout ce qui touchait à la particularité individuelle devait être éliminé graduellement jusqu'à l'homogénéisation totale du nouveau social sans classes. Un corpus législatif sanctionnait toute déviation de cette normalisation, dans la plupart des cas par menace d'emprisonnement.

À partir des années 1980, les pratiques staliniennes revalorisées commencèrent à marquer fortement les coupes draconiennes de l'administration de Ceausescu. Par exemple, les coupons pour les aliments sont réintroduits en 1981, suivis quelques mois plus tard par le fameux « Programme d'alimentation rationnelle ».²

La file d'attente communiste, une fractale du système

L'iconographie officielle des foules communistes nous présente le plus souvent des masses souriantes défilant en vêtements de parade ou en uniformes de travail suggérant la force primordiale du peuple idéalisé à la conquête de son « avenir radieux ». Ces représentations incarnent le triomphe de l'idéologie et de l'homogénéité anonyme standardisée. Sans nier cette dimension monolithique du social totalitaire, il y avait aussi un visage sombre de la même foule, qui se regroupait quotidiennement dans les files d'attente.

En Roumanie comme en Russie, en Pologne ou en Bulgarie, le phénomène de la queue émerge comme une conséquence de l'économie de planification, avec un sous-texte d'un système de distribution inefficace, car il renvoie également à des stratégies de contrôle et de déstabilisation de l'individu. On faisait la queue pour tous les services de même que pour tout ce qui concernait la

² Le « Programme scientifique d'alimentation rationnelle » prévoyait des quantités fixes de chaque catégorie d'aliment, quantités établies annuellement selon des critères scientifiques. Par exemple, un Roumain avait droit annuellement à 60-70 kg de viande, 8-10 kg de poisson, 210-230 kg de lait et de produits laitiers, 260-280 œufs, 173-189 kg de légumes, 85-95 kg de fruits, 22-26 kg de sucre et de produits sucrés, 70-90 kg de pommes de terre, et 120-140 kg de produits de céréales (Lungu 2004:178).

Ces grandes quantités impressionnent, mais si on les analysait en détail, on obtiendrait deux tranches de pain par jour, un verre de lait par jour, 4 œufs par semaine, une pomme par semaine, etc. De toute façon, ces chiffres n'étaient que des fictions et ils sont devenus source d'ironie pour la majorité de la population, car même limitées, ces quantités étaient généralement introuvables.

consommation. Le seul service qui échappait peut-être au spectre de cette forme de discipline est celui des pompes funèbres.

Parmi les plus pénibles queues mentionnées par tous les auteurs qui ont analysé le phénomène, celle de « la nourriture » était la plus redoutable (Stoiciu 1997:196). Les queues pour les aliments ont surgi dès le début du régime communiste, mais elles se sont dramatiquement amplifiées, en nombre et en complexité, dans les années 1980, quand les principaux produits de consommation ont été rationnés : le lait, le pain, la viande, le beurre, l'huile, les œufs, la farine, de même que le savon, le détergent, le papier hygiénique, l'essence et même des produits comme les ampoules. Les biens importés, « the whimsical generosity of the authorities » (dans les mots de Dzięgiel 1998 qui décrit le même phénomène en Pologne), sont devenus pratiquement introuvables, ce qui a contribué à augmenter le sentiment d'impuissance des citoyens. Non seulement les marchandises se trouvaient rarement dans les magasins, mais les personnes ne savaient jamais dans quels établissements les trouver. Les seules périodes de répit pour les citoyens affamés étaient les fêtes nationales ou le Nouvel An, quand l'État ouvrait un peu ses coffres.

Personne, sauf ceux qui ont vécu sous un régime socialiste, ne pourrait imaginer l'ampleur de l'attente, de l'humiliation et de la peur ressentis quotidiennement par chaque individu contraint par les besoins de subsistance, de faire la queue pour chaque achat. Un quart de siècle plus tard après la chute du communisme, les mémoires de ceux qui l'ont vécue se souviennent de l'impossibilité d'effacer ses traces (traumas), comme en témoigne cette description :

La population de la queue était mélangée. La structure de résistance était formée par les pensionnaires qui faisaient là leurs *permanences*. Ils échangeaient des commérages entre eux, parlaient continuellement de maladies, d'excrétions et d'organes internes, de la mort et de la fin du monde. Les vieilles femmes (en fait les femmes qui avaient dépassé 35 ans, prématurément vieilles) étaient le plus souvent difformes, obèses, délaissées, les cheveux teints en rouge et avec des varices et des robes sales. Elles me rappelaient les vieilles femmes russes provinciales des histoires de Gorki et de Dostoïevski. Dans l'agora massifiée de la queue, les histoires de vie se tissaient d'une manière naturelle. (...) Une catégorie diffuse était celle des agents de la *Securitate* [la police secrète roumaine] spécialisés dans les queues. (...) La queue était le milieu des commérages, un milieu de l'oralité. Un folklore spécial y prospérait, souvent spontanément, généralement mis en circulation par *les mecs de la Sécu[ritate]*. (...) Toute agglomération, toute concentration humaine devait être massivement surveillée, intoxiquée, testée. On testait ainsi le potentiel de mécontentement, l'impact des chaînes de radio

occidentales, la réaction aux blagues politiques et aux critiques du régime.

Les intellectuels du quartier, ceux qui n'avaient pas des pistons dans le système ou ceux qui venaient d'anciennes bonnes familles ressentait ici pleinement l'humiliation et une révolte impuissante. Ils avaient l'air démunis, comme des prisonniers politiques jetés nus dans une prison de droit commun. Je quittais la file d'attente avec une infinie répulsion envers l'espèce humaine, avec un sentiment de nausée, avec de la répulsion envers ma physiologie et celle de mes semblables. Une fois rentré chez moi, je me réfugiais dans l'ascèse sauvage, autiste misanthropique de la lecture. (Cernat 2004:193-195, ma traduction)

L'obligation quotidienne de faire la queue avait bouleversé la capacité des personnes d'organiser leur temps, augmentant le sentiment d'incertitude constante, car on y passait toujours plus de temps que prévu. Une file d'attente courte durait de deux à trois heures, une file d'attente longue frôlait les quatre heures, et, enfin, les plus longues qui s'étendaient sur des kilomètres (comme, par exemple, la file d'attente pour l'essence) pouvaient durer vingt-quatre heures.

Les Roumains vivaient pratiquement leurs vies en faisant quotidiennement la queue, le matin et l'après-midi, six jours par semaine, dans le malaise normalisé, au sens foucauldien. Comme tout le monde était obligé de travailler, ceux qui n'avaient pas de parenté prête à prendre le relai se trouvaient pris entre deux feux : un horaire qui commençait à quatre heures ou à cinq heures du matin pour acheter du pain et du lait, suivi par huit heures de boulot, et encore par d'autres files d'attente après le travail, jusqu'au soir.

L'impossibilité d'adhérer à ce régime d'instabilité qui contredisait directement les horaires rigides de travail imposés par le gouvernement, obligeait tout le monde à avoir recours à de l'aide, créant ainsi une catégorie de « spécialistes » de la file d'attente, les parents, les grands-parents, les pensionnaires :

Je faisais les emplettes pour ma fille, qui travaillait comme architecte [me raconte un octogénaire], je veux dire les emplettes de base comme le lait, le pain, la viande, les légumes. La première file d'attente commençait à 5 h du matin, c'est devenu comme ça parce que les personnes s'y rendaient vers cette heure afin de prendre une bonne place, bien que *l'alimentara* ouvre à 6 h du matin.³ Je prenais avec moi ma chaise de pêcheur, en fait il n'y

³ *Alimentara*, magasin socialiste mixte combinant les produits alimentaires frais et en conserve. Dans la dernière décennie du socialisme, les *alimentara* étaient devenues des symboles vivants du communisme annonçant comme une prémonition sinistre la chute proche du gigantesque empire de la terreur. Mal

avait pas mal de personnes qui venaient avec des petites chaises pliables de camping, je veux dire, les autres pensionnaires, car les personnes qui travaillaient devaient quitter pour aller directement au boulot, donc ils ne venaient pas équipés de chaises. D'autres personnes venaient à tour de rôle pour garder leur rang, par exemple le père arrivait à 5 h, puis il était remplacé à 6 h par son épouse, et puis même quand celle-ci devait quitter la file pour aller à son boulot, il y avait un de leurs enfants qui venait prendre sa place, les enfants dont l'école commençait l'après-midi [par manque d'espace, les classes V-VIII tenaient leurs cours entre 14 h et 19 h]. En fait, après 8 h, dans la file d'attente, tu ne voyais plus que des pensionnaires et des enfants. Je ne crois pas que les enfants des pays capitalistes ont connu cela ! (E.P., 83 ans, ingénieur à la retraite)

L'architecture de la file d'attente

Maunier (1941:57), un pionnier de la théorisation des groupements sociaux analyse les files d'attentes en France durant la période de pénurie de vivres de la Seconde Guerre Mondiale. Il nous donne une première analyse morphologique de la queue, comme « groupe debout. », à structure dynamique instable : « *Groupe serré, groupe pressé, groupe compact à densité portée quasi au maximum (...) mélange des souffles, échange d'odeurs ; les corps imbriqués les uns dans les autres, toujours se poussant puisque la file est prête à s'élancer, non pas toujours sans frottement et sans bagarre à l'occasion* ».

Le mot roumain utilisé pour la file d'attente est également la queue (*coada*) et pas la file d'attente, nom hérité du latin *cauda/coda*, qui renvoie plutôt au lexique anatomique que topographique (à différence de ses correspondants français, la file, ou anglais *the line*). Même si idéalement elle aurait pu se dessiner comme une file, elle changeait rapidement de forme grâce à la panique et au désespoir des personnes de devoir la quitter les mains vides. La foule agissait comme un grand corps cynique dont la forme dans l'espace constituait une source constante de confusion, de stress et de frustration. La coprésence physique et le sentiment d'être tassé, anéanti, étouffé, d'avoir renoncé à toute distance intime (dans le sens de E.T. Hall et de Goffman) ne comptait plus devant le défi d'obtenir à tout prix l'objet rare et limité. Comme dans tout rassemblement social où toute velléité

éclairées, non-chauffées, les *alimentara* avec les étagères vides évoquaient de vieux stades abandonnés. Les uniques étagères fournies étaient celles des conserves de poisson et de pois expirées que même les plus démunis évitaient d'acheter.

de protestation est absente malgré un sentiment d'appartenance de groupe même si ce sentiment était temporaire (Goffman, 1988). Pour avoir l'impression qu'elles avançaient plus vite, les personnes se tassaient de telle manière que la file d'attente prenait plutôt la forme d'un œuf, devenant une foule compacte piétinant le sol. Sa masse grotesque signalait la proximité du combat tacite et du terrain miné, car il suffisait qu'une personne agressive tente d'y avancer au détriment des autres, qu'elle ne respecte pas la hiérarchie (temporaire), pour que toute la dynamique spatiale de la file change, comme Cernat le décrit brillamment dans son article :

La foule était prévenue [par quelqu'un] de l'heure d'arrivée de la voiture [avec les marchandises]. À ce moment-là, la population de la file d'attente commençait à se regrouper ; suivait la formation en rangs et la préparation pour l'attaque. Il y avait une lutte sourde pour chaque centimètre de terrain, il y avait des tactiques habiles [pour avancer], les personnes spéculaient à chaque moment sur le manque d'attention et sur la faiblesse du voisin, comme dans une course de Formule 1, les risques d'être battu étant aussi inclus.

La voiture avec les marchandises arrivait discrètement, pour que la foule ne l'assiège pas, mais il y avait toujours quelqu'un qui la voyait. *Elle arrive !* Un cri collectif, et la foule envahissait l'espace de partout. Panique, agressivité. (...) La marchandise était sortie par les vendeuses avec la *militia* [la police] à leur côté. Souvent, des personnes s'évanouissaient, on les sortait, ils avaient une crise cardiaque ou une crise de nerfs, de diabète ou d'épilepsie. (Cernat, 2004:190-193, ma traduction)

Le fait que les files d'attente étaient formées souvent par plus d'une centaine de personnes signifiait que les individus se trouvant à l'extrémité ne savaient pas toujours ce qu'on vendait à l'intérieur du magasin si lointain, mais la présence de la foule était néanmoins une confirmation qu'il s'agissait de quelque chose d'important et possiblement utile.

Comme les nouveaux quartiers de blocs en ciment se ressemblaient les uns les autres, le panorama des villes socialistes renforçait l'image d'une uniformité contrôlée où « l'Homme nouveau », niant son existence individuelle, devait se fondre dans la foule anonyme. Cette foule avait cependant imposé dans sa requête de vivres une nouvelle utilisation de l'espace qui échappait aux projets des urbanistes socialistes. Les files d'attente initiées à l'intérieur d'un magasin finissaient toujours par se développer à l'extérieur, sur les trottoirs, dans les rues bloquant le trafic, dans les cours intérieures des HLM.

Mais le lieu des files d'attente avait imposé aussi un langage qui s'est développé au long des années de misère. « Qu'est-ce qu'on *donne*

ici ? » demandait le passant au dernier individu faisant la queue. Le verbe inconsciemment utilisé était celui de *donner*, car l'idée de *don* provenant de l'État était profondément normalisée, évacuant le rapport d'achat-vente. Les personnes avaient presque oublié d'utiliser le verbe *vendre*, bien qu'elles achetassent et payassent pour tout produit, même au temps où on utilisait des coupons spécifiques pour chaque aliment. « Je ne sais pas », était une réponse habituelle, réponse que tout consommateur occidental aurait considérée comme absurde, mais qui cependant, était normale et parfois vraie, pour le citoyen socialiste dont l'habitus d'incertitude économique a généré l'indétermination linguistique.

Un vocabulaire particulier associé à la file d'attente a consacré une suite de stéréotypes comme marqueurs lexicaux de la subordination de l'individu et de son impuissance. Prenons par exemple l'utilisation du mot « chance »⁴ : « *On a eu de la chance, ils ont mis en vente du café aujourd'hui* » ; « *Quelle chance, la file d'attente était courte, juste 20 ou 30 personnes* », ou la fréquence du verbe « donner » au lieu de « vendre » ou bien, l'utilisation d'un *Nous* associatif : « *qu'est-ce qu'ils Nous donnent cette fois-ci ? Qu'est-ce que Nous pouvons acheter ici ?* ». Comme Verdery (1996) l'a noté, les principes de légitimation du régime paternaliste roumain étaient basés sur ses prétentions à prendre soin de ses citoyens mieux que ceux-ci auraient pu le faire. Cette stratégie payante pour l'État-gérant se faisait en collectant au centre le produit social et en le distribuant selon les nécessités de la population – de la nourriture bon marché, des postes de travail, des soins médicaux, des logements –, mais ce qui souligne l'aspect artificiel de cette logique, c'est le fait que les besoins étaient définis idéologiquement et qu'ils étaient limités à la dimension strictement primaire de l'individu. « Aucun planificateur – précise Verdery⁵ – ne s'est réellement permis d'enquêter sur les sortes de biens que souhaitent les citoyens » ou s'il existait une évolution ou un changement dans les besoins des personnes.

Le vocabulaire et les aspects proxémiques et temporels de la file d'attente étaient secondés par tout un inventaire d'objets et de vêtements spécifiques qui s'inscrivaient dans la stratégie individuelle de *faire la queue*. Outre les chaises pliables, les personnes amenaient de grands sacs d'emplettes en vinyle qui pouvaient être déposés stratégiquement par terre pour tenir la place d'une personne absente. Les personnes apportaient également des vêtements supplémentaires pour résister au froid ou des couvertures en laine sur leurs épaules et elles bourraient leurs poches de sacs plastiques pour on ne sait quelle

⁴ Voir aussi Liiceanu (2004:71-78).

⁵ Verdery, cité dans Neculau (2004:187).

chance qu'il y aurait de trouver du fromage ou des œufs, toujours vendus non emballés. Ces sacs grands et petits sont devenus, métaphoriquement, les signes de *l'être*, un paradoxe ironique dans un socialisme supposément voué à briser l'identification de l'individu avec les marchandises. Cependant, en dépit de cette apparence de camping, les personnes qui faisaient la queue n'avaient guère l'allure sportive.

Intimité et burlesque

« La longue attente sème le doute : Est-ce le bon jour ? La bonne heure ? Le bon endroit ? »

En attendant Godot, Samuel Beckett

Dans ce nouveau social un peu hybride et assez ambigu, avec des villes récemment industrialisées et habitées par une population déplacée de la campagne, les personnes ont été poussées à forger de nouvelles alliances sur la base des solidarités spontanées, souvent créées dans les espaces d'attente.

La file d'attente n'avait pas de genre, ni d'âge ; elle était mixte, mobile, clanique et surtout représentative du quartier ou de la banlieue où elle se formait. Les enfants qui accompagnaient souvent leurs parents amenaient leurs jouets pour ne pas s'ennuyer, certaines femmes tricotaient pour ne pas perdre leur temps, et, surtout, les personnes fumaient. Parfois, des amis ou des membres de la famille passaient pour les remplacer ou pour leur apporter de la nourriture, fait qui renforçait et soulignait la normalisation de la situation.

Mais c'est justement dans cette dimension de normalisation et de banalisation que réside la condition *sine qua non* du malaise quotidien, comme l'a brillamment saisi Sorokin (1988) dans son exploration du comportement confus et contradictoire du citoyen socialiste. Sorokin nous introduit dans l'expérience d'une file d'attente de 2000 personnes entassées entre les HLM, dans les cours et à l'extérieur des cours, durant un été torride, quelque part dans une banlieue non identifiée de Moscou. On ignore pourquoi les gens font la queue et eux ne le savent non plus, car chaque personne a une idée différente de la marchandise qui sera délivrée. Les gens tentent d'appivoiser le chaos en se donnant des numéros selon l'ordre de leur arrivée. Ils jasant, font des mots croisés, certains cherchent à séduire leurs auditeurs. Ils parlent d'amour et de politique, quittent leur place pour aller manger et boire, reviennent et partent de nouveau durant la nuit, pour revenir le matin. Mais ce que Sorokin capte dans sa description c'est justement l'aspect surréel de la file d'attente (elle semble éternelle) qui, paradoxalement, donne plus de cohérence au vécu des personnes que leur vie en dehors des queues, car cet espace est expérimenté et apprivoisé au point

d'avoir été normalisé depuis des décennies : « Striving towards their future somewhere at the end of the line, the members of the queue are becalmed in an endless present » (Sorokin :iii).

Ainsi, par la création d'un cadre spécial, *atemporel*, où tout semblait figé ou ralenti, l'omniprésence de la file d'attente dans la vie des individus créait un présent infini qui anéantissait le futur et conditionnait le comportement individuel dont les manifestations miroitaient la séparation de la rationalité de l'agir (« Qu'est-ce qu'on donne ici ? - Je ne sais pas ! »). Celles-ci sont devenues symptomatiques d'un phénomène social largement répandu dans toutes les sociétés communistes, comme plusieurs chercheurs l'ont noté.⁶

Une fois, je suis arrivée à temps avant que la marchandise ne s'épuise. On vendait du beurre, un paquet par personne. Je ne peux pas oublier mon admiration, mais aussi ma torture de ne pas avoir pu imiter le geste d'une femme qui, voyant devant elle une mère accompagnée par ses deux fillettes jumelles afin qu'elle puisse acheter trois paquets de beurre, avait prié la mère de lui *prêter* les enfants pour qu'elle puisse à son tour les utiliser pour obtenir trois paquets et pas un.⁷

Les instances de socialité transformée en burlesque, comme celles décrites par Sorokin ou par Liiceanu, constituaient le substrat d'un vécu partagé qui éliminait les frontières entre l'individuel et le collectif et entre le privé et le public.

Souvent, le produit pour lequel la queue s'était formée s'épuisait et pouvait être substitué par un autre produit qui venait d'être livré, avec le résultat qu'une personne qui avait attendu deux heures pour acheter de la viande finissait en triomphe avec un sac de détergent. Souvent la file d'attente se décomposait si un passant quelconque, orné d'un collier fantastique de cinq ou six rouleaux de papier hygiénique

⁶ Par exemple, « The Russian queue (*ochered*) was not simply a social presence - notait Humphrey - but was also a social principle, one which regulated social entitlements in time. It enshrined the social and psychological idea of consumption through state distribution. As Voinovich (1985:42) wrote, and it is still true, 'Queues [*ochered*] are various. They can be for a few minutes, over-night, for several days. People stay in the queues for cars or apartments for years' ». Humphrey (1995:49).

⁷ Liiceanu (2004:73), ma traduction. Ceci nous rappelle la vision avanguardiste de Mackey, qui, un siècle auparavant, remarquait dans sa description des foules, les *speculative market crowds*, cet aspect d'hétérogénéité carnavalesque et fictionnelle et surtout comment la dimension sociale, « ... deals with the problem of how to conceive of the relation between ego and alter ego »; voir Schnapp et Tiewes (2006).

sur une corde, lançait la rumeur, « On *donne* du papier hygiénique, six rouleaux par personne, au coin de la rue ».

Parfois, une personne tentait de faire la queue en plusieurs endroits sur la même rue en demandant aux voisins de lui garder la place pour une quinzaine de minutes, délai dans lequel elle courait à la deuxième file, et ensuite à une troisième dans une course de *multitasking*. Dans de telles circonstances, elle se sentait obligée de récompenser la patience des autres en partageant de l'information. Cependant, l'atmosphère dominante des files d'attente n'était point détendue. Au contraire, car les gens, conscients de la concurrence qui existait entre eux dès le moment de leur arrivée, étaient dans une tension continue.⁸

La file d'attente et la micro-culture du pouvoir

La relevance de la file d'attente comme phénomène normalisé a été signalée par plusieurs chercheurs qui ont étudié les dynamiques des régimes communistes. Dziegel (1998) la note comme symptôme de la crise du système en Pologne. Humphrey (1995), qui étudie le contexte russe, la met en relation avec une culture du « désillusionnement » : Coenen-Huther (1992) qui étudie le même contexte soviétique, la catégorise comme « phénomène social total et système fonctionnel menant à une production informelle des normes de comportement ». Câmpeanu (1994, 2004), Lungu (2004), et Verdery (1996) la mentionnent comme un aspect de l'inégalité sociale du régime totalitaire, Stoiciu comme un lieu de résistance, comme une forme de socialité et comme une action de survie, et Neculau (2004) comme un système d'intimidation. Lungu, qui analyse la file d'attente dans la perspective de l'économie politique, souligne que les régimes communistes se sont toujours légitimés par des plateformes politiques affirmant le principe de l'équité économique plutôt que le principe de la prospérité individuelle. Fidèles à ce dogme, les régimes communistes ne se sont pas orientés vers la production soutenue de biens de consommation et donc il était « légitime » que ces biens soient

⁸ Humphrey nous révèle le même malaise profond qui domine la queue en Russie: « The queue, heaving involuntarily forwards and looking with gimlet eyes at each transaction, could not be said to be supportive of the shopper at the head. An almost palpable vexation arose if someone 'bought too much', and it was almost as bad if they 'wasted time' by querying the weighing, or insisted on picking and choosing between good and rotten fruit, or made a mistake in their sums and arrived from the cashier's queue with a chit that did not exactly correspond with the price/weight of the items » Humphrey (1995:49).

limités. Ce type d'économie était structurellement voué à générer la pénurie, menant au phénomène des queues.⁹

Gramsci (1971) avait déjà noté, dans le contexte de son analyse du Fordisme américain que chaque culture et type d'économie politique produit son propre type de consommation. La file d'attente communiste, par exemple, est différente de la foule des centres commerciaux de l'Occident. Car, même si la foule de ces centres commerciaux est assez homogène, ce trait dérive de l'opulence typique des sociétés de consommation. L'abondance devient un indice important de ce qu'Eyles (1985) avait nommé, « the physical expression of dull safety » ; autrement dit, une abondance et une normalisation de la consommation qui produirait la sécurité « ennuyeuse » des consommateurs.

À la différence de ce type d'homogénéité, productrice de saturation, l'homogénéité des foules communistes faisant la queue est largement basée sur la privation et la précarité de la vie privée, car les biens sont limités et rares. La misère que le socialisme a entraînée n'est pas mesurable par une simple hiérarchisation idéologique ; elle devrait plutôt être évaluée sur la base de l'ensemble des innombrables petits traumatismes subis par des individus anonymes dans leur vécu quotidien, répétés des dizaines de fois par jour et des millions de fois dans une communauté. Vivre dans une continuelle incertitude quant à l'obtention des vivres, investir toute son énergie mentale et corporelle pour avoir un accès minimal aux ressources de base constitue les formes de conditionnement de l'esprit les plus puissantes que ces personnes aient eu à subir dans un système structurellement hostile à leurs besoins.

Dominée par les courses et la recherche de la nourriture, - notait Câmpeanu - leur vie quotidienne [des Roumains] marquée à égale mesure par l'absence du chauffage, d'eau potable, d'électricité, de détergents, etc., se déroule à la limite de l'insatisfaction et du désespoir. Une grande partie de leur vie se passe dans les files d'attente, avec l'espoir d'acheter un aliment qu'ils désirent et qui, le plus souvent, se révèle immangeable. Accumulées au long des années, les humiliations, la fatigue, les obsessions, les incertitudes qui s'emprennent dans cette manière de vie, ont fini par nourrir la

⁹ Selon Lungu (2004), les files d'attente s'expliquent donc par trois causes fondamentales; premièrement, elles sont le résultat de la politique d'investissement déséquilibré qui accordait une priorité absolue à l'industrie lourde et non pas à l'industrie de biens de consommation ou à l'industrie alimentaire; deuxièmement, elles sont un effet du manque de performance des entreprises socialistes; et troisièmement, elles sont le résultat de l'existence et de l'application d'un principe d'inégalité sociale qui contredit le postulat fondamental sur lequel est basée la société communiste.

colère contre la tyrannie qui les avait générées. Au cours des dernières décennies, les Roumains ont gaspillé leur temps, équivalent à des milliers de vies humaines, dans les files d'attente. (Câmpeanu, cité dans Neculau 2004 :97-98, ma traduction)

Comme Câmpeanu (1994) le remarque, la file d'attente avait une connotation profondément existentielle. Elle n'était pas uniquement une simple conséquence d'une économie centralisée de type stalinien visant une distribution rationalisée, mais elle était devenue et fonctionnait comme « l'unique mode de vie, un habitus, pour la plupart des Roumains ». Cette uniformité quotidienne était en fait l'expression la plus manifeste de la dimension de standardisation initiée par le régime à travers son projet d'homogénéisation sociale. Cependant, c'est justement à l'intérieur de cette routine journalière que l'agir individuel avait émergé en tant qu'action individuelle, incitant à des ressentiments envers le régime et envers l'Autre.

Les files d'attente étaient des lieux où les espaces privés et publics fusionnaient. Le privé devenait public en raison des solidarités temporaires de la foule, et l'espace public glissait dans l'intime ; cette fusion temporaire était causée par le caractère spontané et populaire dérivant du bavardage, des blagues, des sympathies et antipathies passagères, des contextes burlesques et tout ceci constituait la base d'une « résistance déguisée » (Scott 1985)¹⁰ qui émergeait du sentiment de vécu partagé et de bataille éternelle contre l'État. Dans ce sens, la solidarité, les rumeurs, les blagues, ou les euphémismes, pour en citer juste quelques exemples, peuvent être perçus comme des formes de pouvoir incorporé et de valorisation, car elles s'exerçaient dans le cadre des relations inégalitaires et mobiles (Foucault). Liées directement aux dynamiques sociales et au biopouvoir de l'individu, les files d'attente étaient devenues ainsi des lieux où se quantifiait le pouvoir sous toutes ses formes et rapports visibles et invisibles et où s'est tissée une identité spéciale et polyvalente, celle du consommateur socialiste, à la fois combatif, individualiste, solidaire, déçu ou triomphant, fâché ou auto-ironique.

La structure et les dynamiques de la file d'attente, criblée autant de contradictions que de cohésion et englobant des oppositions comme, homogénéité-discordance, idéologie collective-valeurs individuelles et familiales, solidarité-indépendance, nous montrent à quel point tous ces rapports étaient interdépendants et ambivalents. Comme Pile (1996) le soulignait, il faut d'abord comprendre le

¹⁰ Selon Scott (1985), ce type de résistance des groupes sans privilèges est censé cimenter des solidarités basées sur le partage des ressentiments, mais il exprime surtout la volonté « d'être dissonant », comme une manière délibérée de se représenter différemment afin de se revaloriser.

processus de dialectique sociale pour comprendre la vraie dimension de l'agentivité. Dans ce sens, la relation qui s'établit entre l'individu et le social est réciproquement déterminante, car l'individualité se construit et dépend autant de l'agentivité d'autres individus que de différentes formes de pouvoir formel ou informel.

Le communisme avait créé ainsi, par inadvertance, des dynamiques et des micro-cultures alternatives, dont la cohésion et la dimension organique dérivait autant du partage des pratiques de survie et de valorisation individuelle que d'une conscience de communauté imaginée et qui s'estimait comme légitime à utiliser les failles du pouvoir totalitaire à son bénéfice. Le phénomène de la queue devrait donc nous apparaître comme un contexte à double armature, créé à la fois par le régime mais pris en charge et « réinventé » par les individus à travers leur agir. Un contexte et un espace où la foule et le citoyen ont fait leurs propres règles, un « non-lieu » (Augé 1992) des pratiques de survie et d'affirmation du Soi.

Quelle que soit la dimension soulignée ici, économique, politique, symbolique ou ethnographique, l'ampleur de ce phénomène et la profondeur de ses connotations nous indiquent que *la file d'attente* reproduisait par sa structure fractale les contradictions et rapports de pouvoir du social totalitaire, comme une véritable synecdoque du système communiste, tel qu'il a évolué en Roumanie. Un système dont les paradoxes l'ont voué à l'effondrement par implosion, comme on l'a vu en 1989.

Remerciements

La version initiale de cet article a été présentée dans un format abrégé à la Conférence *Foules en ville*, à l'Université de Tours, France, sous le titre « La queue communiste et la micro culture du pouvoir ; l'ambivalence de l'homogénéité et de l'individualisme ». Je remercie Yves Mosser et Luke Fleming pour leurs commentaires.

Bibliographie

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*, VERSO, London, 2016.
- AUGÉ, Marc. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris, 1992.
- BOIA, Lucian. *Jocul cu trecutul, Humanitas*, Bucarest, 2002.
- BRAUD P. et BURDEAU F. *Histoire des idées politiques depuis la Révolution*, Paris, Éd. Montchrestien, 1983.

- COENEN-HUNTER, Jacques. « Production informelle de normes : les files d'attente en Russie soviétique », *Revue française de sociologie*, XXXIII, t. 2:213-26, 1992.
- CÂMPEANU, Pavel. *Coadă pentru hrana un mod de viață în România*, Editura Humanitas, București, 1994.
- CERNAT, Paul. « Cozi și oameni de rând în anii '80 », dans Neculau, A., *Viata cotidiană în comunism*, Editura Polirom, Iași, 2004.
- CIOROIANU, Adrian. *Ce Ceaușescu qui hante les Roumains. Le mythe, les représentations et le culte du Dirigeant dans la Roumanie communiste*, Curtea Veche Publishing, Bucarest, 2005.
- DZIĘGIEL, Leszek. *Paradise in a Concrete Cage. Daily Life in Communist Poland. An Ethnologist's View*, Wydawnictwo Arcana, Kraków, 1998.
- EYLES, John. *Senses of place*, Warrington, Silverbrook, 1985.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris, 2004.
- GALLAGHER, T. *Furtul unei națiuni. România de la comunism încoace*, Editura Humanitas, Bucarest, 2004 (Theft of a Nation. Romania since Communism, Hurst, London, 2004).
- GILBERG, T. "Modernization, human rights, and nationalism", in *The Politics of ethnicity in Eastern Europe*, eds. Klein George and Reban Milan, *East European Monographs*, Columbia University Press, New York, 1981.
- GOFFMAN, E. *Les moments et leurs hommes*, Seuil, Minuit, Paris, 1988.
- GRAMSCI, A. *Selections from the Prison Notebooks*, International Publishers, New York, 1971.
- HALL, E.T. *La Dimension cachée*, Seuil, Paris, 1971.
- HUMPHREY, C. « Creating a culture of disillusionment: Consumption in Moscow, a chronicle of changing times », dans Miller, D. (dir.), *Worlds Apart: Modernity through the prism of the local*, Routledge, London, 1995.
- JAY, M. *Marxism and totality: The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1984.
- LIICEANU, A. « Cotidianul comunist », dans A. Neculau, *Viata cotidiană în comunism*, Editura Polirom, Iași, 2004.
- LUNGU, D. « Avaturile cozii în socialismul de tip sovietic », pp.175-191, dans Neculau, A. (dir.), *Viata cotidiană în comunism*, Editura Polirom, Iași, 2004.
- MAUNIER, R. « Groupes et durée : La queue comme groupe social », *Annales d'histoire sociale (1939-1941)*, T. 3, No. 1/2 (Jan. - Jun., 1941) :55-60, EHESS, 1941.
- MILLER, D. (dir.). *Worlds Apart: Modernity through the prism of the local*, London, Routledge, 1995.
- MIHAILESCU, V. VINTILA, I. POPESCU et I. PÂNZARU. *Paysans de l'histoire*, DAR, Bucarest, 1992.
- NECULAU, A. (dir.). *Viata cotidiană în comunism*, Editura Polirom, Iași, 2004.

- NELSON, D. *Romania in the 1980s*, Westview Press, Boulder (Colorado), 1981.
- PILE, S. *The Body and the City: Psychoanalysis, space and subjectivity*, Routledge, London, 1996.
- SCHNAPP, J. et M. TIEWS. *Crowds*, Stanford University Press, Stanford, 2006
- SCOTT, J. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1985.
- STOICIU, G. *L'aveuglement de Janus*, Humanitas/Libra, Montreal, 1997.
- SOROKIN, V. *The Queue*, New York Review Books Classics, New York, 2008,
- VERDERY, K. *National Ideology under Socialism: Identity and cultural politics in Ceausescu's Romania*, University of California Press, Berkeley, 1991,
- VERDERY, K. *What Was Socialism and What Comes Next?* Princeton University Press, Princeton, 1996.

THE ONE-MAN BAND: IMAGINING BODIES AND IMAGINARY SPACES

Julian Whittam
University of Sherbrooke

In 2014, British pop supergroup Coldplay released their sixth album, *Ghost Stories*. It debuted at number one on the British, American, and Canadian pop charts and sold over 3.5 million copies worldwide in the year following its release. The third single from the album, “Sky Full of Stars”, is notable as being one of the band’s first forays into dance music. The music video for the song opens with the band’s lead singer walking through an urban streetscape dressed as a one-man band, guitar in his hands, bass drum on his back, various other instruments fixed around his head, and brightly coloured flowers tied to his guitar. By the time the song arrives at the first chorus, he has been joined by the other members of the band, each also dressed as a one-man band, playing various instruments and wearing a variety of colourful accessories such as umbrellas, balloons, and a bubble machine.

The one-man band is not just making appearances in Coldplay videos. More than two-hundred years after they first appeared on the streets of Europe, these colourful performers who play many instruments at the same time have been experiencing a certain popularity as of late. Above and beyond my own work (Whittam 2014; Whittam 2015b; Whittam 2015a), the past ten or so years have seen the apparition of three film documentaries (Clitheroe 2008; Emerson and Emerson 2003; Gellez et al., 2013), one impressive published compendium (Harris 2012), and an animated short film (Jiminez and Andrews 2005) starring two competing one-man bands. As of the writing of this text in 2016, Coldplay’s video for “A Sky Full of Stars” has over 230 million YouTube views.

The one-man band is instantly recognisable to most people. Repeated and consistent representations of this figure in popular media since the last quarter of the 18th century has helped the image of the one-man band become what French sociologist Jean-Marc Leveratto (2006) calls a shared cultural space,¹ existing as a cultural reference

¹ « Un lieu commun de la culture ».

above and beyond any one performer or any one performance. However, despite this prolonged cultural presence, very few attempts have been made to understand the phenomenon or explain the surprising longevity and continued relevance of the form. In this text, I argue that the one-man band exists somewhere between physical and imaginary space using a body that is itself both material and imagined. The longevity and success of the phenomenon can in part be attributed to its liminal nature which allows it to be at once a unique form of popular entertainment and a symbolic representation of the ideals associated with the emergence of the modern industrial capitalist world following the Enlightenment. Each successful performance of the one-man band reinterprets and reinforces these themes, demonstrating their continued relevance in our world today.

“The one-man band is an art²...”

There seems to be no hard and fast rules about what exactly is a one-man band. Within the one-man band community, most people seem to agree that the general concept involves one person playing several instruments at once, but there is disagreement on details such as how many instruments must be involved and the acceptability of using electronic devices or pre-recorded elements. A brief examination of historic and contemporary examples (Harris 2012) reveals remarkable diversity within the heading of one-man band. Some play standing, their instruments attached to their backs, arms, chest – wherever a spot can be found. Others play seated, their instruments spread out around them. Most play alone, but, as in the Coldplay video, some play in groups. American artist and musician Hal Rammel (1990) describes the one-man band as being, “limited only by the mechanical capabilities and imaginative inventiveness of its creator.”

When compared to the diversity found in documentary sources (Emerson and Emerson 2003; Clitheroe 2008; Harris 2012), the one-man band is portrayed in popular culture in a remarkably homogenous manner. Be it in the Warner Bros animated *Merry Melodies* series as played by Sylvester the Cat in “Back Alley Oproar” (Freleng 1948), a young Homer Simpson in a flashback scene of *The Simpson’s* episode

² French one-man band Léo Vermandel describes what he does as, “an art: music, dance, rhythm, sport, strength, endurance, conditioning, curiosity, originality, prowess, performance.” CALOGIROU, C., CIPRIANI-CRAUSTE, M. & TOUCHÉ, M. 1997. Les Vermandel, hommes-orchestres de père en fils depuis 120 ans. In: GÉTREAU, F. & COLARDELLE, M. (eds.) *Musiciens des rues de Paris: Musée national des arts et traditions populaires, 18 novembre 1997-27 avril 1998*. Paris, ATP: Réunion des musées nationaux.

“Bart Gets Famous” (Swartzwelder 1994), or, perhaps the most famous one-man band of all, Bert in the Walt Disney film *Mary Poppins* (Stevenson 1964), the phenomenon is consistently represented in popular culture as an amusingly colourful performer playing standing up in the street, drums on the back, and other instruments hanging off of every available inch of space on or around them. This is the same figure we see on the cover of the July 11th, 1928 edition of the *Katholieke Illustratie*, a Dutch religious magazine, performing as part of Barnum’s Great American Museum in 1865 (Kunhardt Jr. et al., 1995), and on the streets of Paris in 1810 (Gétreau 2000). Because of its prevalence, and the animated nature of its performance style, it is this model of the one-man band that forms the subject of this text.

“A theatrical, inventive, unique, spirited, absurdity-celebration³...”

Broadly speaking, one-man bands are a type of artistic performance. They use standardized social codes to show audiences that they are doing a special kind of something that is supposed to be watched. The one-man band does this in many different ways. Performers wear colourful costumes, adopt unique stage personas, and make use of non-musical accessories such as puppets or feathers. French one-man band Rémy Bricka (2006) dresses entirely in white and paints his instruments to match. His performances include releasing live doves and setting off fireworks. Even without the visual accessorizing, watching a one-man band play several instruments at once can be quite interesting on its own. Canadian one-man band Dave Harris explained to me in one of our conversations together that some people just like watching him play to try and figure out how he does it all.

The term spectacle is generally applied to large-scale public displays intended to appeal to a mass-audience through their striking visual presentation and their extravagant nature (e.g. MacAloon 1984; Manning 1992). On a smaller scale, spectacle can also be, “a person or a thing seen as an object of curiosity, contempt, marvel, or admiration” (Bergmann 1999). This definition applies particularly well to the one-man band. It can be argued that this desire to be spectacular, the desire to be seen, takes precedence over the music being played. Harris

³ Jake Austen, editor of *Roctober!*, an independent music zine, describing the one-man band. AUSTEN, J. (2002). One Man Band Encyclopedia. *Roctober!*, 10.

(2012) concedes that “doing several things at once requires extra concentration and most [one-man bands] would admit that they play better guitar (or whatever) by itself.” French ethnomusicologist Florence Gétreau (2000) remarks that, “the accumulation of accessories pushed to its limit is inversely proportional to the musical quality of the result.” The allure of these one-man bands clearly is as much about how they play as it is about how well they play. In a similar fashion, the concept of spectacle is of interest to us, not because of what it defines, but because of what it does.

American Archaeologists Takeshi Inomata and Lawrence Coben (2006) summarize it best when they state that, “spectacles ostentatiously dramatize the central value of a community and present it in sensible forms.” Spectacle, then, can be understood as a symbolic display through which societies and people define themselves (Sandywell 2011; Beeman 1993). It is a form of mediation where in social values or ideals are presented to an audience who can either choose to accept them, thereby reinforcing their pertinence, or choose to reject them as not being reflective of that particular audience’s belief. There are important connections here to entertainment, which has also been described as, “not just idle fun, but a social and cultural process through which values and commitments are generated” (Stromberg 2009). With the one-man band, this process of distilling community values and presenting them for public approval occurs both in the physical space of the performance and in the imaginary space of the audience’s minds.

I have already used Leveratto’s idea of shared cultural space to describe places, events, or figures that exist above and beyond any one moment or actor. During a conversation with me in the spring of 2013, British one-man band Jake Rodriguez mentioned that audiences seem to recognise him instantly, without needing an introduction or a preamble, even if they have never seen him perform before. He explains this by saying that, “they’re not seeing me. They’re seeing the iconography of the one-man band. It’s a very, very potent image.”

This image of the one-man band is as well-known (or better) than the performers themselves, in part because of the proliferation of the image within popular culture as shown in some of the examples listed above. The idea of these versatile performers has even extended to a metaphorical use in language. “One-man band” is commonly used in a figurative sense to describe someone who does many different things themselves. Because it exists within the larger public consciousness, when audiences see a live one-man band like Jake Rodriguez, they immediately start referencing their internal image of the phenomenon. During a performance, the one-man band exists simultaneously in people’s minds and in the experienced world in front

of them. We see here echoes of ideas about other types of public spaces, which only gain meaning if they can exist both in the physical world and the imagined one (Rockefeller 2003; Fluck 2005). In its role of mediating social relationships, spectacle helps create the imaginary social space in which citizens and communities live. As Steven Mullaney and Angela Vanhaelen (2013) state, “Private individuals [come] together as a public [...] in virtual public spaces as well as - and even, in some examples, before - coming together in physical or actual spaces”. This resonates with Jürgen Habermas’ (1991) well-known work, *The Structural Transformation of the Public Sphere*. The bourgeois public sphere examined by Habermas developed in both physical spaces, such as the coffeehouses of England and the Salons of France, but also in the virtual literary world leading into and through the eighteenth century. In this way, public spaces are imaginary spaces. They are, “as much conceptual or virtual as they are actual” (Mullaney 2013).

Musical performance, like many other kinds of art including the literary world evoked by Habermas, is particularly well-placed to create shared imaginary spaces. American performance studies scholar Philip Auslander (2006) describes how the young women attending the Beatles’ infamous Shea Stadium concert constituted a community through their shared imagination of the Beatles before even arriving at the concert. Furthermore, Auslander submits that the imaginary space the audience had constructed was so strong that it took precedence over the actual physical space of the performance. There was a, “complete disassociation of the *agent performance* (what the Beatles were doing) from the *phenomenal performance* (what the audience experienced)” (Original italics).

As in Auslander’s description, the one-man band exists both as agentive performance and as a phenomenal performance. When audiences watch the one-man band, they are watching a live show but are also simultaneously referencing the image of the one-man band. Another example of this told to me by Jake Rodriguez is his story of elderly lady at one of his performances who remarked that she had not seen him in forty years, whereas in actual fact she had probably never seen him play before. While it is possible that the lady simply mistook Jake for another one-man band (which would involve her overlooking the passage of time completely), Jake feels that spectators such as the elderly lady transpose his performance onto the image of the one-man band which they carry as a mental image, merging the two. He is not *a* one-man band, but rather the long continuation of *the* one-man band. This merging of the real and the imagined also applies to the body of the one-man band.

Musical cyborgs

Every musician uses their body to create sound, but few are those who use it more than the one-man band. Musicians use movement and gesture in a variety of ways during performance including effective gestures which produce sound, accompanying gestures which provide more information about the music, usually emotional cues, to the audience, and figurative gestures which contribute to the social meaning of the performance (Delalande 1988). Because most instruments are designed to be played using either the mouth or the hands, the desire to play more than one instrument at once leads the one-man band to adapt their instruments to be used by parts of the body that normally are not employed in the sound producing process. More instruments mean more effective gestures, which allows more of their body to be put to work. Straps and ropes connect legs and elbows to drums and tambourines. Other parts of the body get involved by holding instruments steady both in wait and at play, like the now common harmonica mouth-rack, or the less-frequent shoulder harness which keeps a trumpet at the ready. As instruments are accumulated, the one-man band is transformed. Physically covered in instruments and augmented with mechanical aids, it becomes hard to see where the man ends and the music begins. This transformation becomes even more acute when the reciprocal relationship between movement and sound production is considered.

In the opening scene of *Mary Poppins*, the viewer becomes a spectator to the performance of Bert, the one-man band. After his performance ends, Bert serves as narrator, greeting the viewer and leading them to the house of Mr. Banks, all the while jovially talking to the camera. Because he has not removed his one-man band outfit, every step Bert takes is alternatively accompanied by the crash of a cymbal and the boom of a bass drum, and he has to raise his voice substantially to make himself heard over the sounds he makes while walking. To make music, the one-man band must move; but to move means to make music. One simultaneously constrains and creates the other. In describing a 19th century one-man band, Victor Fournel (1867) states that, “the least movement of muscle, the slightest tremble of legs, the smallest blink of an eye, the tiniest quiver of the nerves instantly produces the most deplorable cacophony⁴.”

⁴ « Le moindre dérangement des muscles, le moindre tremblement de jambes, le moindre clignement d’yeux, le moindre tressaillement des nerfs produirait aussitôt, la plus déplorable cacophonie ».

American performance artist Dan Wilcox describes the one-man band as a “musical cyborg” (Wilcox 2007). Though the term cyborg was first used as a short form for cybernetic organism in a 1960 article on theoretical space travel (Clynes and Kline 1960), the idea of beings that were part human, part machine has been around in science fiction since the start of the 20th century (O’Mahony 2002). When examining the music/man/machine that is the one-man band, Wilcox’s phrase is apt.

Thinking of the body of the one-man band as being not quite human and not quite machine evokes the ideas of Victor Turner and the concept of liminality (1964; 1974; 1977). Liminality is generally seen as being the transformative stage in ritual or ceremony, when a participant is neither here nor there but between two states of being or two different positions attributed by law, custom, convention, etc. For Turner, much of the interest in liminality is its break from normal constraints, which allows for a reconstruction of ordinary life, occasionally in bizarre ways. In applying this to the one-man band, I chose to step away from the rituals and ceremonies studied by Turner and towards his use of the term liminoid (1974) to describe the leisure genres of symbolic forms and action in complex industrial societies as opposed to tribal and/or agrarian myths and rituals. Once again, this has a connection to the concept of entertainment.

Entertainment is somewhere between the real and the fully imagined. It reflects an audience’s particular reality in a form that is close enough to reality to be understood but far enough from it to be enjoyed. Stromberg calls this Romantic Realism, and describes its use in popular entertainment of all types. This can explain, among other things, why doctors are better looking on TV than in real life (Trilla et al., 2006). This phenomenon is also used in advertising to associate a product with an ideal lifestyle. In this way, “soap ads should sell ‘afternoons of leisure’” (Marchand 1985). American sociologist Michael Shudson (1984) uses the term ‘capitalist realism’ to describe the plane of existence inhabited by advertising, one that, “does not represent reality, nor does it build a fully fictive world.” In analysing Shudson’s work, Eva Illouz (1997) remarks that this type of advertising works because through the abstraction (which here we can understand as being real but not real) of capitalist realism, advertising, “transmutes complex symbols into collectively shared *utopias*”.

What then is the one-man band “selling”, and why do audiences keep buying it after so many years?

The one-man band and social representation

In *The Sociology of Art*, Arnold Hauser (1982) describes the relationship between art and society as being reciprocal and simultaneous. Each affects the other, and in so doing affects itself. While the exact date of the first one-man band performance is unknown, we find mention of single performers simultaneously playing several instruments in Paris in 1788 (Mercier and Bonnet 1994) and in Madrid in 1789 (Kenyon De Pascual 1994). Gétreau (2000) demonstrates that the figure of the one-man band was already well established in Europe by 1815. If we place the beginnings of the one-man band somewhere near the end of the 18th century or the start of the 19th, the emergence of the form corresponds roughly to the end of the Enlightenment. It is also roughly half-way through the first Industrial Revolution. This period of change and transformation is considered by some to be the beginning of the second period of modernity, also called classical modernity or the long 19th century. I argue that the emergence of the one-man band at this time is connected to changes in political, economic, and technological regimes of the period.

Hauser cautions against assuming an overly causal relationship between art and society but states that coincidences between artistic developments and societal changes should not be seen as meaningless or happenstance. By casting a net as large as Modernity, the Enlightenment, *and* the Industrial Revolution, there is bound to be some correspondence between the values they represent and just about any form of cultural expression. Therefore, it would not be surprising to find correlations between the one-man band and these major movements in human history. On this point, I would return to Hauser's words and caution that this does not mean such a correspondence is meaningless.

The ideas of the Enlightenment permeated 18th century society and resulted, at least in part, in the revolutions of France and the United States. It should not be considered too far-fetched to attribute, at least in part, a relationship between the social changes of the end of the 18th century and the emergence of a new type of performance such as the one-man band. Likewise, the continued success of the form is in part due to the fact that we are still living in a world shaped mainly by values put in place during the early years of industrial capitalism. While the exact social values the one-man band represents are open to interpretation, individuality, personal liberty, and a relationship with technology seem to be among the most important.

Rammel describes (1990) the one-man band as being unique and independent. Though we have seen that one-man bands occasionally play in groups, the image of the one-man band is always that of a single performer. The emergence of the individual as self-determined and separate from the collective is one of the defining points of the Enlightenment. For the audience of the early one-man band, the performer might have represented this shift towards the individual's place in society. Counteracting the emergence of the individual within society, changes in labour brought about by the Industrial Revolution have been noted as increasing the amount of sameness within workers (Schilling 2005). Today, the individuality of the one-man band and the allure of being unique could be representative of a larger reaction against standardisation and mass-production, two products of the industrial age.

A strong do-it-yourself attitude characterises the one-man band's approach (Harris 2012), and homemade instruments help solidify performers as unique. Though there is some equipment designed specifically for one-man bands (such as that made by the Farmer Company), most one-man bands make their own equipment. Like Claude Lévi-Strauss' (1962) figure of the tinkerer, they eschew ready-made solutions. They refine and improve their personal set-ups using what they can find or adapt. The individual nature of the one-man band's instrumentarium is similar to Pedro Rebelo's comments (2006) on the African Mbira.

An underlying factor here is the realization that every instrument will be different. It is different because its materials are inevitably different, but most importantly, it is different because there is no desire to make it the same. This is, needless to say, in great contrast with the prevailing trend in Western music to standardize instrument-making, tuning systems and timbre. I believe it is this realization of difference that promotes a particular type of engagement that involves the instrument-maker, the instrument and, ultimately, the performer.

The idea of individual liberty and freedom is enshrined in the rallying cries of the revolutions of both France and the United States. While it is arguably true that many members of Western democratic nations currently enjoy higher levels of personal freedom than at almost any other point in our history, this also comes with certain constraints. The constraints of industrialised labour have compartmentalised leisure into carefully apportioned time slots. Street performers, in which we include the one-man band, present a different career path, one of freedom from the daily grind and routine experienced by much of their audience (Simpson 2011; Harrison-

Pepper 1990). When I expressed this idea to Dave Harris, he agreed with my analysis.

There is definitely an aspect of rebellion, certainly as a busker. There's an aspect of rebellion against conventional music in being a one-man band. [...] I think one of the things [audiences] enjoy about it is the fact they see somebody being free and free of the system in some ways. I mean no one is really free, I just did my taxes, but I have more freedom of choice in my life than a lot of people. I'm very aware of that and very grateful of that. I do see a lot of people come, and part of the reason they are so admiring is that they do wish that they could be doing that too and are living vicariously through me. (April 22nd, 2014).

The one-man band's association with the street situates these performers in the urban sphere. As the organisation of labour around industrialised bases created a shift in population from the country to the city, it is possible that many audience members of the early one-man band were new arrivals to the urban milieu, possibly workers in the new mills and factories that epitomised the Industrial Revolution. In his work on the study of leisure, Gary Cross (1990) reminds us that the street was a primary space for entertainment in the new urban environments created through industrialisation. Both audiences today and in the early 19th century may have related to the one-man band as a figure of resistance to the increasing organisation of labour in mills and factories. Sally Harrison-Pepper cites (1990) freedom as a primary motive for street performers, "a desire to be 'outside the system', self-employed and self-sufficient." They provide the crowd with, "momentary relief from an oppressive civic environment."

We have already seen how essential technology is to the one-man band. It allows him to take the place of several other musicians by putting to work body parts and movements that are usually less present in musical production. In much the same way, technological changes of the industrial revolution allowed for the multiplication of production by the redistribution of force. Just as the large factories of the industrial revolution could do with few people what used to take many artisans and craftsmen, the one-man band factory now produces by himself what used to take four, five, or more musicians to make. Cross (1990) cites Italian economic historian Carlo Cipolla describing employees in early textile mills as slaves, obligated to adapt their movements to those of the machines they work, advancing and retiring with the machine, "struggling with it in velocity, and no more able than it to rest." This is very similar to the one-man band as a musical cyborg mentioned above. For audiences of the early 19th century, the one-man band may have represented their struggle with new forms of

technology. This relationship with technology becomes even more important in the digital age.

For many audiences in the 21st century, the invisible (almost magical) forces of digital technology are ubiquitous. However, an understanding of how they work and how they exert some type of control over them escapes most people. The technology employed by the one-man band is not of the magical kind. Ropes, pulleys, and hitting cymbals with their heads, the technology of the one-man band is visible, and the cause and effect relationship between it and musical production is evident and understandable. This is what audiences of the one-man band want. In describing the placement of musical bells in his kit, Canadian one-man band Washboard Hank mentions that it is much more appealing to the audience if a musical scale is distributed randomly over his body rather than being arranged linearly in a concentrated space, even if that would be easier to play (Emerson & Emerson 2003). If what the one-man band does is less important than how he does it, it stands then that he must ensure that audiences both see and understand how it is done.

If the one-man band emerged as a result of changes in society due to the Industrial Revolution, then its recent popularity can perhaps be attributed to other recent technological changes: the computer revolution. Jake Rodriguez explained this idea to me in conversation in early 2013.

There is a huge renaissance in this idea of 'he's a one-man band' as a cabaret thing using looping [...] There is a way of looking at it as technology and [independence]. There's a zeitgeist in society of this idea which is being reinforced by the computer revolution. [...] Technology is saying you don't need all these other people, you can be a one-man band.

As questions of who is controlling whom become more present (the term 'technology addiction' has been prevalent since the mid-1990s; McNamee 2014), the figure of the one-man band becomes a visual metaphor for our struggles within a technological age. The image of the one-man band may represent for a contemporary audience a simpler technological time, one that was easier to understand. Alternatively, it may resonate with audiences because through technology they themselves have increasingly become "one-man bands".

Conclusion

What is presented here is only one way to approach understanding the one-man band. British social musicologist Dale

Chapman (2013) uses the structural trope of virtuosic self-reliance as found in Hollywood action movies and elsewhere to examine live solo multi-instrumentalists against the backdrop of neoliberal entrepreneurial selfhood. One-man band Dave Harris situates the appeal of the one-man band in the financial and artistic incentives it offers performers, but does not buy a larger relationship with society or attribute anything more to the phenomenon than, “a guy playing several instruments.”

Presenting the one-man band as a distillation of social values through spectacle allows us to understand both its emergence as a result of social changes associated with the Enlightenment and its enduring presence ever since. In describing the one-man band to me, Rémy Bricka spoke to me in 2014 of the importance of the image of the one-man band above and beyond the instruments it plays.

It's not because a one-man band can play a hundred different instruments that he is necessarily good. He must be musical. He must put on a show. He needs to have a message, or represent a particular philosophy or image.⁵

In Stromberg's evolutionary view of entertainment, he says that, “forms that are not entertaining lose out to those that are” (2009). The longevity of the one-man band is in part attributed to its entertaining nature. As we have seen, this includes being able to distil and present social ideals in symbolic ways. The longevity of the form can also be explained by a constant interplay between these two existences; the physical and the imaginary. One supports and reinforces the other.

If we accept the idea that the emergence of the one-man band is related to the emergence of a new economic and socio-cultural order associated with the Industrial Revolution, then its traditional association with the street places the one-man band firmly in the camp of the proletariat. While not toiling in a factory, the one-man band is earning his keep through the labour of his body, exerting himself in the public square. The street is also the traditional location of rebellion and revolution. Controlling urban public space is one way that controlling classes assert their power. French philosopher Michel de Certeau (1980) uses the ideas of “strategies” and “tactics” to describe how administrative powers try and impose order on the city through strategies such as urban design. Citizens, however, use tactics such as shortcuts, jaywalking, or unorthodox routes to contest the view of the

⁵ « Ce n'est pas parce que [l'homme-orchestre] joue de cent instruments qu'il est forcément bon. Il faut qu'il soit musical. Il faut qu'il fasse un spectacle. Il faut qu'il apporte un message, ou qu'il représente une certaine philosophie ou image ».

city imposed upon them. Due to its association with begging and mendacity (Smith 1996; Bywater 2007), many contemporary studies of street performance focus on attempts to legislate and control the use of public space. American performance studies scholar Sally Harrison-Pepper remarks that, “much of the history of street performance [...] is found in laws that prohibit it.” (1990). In his article on street musicians, Murray Smith (1996) postulates that musical buskers in Toronto draw on the imagery of a larger tradition of itinerant musicians (stretching back to medieval troubadours and jongleurs) as a tactic to help overcome their marginalisation in the face of the strategies of existing power structures. In the same way, one-man bands draw on the existing imagery of one-man bands to make their performances successful.

For performers, this works like a form of shorthand. Audiences are already familiar with the image of the one-man band and generally associate it with positive and entertaining connotations. One-man band performances serve to reinforce the image of the one-man band for spectators. In a similar manner, use of the image within popular culture reinforces its importance for performers. Through every one-man band performance, the image of the one-man band is brought to life, reaffirmed and strengthened. As this image is strengthened, so too is its existence beyond the practice of the one-man band, which continues to evolve in different ways. This image is taken and reused by popular culture that in turn provides more incentives for its use by performers. This referential cycle is, as much as pure entertainment is, responsible for the longevity, or as Stromberg (2009) puts it, the survival, of the one-man band. In this way, the performance of the one-man band must be understood not just as a relationship between musician and spectator but as a three-way relationship which includes both parties referencing the continually present image of the one-man band.

In all probability, Coldplay decided to use the image of the one-man band in their music video for “Sky Full of Stars” simply because they thought it would be a fun and colourful thing to do that would translate itself well to the screen and, hopefully, resonate well with their audiences. However, the success of this video could be in part attributable to the resonance this particular image has within the larger population as a representation of some of the fundamental values of our modern society. By associating themselves with the one-man band, Coldplay may have unknowingly latched on to a symbol that brings them closer to their audience by aligning themselves not with the wealthy controlling classes but by the ordinary working classes who make up the majority of their audience. Rather than being incredibly wealthy and successful artists fully enmeshed within the controlling forces of mass-produced consumer entertainment (as seen by Debord,

etc), by assuming the character of the one-man band they become representative of resistance to these very same forces.

On the surface, the one-man band appears deceptively simple: one person playing several different instruments at once. However, upon deeper reflection, the performance of the one-man band is a complex deconstruction of society created and maintained through a three-way interaction between performer, spectator, and image. Such an analysis of the one-man band goes beyond the personal gratification that performers feel from realising their artistic aims or the simple financial transaction involved in busking and helps explain the persistence of the form for over two centuries in the face of enormous changes to the way entertainment is produced and consumed.

Bibliography

- AUSLANDER, P. "Music as Performance: Living in the Immaterial World", *Theatre Survey* 47:261-269, 2006.
- AUSTEN, J. "One Man Band Encyclopedia", *Roctober!*, p.10, 2002.
- BEEMAN, W. O. "The Anthropology of Theatre and Spectacle", *Annual Review of Anthropology*, 22:69-93/1993.
- BERGMANN, B. "The Art of Ancient Spectacle", in: BERGMANN, B. & KONDOLEON, C. (eds.) *The Art of Ancient Spectacle*. New Haven, Yale University Press, 1999.
- BYWATER, M. "Performing Spaces: Street Music and Public Territory", *Twentieth Century Music*, 3:97-120, 2007.
- CALOGIROU, C., CIPRIANI-CRAUSTE, M. & TOUCHÉ, M. « Les Vermandel, hommes-orchestres de père en fils depuis 120 ans », 1997, in: GÉTREAU, F. & COLARDELLE, M. (eds.) *Musiciens des rues de Paris : Musée national des arts et traditions populaires, 18 novembre 1997-27 avril 1998*, Paris, ATP: Réunion des musées nationaux.
- CHAPMAN, D. "The 'one-man band' and entrepreneurial selfhood in neoliberal culture". *Popular Music*, 32:451-470, 2013.
- CLITHEROE, A. *One Man in the Band*, United Kingdom, Adam Clitheroe, 2008.
- CLYNES, M. E. & KLINE, N. S. "Cyborgs and Space", *Astronautics*, pp.26-27, 74-76, 1960.
- CROSS, G. *A Social History of Leisure Since 1600*, State College, PA, Venture Publishing, 1990.
- DE CERTEAU, M. *L'invention du quotidien : Arts de faire*, Paris, Union générale d'éditions, 1980.
- DELALANDE, F. « Le geste, outil d'analyse : Quelques enseignements d'une recherche sur la gestique de Glenn Gould », *Analyse musicale* 10:43-46, 1988.

- EMERSON, D. & EMERSON, H. *Let Me Be Your Band*. Canada: One Eye Blinking, 2003.
- FLUCK, W. "Imaginary Space; Or, Space as Aesthetic Object", in: BENESCH, K. & SCHMIDT, K. (eds.) *Space in America: Theory, History, Culture*, New York, Rodopi, 2005.
- FOURNEL, V. *Ce qu'on voit dans les rues de Paris*, Paris, E. Dentu, 1867.
- GÉTREAU, F. « L'homme orchestre : deux siècles de tradition française », *Revue du Louvre : la revue des musées de France* 50:67-76, 2000.
- HABERMAS, J. *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, The MIT Press, 1991.
- HARRIS, D. *Head, Hands and Feet: A Book of One Man Bands*, Victoria, Dave Harris, 2012.
- HARRISON-PEPPER, S. *Drawing a Circle in the Square: Street Performing in New York's Washington Square Park*, Jackson, University Press of Mississippi, 1990.
- HAUSER, A. *The Sociology of Art*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- INOMATA, T. & COBEN, L. S. "Overture: An invitation to the archaeological theater", in: INOMATA, T. & COBEN, L. S. (eds.) *Archeology of performance: Theaters of Power, Community, and Politics*, Toronto: Alta Mira Press, 2006.
- KENYON DE PASCUAL, B. "The One-Man Band in Eighteenth-Century Spain and Instrument", No. 89.4.1039 in the Metropolitan Museum of Art, New York, *Journal of the American Musical Instrument Society* 20:65-72, 1994.
- KUNHARDT JR., P. B., KUNHARDT III, P. B. & KUNHARDT, P. W. *P.T. Barnum, America's Greatest Showman: An Illustrated Biography*, New York, Alfred A. Knopf, 1995.
- LEVERATTO, J.-M. *Introduction à l'anthropologie du spectacle*, Paris, La Dispute, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- MACALOON, J. J. "Olympic Games and the Theory of Spectacle in Modern Societies", in: MACALOON, J. J. (ed.) *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1984.
- MANNING, F. E. "Spectacle", in: BAUMAN, R. (ed.) *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-centered Handbook*, New York, Oxford University Press, 1992.
- MARCHAND, R. *Advertising the American Dream: Making Way for Modernity, 1920-1940*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- MCNAMEE, D. "Technology Addiction"- how should it be treated? [Online]. Medical News Today, 2014. Available: www.medicalnewstoday.com/articles/278530.php.

- MERCIER, L. S. & BONNET, J.-C. « Concert ambulant », *Tableau de Paris*, Paris, Mercure de France, 1994.
- MULLANEY, S. "What's Hamlet to Habermas? Spatial Literacy, Theatrical Publication, and the Publics of the Early Modern Public Stage", in: VANHAELEN, A. & WARD, J. P. (eds.) *Making Space Public in Early Modern Europe*, New York, Routledge, 2013.
- MULLANEY, S. & VANHAELEN, A. « Introduction », in: VANHAELEN, A. & WARD, J. P. (eds.) *Making Space Public in Early Modern Europe*, New York, Routledge, 2013.
- O'MAHONY, M. *Cyborg: the man machine*, New York, Thames and Hudson, 2002.
- RAMMEL, H. "Joe Barrick's One-Man Band : A History of the Piatarbajo and Other One-Man Bands". *Musical Traditions* 8:15, 1990.
- REBELO, P. "Haptic Sensation and Instrumental Transgression", *Contemporary Music Review* 25: 27-35, 2006.
- ROCKEFELLER, S. A. Where are you Going? Work, Power and Movement in the Bolivian Andes, Ph. D Thesis, University of Chicago, 2003.
- SANDYWELL, B. *Dictionary of Visual Discourse: A Dialectical Lexicon of Terms*, Burlington, Ashgate Publishing Company, 2011.
- SCHILLING, C. *The Body in Culture, Technology & Society*, Thousand Oaks, Sage Publications, 2005.
- SIMPSON, P. Street Performance and the City: Public Space, Sociality, and Intervening in the Everyday. *Space and Culture* 14: 415-430, 2011.
- SMITH, M. Traditions, Stereotypes, and Tactics: A History of Musical Buskers in Toronto, *Canadian Journal for Traditional Music*, 1996.
- STEVENSON, R. *Mary Poppins*, Buena Vista Distribution, 1964.
- STROMBERG, P. G. *Caught in Play: How Entertainment Works on You*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 2009.
- SWARTZWELDER, J. Bart Gets Famous. *The Simpsons*. 20th Century Fox Television, 1994.
- TRILLA, A., AYMERICH, M., LACY, A. M. & BERTRAN, M. J. "Phenotypic differences between male physicians, surgeons, and film stars: comparative study", *BMJ* 333:1291-1293, 2006.
- TURNER, V. "Betwixt and between: the liminal period in Rites de passage" in: HELM, J. (ed.) *Proceedings of the American Ethnological Society for 1964*. Seattle: American Ethnological Society, 1964.
- TURNER, V. "Liminal to Liminaloid, in Play, Flow and Ritual: an Essay in Comparative Symbolology", *Rice University Studies* 60: 53-92, 1974.
- TURNER, V. "Process, System, and Symbol: A New Anthropological Synthesis", *Daedalus*, 1977, p. 106, 61-80.
- WHITTAM, J. "Le corps en mouvement : spectacle et simultanéité chez l'homme-orchestre", in: DESROCHES, M., STEVANCE, S. & LACASSE, S. (eds.) *Quand la musique prends corps*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014.

WHITTAM, J. "Music, Multimedia, and Spectacle: The one-man band and audience relationships in the digital age", *Organised Sound* 20, 345-356: 2015.

WHITTAM, J. *Spectacle and the One-Man Band: Technology, Performing Bodies and Imaginary Spaces*, PhD, Université de Montréal, 2015b.

WILCOX, D. *Robotcowboy: A One-Man Band Musical Cyborg*. Master of Science in Art and Technology Master, Göteborg University, 2007.

Non-literary works

FRELENG, F. *Back Alley Opraor*, United States of America: Warner Bros. Pictures, 1948.

Katholicke Illustratie. Wednesday July 11th, 1928. Haarlem, Drukkerij De Spaarnestad.

GELLEZ, A.-C., GUEZET, B. & PERNIS, A. *We are a one man band*. Canada, Vidéo Femmes, 2013.

JIMINEZ, A. & ANDREWS, M. *One Man Band*, United States of America, Buena Vista Pictures, 2005.

THE BIRTH OF THE BASKETBALL COURT: BODIES IN TIME AND SPACE

Craig Cook
Simpson University

Background and Problem

Why adopt a sociological approach to the study of basketball in the Philippines? The answer lies in what C. Wright Mills called, “The Sociological Imagination”, the perspective that allows one to link biography and history, one’s personal story with the broader streams of history, linking personal issues with the larger, structural issues of our lives.

My own biography is strongly linked with basketball in the Philippines, as my father played for Philippine Airlines in the MICCA Basketball League of the 1960s. As a university student in the early 1980s, I traveled throughout the barrios of central Mindanao playing basketball in over 40 games against both provincial and professional teams. Basketball has thus played a significant role in my own personal journey that brought me to the Philippines seventeen years ago.

What began as a general search for a sociological explanation of basketball’s growth and popularity in Philippine society over the past 100 years is now focused on how Americans used basketball to define a set of body cultures and discursive practices during the American occupation of the Philippines in the initial years of the 20th century. This became of particular interest when I discovered that during the American occupation, basketball was introduced in girls’ physical education curriculum (1910), and yet was taken out of the curriculum soon after, before being reinstated again in 1930. What then are these socially constructed bodies and how has basketball been utilized in the social construction process are two of the key questions that I will be asking.

The body served as a site of both assertion and contestation under the American regime. The American government through its school system was engineering the Filipino body. What were the processes at work in this project? One attempt is seen in how the Americans introduced basketball to women in the context of the public education system. This attempt at social engineering failed, however, as basketball become more and more masculinized over time. How did the colonial regime impose corporeal discipline on its colonial

subjects? Why was it felt necessary to impose such bodily discipline? What were pre-American notions of the body? This is really a story about the shaping of the corporeal body by the body politic and the construction of the nation-state. Basketball was part of a larger, more pervasive project. It was an attempt to create order as seen in regulation, reproduction, restraint, and representation. Of these, I will address the regulation of the body as seen through the Playground Movement as imposed on the Philippines in the beginning of the 20th century.

Definition of terms

Here, I define two terms that call for further elaboration: “body cultures” and “discursive practices”. Henning Eichberg (1993) has traced the term “body culture” back to the German notion of *Korperkultur*, which first appeared around 1900-1905 during the, “free body culture movement that advocated diet and clothing reform, nudism, sport, gymnastics, folk dance, abstinence from nicotine and alcohol, and so on” (Eichberg 1993: 257, 258). Originating from Danish sociology, when addressing the notion of “body cultures” Eichberg concerned himself with, “the social plurality of body and sport and their many historical changes. It is multiplicity and change in the context of social processes that constitute the culturality of the body” (Bale and Philo 1998: 118). As Susan Brownell states, “This perspective looks at the body primarily as cultural; which is to say, as socially constructed and historically variable” (Ibid.: 41). “Body cultures” locate the study of the body within social and historical processes, which vary over time and space. My study is concerned with these processes, social and historical, that were exerted by the American political body on the Filipino corporeal body.

The second key term is “discourse”. The terms “discourse” and “discursive practices” will be used in the same manner as Michel Foucault (1972). Foucault’s own use of discourse can be defined as, “the general domain of all statements, sometimes as an individualized group of statements, and sometimes as a regulated practice that accounts for a number of statements” (Foucault 1972: 8).

As M. Ann Hall conveys, “Foucault’s writings highlight how bodies are constructed through a variety of *discourses*, such as medical, scientific, technological, sexual, and sporting. The meaning of discourse in this sense is “the structured ways of knowing which are both produced in, and the shapers of, culture” (Hall 1996: 53). Julian Henriques and his co-authors provide further analysis for the use of these terms:

[Discourse] is regulated and systematic. An important proposition is related to this recognition: the rules are not confined to those internal to the discourse, but include rules of combination with other discourses, rules that establish differences from other categories of discourse (for example scientific as opposed to literary, etc.), the rules of production of the possible statements. The rules delimit the sayable. But (except for axiomatic systems such as chess) they do not imply a closure. The systematic character of a discourse includes its systematic articulation with other discourses. In practice, discourses delimit what can be said while providing the spaces – the concepts, metaphors, models, analogies, for making new statements within any specific discourse... The analysis which we propose regards every discourse as the result of a practice of production which is at once material, discursive and complex, always inscribed in relation to other practices of production of discourse. Every discourse is part of a discursive complex; it is locked in an intricate web of practices, bearing in mind that every practice is by definition both discursive and material (Henriques et al., 1984: 105, 106).

Discourse and discursive practice are groups of statements that are regulated, systematic and interrelated and in the end are productive in the Foucauldian sense. As Jean Carabine asserts, “the idea of discourse as consisting of groups of related statements which cohere in some way to reproduce both meanings and effects in the real world, i.e. the idea of discourse as having force, as being productive” (Wetherell et al. 2001: 268).

While recognizing the constitutive nature of discourses, one must also be aware of any attempt to view discourse as unidirectional. Discourses are inherently fluid. Carabine states that, “we should think of discourses as constantly being contested and challenged and therefore not necessarily always omnipotent” (Wetherell et al., 2001: 273). Carabine further states that, “discourses are historically variable ways of specifying knowledge and truths, whereby knowledges are socially constructed and produced by effects of power and spoken of in terms of ‘truths’” (Wetherell et al., 2001: 275).

Objectives of the study

The purpose of my study is to address the various transformations that have taken place on the body through basketball, primarily analyzing the transformation that occurred over time, wherein basketball, using Michel Foucault’s concept of “a history of the present”, has been changed into a male sport, even after its 1910 introduction as an activity clearly aimed at women. In the process, I

will be interrogating varied discourses that have exerted power over the body during the early American occupation of the Philippines. In choosing a history of the present, Pauline Marie Rosenau asserts that,

Genealogical analysis, unlike modern history, does not interpret the past through a present-day perspective. Genealogy is rather a “history of the present in the sense that it finds its point of departure in problems relevant to current issues and finds its point of arrival and its usefulness in what it can bring to the analysis of the present” (Henriques et al., 1984: 104). It searches for neither universal structures nor universal value (Foucault 1973: 95; Harland 1987: 155; Rosenau 1992: 67).

Along with this key transformation, I will be investigating the interplay between the colonial state, the Filipino body and the construction of gender. Analysis of gender and its effect on the body will intersect with an understanding of basketball’s imperialist roots, as a product of American colonialism. How are certain femininities and masculinities of performativity constructed through basketball in the Philippines? How is the basketball-playing body put under systems of surveillance? How were American norms for the body impressed onto Filipino corporeality? How did the Filipino body interiorize American conceptions of bodily normativity? What forms of hybridity were created by the imposition of new norms? What bodily constructions persist today? What forces were at work in gendering the sport from female to male?

Of particular interest and relevance to this study is the work of the German sociologist Henning Eichberg. Eichberg’s theorizing of sport in society has focused on the body and its place in space, following in a theoretical line from Elias to Foucault. Whereas, many sport historians have adopted a modernization theory framework for analyzing sport, which sees the rise of modern sport in conjunction with the rise of industrialism and capitalism, Eichberg opts instead for an analysis of sport that notes difference in body cultures from place to place. Like Foucault, who in his archaeology was looking for “epistemic breaks”, Eichberg is looking for new formations that take place on the sporting scene. In his 1990 essay, “*Gefährlich Denken. Über Rationalität und Angst in der Sportwissenschaft*”, where he attempts to separate himself from the modernization theorists of sport, Eichberg asserts that,

In the most surprising situations these subterranean bodies manifest themselves become political and subversive, constitute obstinacy [*Eigen-Sinn*, ‘own sense’]. The sportive body became, to be sure, productive (data-producing) and streamlined – and indeed not just this. The industrial culture was illustrated here with

its achievement, discipline and measurement – and yet, at the same time, came expressions of obscenity, violence and laughter, other worlds of sensuality. (Eichberg 1990: 234)

Of importance for this study is Eichberg's regard for the multiplicity of possibilities when looking at bodies expressing themselves in sport. This conception matches the same thread that Foucault expresses in his methodological work of looking for the ruptures in history. The fact that women in the Philippine colonial context are playing basketball is a rupture of note. These non-normative expressions of play in the Philippine context are indicative of breaks in the system.

Ultimately for Eichberg, the body is seen as a social construction. By looking at sport as an activity that creates body cultures, Eichberg makes a separation with other discourses of sport in society, namely those that see sport from a functionalist perspective as found in most historical or psychological accounts, or those that see sport from the conflict perspective, wherein issues of unidirectional domination and oppression of and by certain classes come to the fore. In *Body Cultures: Essays on sport, space, and identity*, Eichberg calls this perspective the culturalist approach:

The notion of the body in such a context could be fundamentally misunderstood as being just a biological phenomenon: rather, the body is cultural. With its background in the historical Danish *kampen om kroppen*, the struggle about the body (Korsgaard 1982), Danish Sociology cannot but concern itself with the social plurality of body and sport and their many historical changes. It is multiplicity and change in the context of social processes that constitute the "culturality" of the body. Body culture (or movement culture) is thus becoming a new term standing side by side – or even above – the terms of sport, *idraet* (an old Nordic term), gymnastics, play/game and dance. Body culture as the new paradigm places sport in the context of culture. This constitutes another discourse, unlike accounts of sport in terms of system and function, of stratification and correlation...This culturalist approach means that the sociology of sport is becoming part of other cultural studies such as those concerned with youth culture and sub cultural studies, gender studies and "Third World" studies. (Bale & Philo 1998: 118)

The culturalist approach to the study of basketball in 20th century Philippine society places the body in the center of the social context that forms a multitude of possibilities for its many diverse, socially, culturally, and historically constructed forms.

At the heart of Eichberg's discourse concerning sport in society is his belief that because universal notions of time and space

are defined at the cultural level, there can be no such thing as a universal game. In reference to this continuing dynamic between sporting bodies caught in specifically defined spaces, he says,

What about the ball? The unpredictable way of the ball, the rhythm of its jumps, tells other stories about the connections of time and space in social life. Whether on the green field of soccer or at the wall of pelota or in the circle of sepak raga, time and space are formed as social dimensions by the rolling and jumping ball. More than that: the ball, mediates a complex dialogue between human beings and the environment. This dialogue can be a meeting, an encounter (“Begegnung”, in Martin Buber’s (1973) terms) or a disencounter (“Vergegnung”), enriching or destructive. Time and space are social dimensions of this dialogue, and this means that they will never be universal but always specific, always cultural. The universal ball-game does not exist and will never exist: ball-games will always be football or tennis, pelota or basketball, sepak takraw or anything else. Maybe the universality of time and space as scientific dimensions is (and always was) an optical illusion? Who are we when kicking the ball? What is our basic spatiality, and what is our basic temporality in movement and social relations? And how are they changing when we change the game, a change that we call history? In other words: show me how you are running, and I can see something of the society in which you are living. (Bale & Philo 1998: 163)

The passage highlights the perspective found in a post-structural approach to sport, in that there is no grand telling of the rise of sport, but instead the focus is on specific bodies located within culturally defined spaces, which are forever open to the dynamic of change, continually constructing and reconstructing possibilities for movement. Eichberg’s discourse on sporting bodies is relevant as I attempt to understand the various body cultures that have formed in the last century through basketball. What ruptures or epistemic breaks resulted from the introduction of basketball to the Philippine context?

Sources of data

What were the discourses at work in early 20th century Philippine society that targeted the body and its practices on and off the basketball court? One of the primary sites for gathering data was the American Historical Collection in the Rizal Library at the Ateneo de Manila University in Quezon City. Within this particular collection are many early documents that detail basketball’s introduction to the Philippines by the American Thomasite teachers at the beginning of the 20th century. Among the pertinent documents are the “Annual Report of the

Philippine Commission”, under the auspices of the Department of War of the United States, the “Annual Report from the Director of Education”, various curricular materials from the department of education, including the physical training manuals given to the American teachers and "The Teacher's Assembly Herald", which was a periodical produced to target professional growth and provided educational news for the practicing teachers in the Philippines; documents from the 1st Manila Carnival, where the first public basketball game was played; and other official documents which outline the rules of the game.

Specifically, the following documents were used in collecting the discourses employed by the American regime:

The Athletic Handbook from 1911.

The Teacher's Assembly Herald from 1911 and 1913, respectively.

The Annual Report of the Philippine Commission from 1907 to 1918.

The Annual Report of the Director of Education from 1907 to 1918.

The Philippine Amateur Athletic Federation Official Rules and Handbook, 1916-1917.

Also included in the analysis are accompanying photographs that detail bodily movement in its prescriptive forms.

Complementing the above research procedures will be the investigation of the visual and its role in producing certain types of bodies. In line with Foucault's work on the panopticon and the gaze, “vision and visibility are central to the maintenance of social order” (Emmison and Smith 2000: 184). How then was and is the gaze utilized by Philippine society to regulate and control the “unruly” body? To answer this question methodologically means that archival photography will also be analysed alongside the various discourses at work in 20th century Philippine society that served in the management of the body.

How was photography employed by the American regime to control the bodies of Filipinos? As Emmison and Smith highlight for us:

Foucault's (1973, 1979) work suggests that in institutional environments we will find traces of power and discourse. Whilst his work is most obviously relevant to build environments... it has applications also to the analysis of material and culture and its display. (Emmison and Smith 2000:121)

Additionally, many of the early photographs of Filipinos playing basketball were taken by some of the key institutional leaders of the American regime, such as the head of the Young Men's Christian Association, Elwood Brown. In line with the works of McHoul and Tagg, I interrogate the relationships between institutional photo taking

of particular bodies and their, “interest in the surveillance and control of populations” (Emmison and Smith 2000: 46).

Analysis of these photographs strengthens this particular research as it serves as an unobtrusive measure of the data sample. As Schlereth states:

Objects are not just “things”, rather they are reflections of the wider lives of communities and individuals. This point has long been made by anthropologists with an interest in material culture. According to one authority, the concept of “material culture” suggests a “strong interrelation between physical objects and human behavior” and in particular the “culture behind the material. (Schlereth 1985: 3)

Not only does the surveillance system come from one direction, but scopic regimes, *à la* the panoptical, can be utilized to create mutual visibility. This point was investigated further, since two teams playing against one another and thus guarding one another introduce a mutually surveillant body.

In sum, the research methodology employed exposed the discursive practices employed by the American regime of Philippine occupation to construct gendered bodies that could operate effectively in a disciplined society. How were these discourses internalized by Filipinos, male and female?

This research is limited to studying the discourses employed by the Americans in the early part of their occupation of the Philippines, which would encompass 1907, when the first Thomasites arrived to construct a public education system, and 1930, when the Thomasite educational initiative was on the wane. It is also limited in that the research specifically assesses basketball in an overall physical education program introduced by the Americans and that still occupies an important place in Filipino sports today.

Beyond its limitations in time, this study is also limited in that it will rely heavily on American discursive practices, largely because most of the pertinent documents needed for this kind of investigation are found in the American Historical Collection of Archives at the Ateneo de Manila University library. Filipino descriptions of their discursive practices were not readily available. It is important to make plain this potential bias of privileging the American discourses at work in the Philippines during the time of this study. As stated above, at all possible points of both data collection and analysis, I have made every effort to include Filipino voices.

This study is meaningful in that it exposes accepted understandings of Philippine basketball and instead infuses them with the sociological imagination, locating it historically and as a part of a

social process that was used to perpetuate a structure of power as exerted on gendered bodies. It also enlarges our understanding of how gendered and corporeal discourses are used by nation-states.

The birth of the basketball court

Following Foucault's notion of the birth of the clinic, which revealed that the power invested in discourses emanate from the fields of medicine and science, I would like to propose a similar equation, which I call "the birth of the basketball court". In assessing the history of basketball, one can see that the basketball court is often at the center of the social world. From my own experience living in various Philippine locales, from barrios in Maguindanao, to *barangays* in Bulacan, to sites in Metro Manila, the basketball court has been a central part of Philippine social life, often situated adjacent to a Catholic Church, a Muslim Mosque, or in the town *palengke*. Centering the basketball court in the community reveals its function as a prime site of surveillance, a socio-historical component based on power relations embedded in American-Filipino social interactions at the turn of the 20th century.

The Americans distinguished between schools with permanent fences, which numbered 270, and those with temporary fences, which numbered 1,486. The priority given to baseball diamonds and fields can be seen in the fact that by 1915, 1,531 had been constructed, and 2,786 indoor baseball fields had been built. Basketball courts on the other hand, numbered only 559 by that time. In terms of budget allocation in 1915, \$49,392.37 was spent on athletics, whereas only \$3,992.48 was spent on libraries. This further underlines the American priority on Filipino bodies rather than minds.

An additional feature of the playground movement was the addition of twenty-seven grandstands, which introduced the concept of the spectator and surveillance through structured seating. By 1915, these grandstands could collectively hold up to 13,050 spectators.

Highlighting the control of the collective body is the above photograph showing calisthenics on opening day at the Tondo playground. One can see the uniformity of the collective body, dressed in white and with controlled bodily movements, which are systematically spaced, synchronized, and routinized by the director. These bodily regulations involved movement in time and space. Foucault speaks of "truth games" where the body must be made visible to the power. One can also note the representation of United States power with the flag draping itself next to the powerful seated in the grandstand. In this photo, one can see the evidence of a Foucauldian

notion of power, in that there is an external force imposed on the body, yet through ritual it becomes interiorized through relations of power

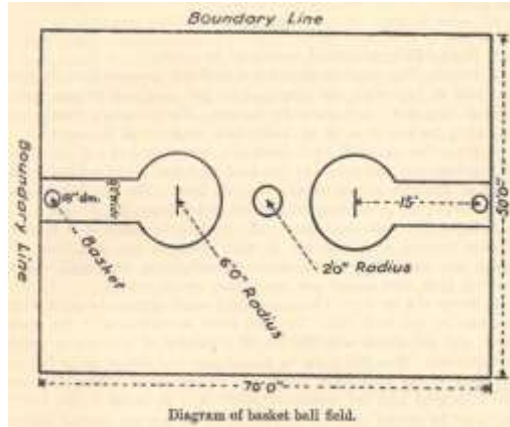


Photo 1: The Philippine Amateur Athletic Federation Official Rule and Handbook 1916-1917 Authorized by The Executive Committee of the P. A. A. F. Published by Alfredo Roensch & Co. 65-67 Escolta, Manila, P. I. Sole Agents for A. G. Spalding & Bros.' Athletic Goods p. 10

that have been established between groups. This power served as both an oppressive and constitutive force. This form of calisthenics/ military
Figure 1: Bulletin No. 40, 1911 Bureau of Education Athletic Handbook for the Philippine Public Schools, Manila Bureau of Printing, 1911, p. 73.

drill sets the stage for the birth of the playground in that the body is placed centrally in the social context for the community to see and to gaze upon. Of particular note is the fact that the display of the callisthenic body was also surveilled by spectators. A similar display of the body can be seen in the callisthenic drills performed at the Inaugural Olympiad meet. This is further evidence of the connection from the local Filipino body to the global structures found in sporting bodies around the globe. This was a precursor to the proliferation of sporting bodies throughout the world today.



Photo 2: The Philippine Amateur Athletic Federation Official Rule and Handbook 1916-1917. Authorized by The Executive Committee of the P. A. A. F. Published by Alfredo Roensch & Co. 65-67 Escolta, Manila, P. I. Sole Agents for A. G. Spalding & Bros.' Athletic Goods p. 10.

The introduction of modern space

With the introduction of basketball came the introduction of competitive bounded spaces, which served as instruments of modernity. Bounded space provided a mechanism for the interiorization of micro-bodily practices, both on the basketball court and outside of it. One was now forced to contend with oppositional forces in the form of opposing players and with new lines of demarcation so the body could play within bounds. The introduction of dual free throw lines introduced the notion of binary oppositions, of

one team against the other, of one play against the goal, of forces of good and evil, of winners and losers.

Further ideological assertions were made by Fred O. England, the Supervisor of Playgrounds for the city of Manila: “an idle brain is the devil’s workshop” (*The Philippine Amateur Athletic Association Handbook, 1917*: 139). Not only was a religious discourse utilized, but also psychological justifications were deployed, as England stated that, “psychologists tell us that only 25% of the average brain is active; therefore some means has to be devised in order to keep the devil out of the other 75%” (*The Philippine Amateur Athletic Association Handbook 1917*: 139). Leisure time was structured to put it towards, in American minds, “good advantage”. It was in this vein that, the basketball court movement was founded. As England quotes on pages 139-141 of *The Philippine Amateur Athletic Association Handbook of 1916-1917*, “it is just as much a public duty to provide wholesome and adequate facilities whereby leisure time may be conserved and utilized to good advantage” (p. 139). The goal was to ensure then that play facilities were placed. “within the reach of everybody” (pp.139-141). The American concern seemed to be related to the waste of time and with utilitarian aspects of the body, in that leisure time was seen as the, “source of educational development rather than a period of social leakage and wastefulness into which it degenerates without proper direction and systematic planning” (pp.139-141). Leisure time was thus problematized by the American regime. *The Philippine Amateur Athletic Federation* manual acknowledges that, “We are guided almost entirely by our emotions” (pp.139-141), yet only certain activities were deemed to have “legitimate recreative activity” (pp.139 -141). In other words, the Americans were saying, “gratify yourself but in this way” (pp. 139-141). The notion of a playground movement had the force of the state behind it, “as the Governor/General is directly responsible for the introduction of the movement” (pp. 139-141). The intention was that by starting a playground movement in Manila it would, “spread to every province, city, town and home” (pp. 139-141).

By 1913, one is able to see the plans emerging for building athletic fields at The Philippine Normal School: “The ground surrounding the new building has not yet been fully laid out, but space is available for baseball and other athletic fields, and it is hoped soon to complete their arrangement and beatification” (*The Annual Report of the Philippine Commission 1914*: 250). This passage again highlights the preeminence of baseball as it is mentioned above all other activities, and shows the emerging notions of the necessity to create outside play space.

The 1913 Annual Report made playgrounds imperative:

Barrio school sites must contain five thousand square meters and central school sites ten thousand square meters in order that each school may have an ample playground. In connection with practically every provincial high school there is maintained a baseball field, a quarter mile running track, and courts for group games. (*The Annual Report of the Philippine Commission* 1914: 252)

In the 1913 Annual Report, there is an indication that the spread of physical training moved to, "not only public schools but private schools as well" (*The Annual Report of the Philippine Commission* 1913: 254).

Playgrounds were erected at the site of most town plaza, as an early description of this process is found in the *Teacher's Assembly Herald*:

The hard, rocky ground made the work of grading difficult, but the pupils became interested in basketball and wanted a good court. Two hundred of the largest pupils were selected and divided into five equal divisions for the work. As only one division worked each day each boys time for work, came but once a week. (*The Teacher's Assembly Herald*, v6, 1913: 91)

The Catholic Church, the site of discursive confessional, used the American basketball court as its own discursive bodily confessional to control and surveil the body. As the Spanish missionaries had been concerned with the soul, so the Americans had concerned with the body and its regulation. The basketball court thus served as a place of bodily confession.

The spread of the playground movement had its origins in Manila where policies were established for equipping every standard school with a playground.

It is worthy of note that the city of Manila at last stands committed to the policy of establishing playgrounds for the use of children. One has already been established and properly equipped in connection with the Tondo Intermediate School. It is expected that others will be equipped within a very short time.... The playground movement may be expected to move throughout the provinces.... The latter part of January there were in the Philippine Islands 244 central and 452 barrio standard school sites in which 107 central and 120 barrio sites were acquired during the past year. Wherever there is a school of the standard size, it will be understood that there is sufficient room for a school playground. (*The Teacher's Assembly Herald*, v6, 1913: 104).

The assumption was that wherever there is a school there would also be a playground. The playground thus becomes a site of state power where the body could be managed in public sight.

The first recorded playground installed was inaugurated on 11 January 1913 at the Tondo Intermediate School. This playground, as well as others, was, “to be placed at the disposal of the general public during all days and hours when not needed for school purposes” (*The Teacher’s Assembly Herald*, v6, 1913: 180). Giving the playground movement the authority of the state the Governor-General issued Executive Order Number Seven, 1913, “In order to give the playground movement a definite status... appointed a permanent committee” (*The Teacher’s Assembly Herald*, v6, 1913: 180).

A further intensification of the playground movement came in 1916. As the record indicates:

With the appointment of Mr. Frederick O. England as Playground Supervisor in 1916, the movement was given greater impetus and in 1920 a new office, under the City Mayor, that of Public Recreation, was created with Mr. England as Playground Director and the construction of municipal playgrounds in densely populated districts of Manila was intensified....The larger playgrounds such as Wallace Field and Osmena Park, were provided with a running track, baseball field, and basketball and volleyball courts. (Ylanan, s.d.: 36)

Additionally, “The playground movement became national in scope when Gov. Gen. Leonard Wood created the Playground and Recreation Commission in 1921 to promote wholesome play and recreation throughout the Islands” (Ylanan, s.d.: 38). As part of the national thrust, four kinds of playgrounds were proposed, the first two of which, and most elaborate, included basketball facilities. Types “A” and “B” consisted of numerous venues, including basketball courts, with the costs running respectively, from PP750,000 to PP300,000.

The 1915 Annual Report gave a detailed of the intentional use of land for playgrounds: “Of the remaining schools all have some provision for playgrounds—in some private land is available for the purpose, in others the plaza is used; and a number of the sites, while not standard in size, are sufficiently large to permit the laying out of playgrounds” (*The 15th Annual Report of the Philippine Commission* 1915: 76).

The 13th Annual Report details the acquisitions of school sites with their accompanying of playgrounds and athletic courts: “On April 1, 1913, there were one thousand thirty two standard school sites, of which 244 were secured during the school year 1911-12 and 563 during the school year 1912-13” (*The 13th Annual Report of The*

Philippine Commission 1913: 33). The power of the colonial state to impose its will on its subjects can be seen in the request of the Director of Education to create the position of the Director of Athletics, as can be found in the 13th Annual Report:

It is requested that a law be passed authorizing the creation of the position of Director of Athletics, the office to be directly under the Secretary of Public Instruction. He would not be interested in any one particular bureau or athletic organization to the exclusion of others. He could devote his time to the promotion of athletics within the bureaus; among such private schools as might desire his assistance; to the promotion of the playground movement; and in cooperating with the Bureaus of Constabulary and Education in the further development of an island-wide athletic and playground movement. (*The 13th Annual Report of The Philippine Commission* 1913: 31)

After the war, the playground movement was again revived, though much destruction had occurred. In this later account, one can see how the playgrounds were part of a movement to combat juvenile delinquency. Basketball again can be seen then as a newly introduced form of social control.

In 1941 under the new charter of the City of Manila, the Department of Public recreation was made a Division of the City Health Department. Although most of the playgrounds in Manila, particularly those south of the Pasig River, were destroyed during the war, the U.S. Army lost no time after the City's liberation in setting up a program of athletics as an adjunct to its drive against juvenile delinquency. Athletic supplies, materials and other equipment were furnished, and the reconditioning of some of the playgrounds was undertaken. (Ylanan, s.d.: 37)

According to the 16th Annual Report, the playgrounds in, "A third of the schools are so equipped and the number is constantly increasing" (*The 16th Annual Report of The Philippine Commission*, s.d.: 27). Thus, the progressive establishment of playgrounds and courts was seen in Manila and beyond to all of the provinces. This phenomenon can still be observed today almost anywhere on the Philippine Archipelago.

Regulation-panopticism

A key feature of the introduction of basketball was the notion that bodies could be regulated and controlled. Key visual evidence of this can be seen through the inception of the bounded lines of the court and the fact that the girls are often shown playing basketball under the panoptical gaze of male teachers. Another form of regulation is seen

in the girls' uniforms that standardize and regulate the body. Competition was introduced: girls were guarding girls within the confines of the bounded lines of the court; this is what Foucault would term a micro-technique on the body, where power is shifted from externally controlled mechanisms to one that is internally based.

Regulatory practices related to time were put in place as every day in the American educational regime began with a physical activity lesson that was standardized in the physical training handbooks. According to Buffington, it was, "essential that every class should begin with the first lesson in the book and take the lessons in the order given" (Buffington 1909: 1). Additionally, Buffington recognized the necessity of "supervising teachers" as a co-equal surveillant system that moved together with the surveillant eye of the textbook.

As explicitly stated in *The Philippine Amateur Athletic Federation Handbook of 1916-1917*, the goals of the organization were to, first, "encourage systematic physical exercise and education" (p. 21), second, "to promote athletic sports among amateurs" (p. 21), and also, "to institute, regulate and award the amateur athletic championships" (p. 21). It was the work of the Philippine Amateur Athletic Association, in conjunction with the state, the military and religious groups such as the Y.M.C.A., to ensure that the Filipino body would be under surveillance in a systematized and regulated manner.

Interestingly, it was through the emergence initially of the desire for Filipino professional boxers to be involved in basketball that necessitated the founding of the Philippine Amateur Athletic Association: "In order to prevent this, a set of rules was drawn up making a clear distinction between the amateur and the professional athlete, and on this basis the Philippine Amateur Basket Ball League was organized" (*The Philippine Amateur Athletic Federation Handbook 1916-1917*: 41). By 1910, there was a broad concern for the regulation over so-called "professionalism" of athletes, as the P.A.A.F. handbook states: "At the close of a successful season, there came a general demand for similar control of all athletics, as a mild form of professionalism, more annoying than dangerous, had begun to creep into baseball and track and field sports" (p. 41). The key distinction made between the "professional" and "amateur" athlete was that the professional athlete was said to participate in athletics for "gain" (p. 43). The P.A.A.F. Handbook of 1916-1917 proudly states that, "It is now universally understood in the Philippines that to participate in competitive physical sports for gain constitutes professionalism, and that he who only enters a competition for pleasure and for the physical, mental, moral and social benefits directly derived there from is a true amateur" (p. 43). For the Americans then, sport, in its ideal form was to be played for the benefits to the body and mind, in the realm of

morality or right and wrong, and in the sphere of the social. The P.A.A.F. Handbook goes on to further confidently claim that, “By reason of this, the Federation has, to a successful degree, discouraged the cheap pot-hunting athlete, and it is unlikely, that the evils of this type of petty professionalism will ever be known in the Philippines Islands” (p. 43). For the American regime, professionalism in athletic form was equated with evil and was placed in a moral field of right and wrong, where financial gain in athletics was seen as prostituting one's body.

Additionally, another key component of the P.A.A.F. discourse concerning physical activity is that they prided themselves on the distinction between athletics for all bodies as opposed to an elite-type of athleticism. Yet, their practice appears to have been contradictory as male involvement in athletics clearly superseded and was more prominently displayed than female involvement. The P.A.A.F. Handbook states the following concerning their ideals for athletics and sport:

But the best and most important piece of work that the Federation has done has been to foster the idea of athletics for everybody and not for the few. Emphasis has been placed on the slogan “Everybody in the Game”, and to accomplish this end is the real work of the Federation. In this program the Bureau of Education has led the way, as without the vigorous encouragement of this idea given by the Directors of Education, and the constant work of a multitude of teachers in every part of the country, the idea of exercise and play for every possible person would never have prevailed. Producing high-grade individual performers is a secondary consideration. (*The Philippine Amateur Athletic Federation Handbook 1916-1917*: 45)

A clear demarcation was also made between “athlete” and “non-athlete”. Athletes were those involved in a “physical” sport or activity. The Philippine Amateur Athletic Federation Handbook of 1916-1917 outlines such a definition when it states the following:

The term “athlete” is used to designate one who participates in *physical* sport. This is to distinguish the athlete from one who engages in other games and sports in which the physical ability of the competitor is not the prime factor; e.g., checkers, yachting, etc. 4. The physical, mental, moral and social benefits should be the direct result of the participation and not the indirect result of material or economic advantages gained through participation. 5. Institutional or team loyalty and opportunity for service are proper sources of pleasure or benefit. (pp. 59, 60)

A further elaboration of the distinction created between an amateur and a professional athlete can be seen in the P.A.A.F.

Handbook of 1916-1917 where athletes touted as “stars” were discouraged from demarcating themselves from the masses. This is further evidence of the great concern that the Americans had in constructing an egalitarianism of athletics and the body, particularly when it came to male participation. This egalitarianism quickly vanished when it came to gender. On page 71 of the Handbook, it states that the Spirit of Amateurism is, “opposed to all practices which are harmful to individual or to amateur athletics in general, such as playing for money or gain of any kind, betting, selling prizes, proselytizing, overspecializing of “star performers” to the exclusion of the “rank and file”, etc.” This statement is then followed up by another showing the American concern for supervision of the body: “It recognizes the need of wise organization and supervision of athletics and co-operates in making these efficient” (p. 71). The Americans were constructing a bureaucracy that regulated the body in an efficient manner.

Part of the interiorization of these ideals came in the form of accountability from one's teammates. As the P.A.A.F. Handbook states, “Teammates have every reason to expect from their associates enthusiastic support of the team policy and program, including faithful adherence to training regulations and utmost endeavor or sacrifice to insure perfect team cooperation” (p. 79). Regulation would be learned through the socialization process brought about through colleagues who themselves had internalized the ideals and controls of the regime. This panoptical gaze was then extended from one's peers to spectators observing the game. This panoptical gaze was multidirectional in its view, as not only were players subject to a spectator's gaze, but it was the intention of the Americans to use the “game” to educate the local population. The P.A.A.F. Handbook states that, “Every public athletic game becomes *ipso facto* a powerful and important educational force for good or ill to the hundreds and often thousands of spectators who witness the contest” (p. 80). Further regulation of spectator behavior is seen in a follow up statement where additional sanctions on actions are prescribed. Not only are player actions prescribed, but also crowd actions:

While amateur games are not conducted primarily for the spectators, but rather for the participants, it is probable that the spectators will always be an important factor in much of our athletics. They are a vital force in determining the conduct of competitors, for the latter are quite sensitive to the approval or disapproval of an audience. We therefore appeal to ever true sportsman and gentlemanly spectator to unite in appreciation of every evidence of honorable action or spirit on the field by *applause* and in condemnation of every dishonorable action by

silence. (The Philippine Amateur Athletic Federation Handbook 1916-1917: 80)

Elsewhere, under section V. *Spectators*, a further layering of exemplary action is articulated espousing the leadership of certain athletes as they set the norms for other lesser athletes, ignoring the apparent contradiction between a discourse of egalitarianism and one which purports to idealize a hierarchical or status rank ideal. As the P.A.A.F. Handbook states, “The standard of sportsmanship *practiced* by leading athletes becomes the ideal of a large number of less prominent but very important athletes and teams” (p. 81).

Key features of the P.E. program were regularity and system, which were seen as, “important factors in physical education” (p. 81). Additionally, there was a high degree for concern of regulation over prescriptive practices in that, “when a program of activities has been adopted it should be followed exactly” (p. 81). Much of the focus on the body mirrored American foreign policy of benevolent assimilation, in that bodily correctives were to be given, “promptly and effectively, but in a kindly manner” (*Physical Education 1922: 82*).

Part of this bodily regime involved marching, which tied directly into the making of the disciplinary society. The goals of this type of training are clearly articulated in the Physical Education manual of 1922, where it states that, “marching trains the pupils in discipline, in respect for order, in appreciated in united execution and of teamwork” (p. 84). Ultimately, marching for secondary girls was “not strictly adhered to” (p. 84). This is another indicator of a gendered physical regime.

Teachers played a vital role in connecting discourse with bodily practice. The following passage highlights this role:

No athletic organization and no athletic enterprise shall be recognized as a source of acceptable physical-education equivalents unless the school has first provided a competent teacher.....to give the kind of athletic instruction that will develop good health, good character, and sportsmanlike conduct. (*Physical Education 1922: 279*) Teachers in charge of athletic teams must know how to train their pupils, must know how to direct their activities, and must know how to supervise the business enterprises connected with the activities. (*Physical Education 1922: 279*)

In terms of gendered surveillance, women teachers were asked to play the role of chaperone and advisor toward female athletes. No such role was advised for male teachers: “In schools where school athletics are conducted for girls, the athletic instruction of the girls should (if possible) be in the hands of competent women teachers. In all cases

competent women teachers must be assigned to act as chaperones and as advisors for the girls” (*Physical Education* 1922: 280). Regulating women's bodies was more important than regulating men's bodies.

As early as the 1908 report to the Secretary of War, there was heightened concern with the Filipino body. These concerns could be found under the major heading of the report, “Investigation of the health of school children” (*The Annual Report of The Philippine Commission* 1908: 812). What was to follow is the exertion of the state's bio-power on the subject:

Physical training is of the utmost consequence to the Filipino youth. Students are or were somewhat inclined to pass their spare time in inactive recreation, and the introduction of athletics into the schools has visibly done much to better both the physical and their health. More should be done and there should be systematic body training in all grades and schools. (*The Annual Report of The Philippine Commission* 1908: 813)

A key aspect of the educational regime was the medical inspection of children, which was said to be, “desirable in all the schools of the islands” (*The Annual Report of The Philippine Commission* 1908: 813). The initial inspection revealed the following: “anemia was very prominent during the first examinations, but after the establishment of kitchens in the various schools, there was an astonishingly decrease” (*The Annual Report of The Philippine Commission* 1908: 813).

In 1911, an article written by Superintendent P.S. O'Reilly in *The Teacher's Assembly Herald* detailed the need for a systematic training in the physical culture of the Filipino:

We need a general system of physical culture that will prepare students for athletic training; this to include every boy and girl who attends school. Make them all do something and make them keep on doing it. The foundation for athletics must be laid in childhood, and in these Islands it must be done in school. (*The Teacher's Assembly Herald*, Vol. V, 1911: 23)

As a further perspective, O'Reilly then makes a comparison to other pieces of the educational regime, namely that of industrial and commercial branches of the educational project. O'Reilly asserts that, “Ten years ago the renaissance started along educational lines. Six years later, it branched out into industrial and commercial training. Today we can see the awakening along the line that leads to the physical development of the race” (*The Teacher's Assembly Herald*, Vol. IV, 1911: 23). The educational project thus entailed industrial, commercial and, ultimately, bodily interests.

During the summer months, teachers would assemble in Baguio for recreation and educational in-servicing. During the fourth week of the Assembly in 1911, “there was held a series of conferences of all teachers and superintendents interested in athletics. The main purpose of these conferences was to standardize and regulate the plans for an administration of general school athletics” (*The Teacher’s Assembly Herald*, v4, 1911: 162). It was at this assembly that a committee was organized and given the task to prepare an *Athletic Bulletin* for publication:

It will include, likewise, suggestions for training along various lines, complete rules governing the sports, exercises, and games that have a place in school activities. The Association itself will have certain supervision over the general athletic meets held under the auspices of the Bureau of Education. (*The Teacher’s Assembly Herald*, v4, 1911: 168)

Foucault’s notion of “power turning in on itself” can be seen in the expectations of the Bureau of Education for its own teachers in providing athletic regimes at the Assembly. By preparing facilities and constructing athletic regimens for its teachers, the Bureau asserted that teachers would be, “better prepared to exert an increased amount of good influence over his pupils” (*The Teacher’s Assembly Herald*, v6, 1913: 3). Additionally, the Secretary of Public Instruction urged, “participation in some form of athletics or physical exercise” for superintendents (*The Teacher’s Assembly Herald*, v6, 1913: 10). In this same passage, “He also heartily endorsed the athletic program of the Bureau and pointed to the prominences of athletics over all other features of the carnival program as an indication of the popular value placed upon physical development” (*The Teacher’s Assembly Herald*, v. 6, 1913: 10).

An important aspect of the American discourse on physical education is evidenced by the words of Dr. Paul Monroe, visiting Professor from Columbia University and an expert in the history of education. In his lectures to the teachers at the assembly, he asserted that,

The real educative value of athletics is obtained when you get every child to participate and only then... Competition has great value, of course, but I am not talking about the effect on those who are in the playing but about the ninety and nine who are left out. The advantage of athletics in England is that all are forced into it, are thoroughly organized in athletics the same as in their classes, and are promoted from class to class irrespective of their academic work. (*The Teacher’s Assembly Herald*, v. 6, 1913, p. 72)

The American concern was that basketball would be transformed into a spectacle of the few as opposed to participation for all.

As of 1913, the American assessment of athletics can be summed up as follows: “a great amount of enthusiasm was evoked by these contests and good results were obtained in all cases where proper supervision had been exercised” (*The Teacher’s Assembly Herald*, v6, 1913: 109). Again, one can see the overarching concern for supervision of the body.

Every summer teachers were instructed in, “methods of teaching English, industrial work and physical training” (*The 15th Annual Report of The Philippine Commission*, 1915: 25). Teachers were trained to educate their pupils in all things that had to do with the body, from the physical training which would help in their industrial work, to training their mouths to speak English.

As further training for teachers at the Philippine Normal School, a complete course on athletics was given which included the following:

The value of athletic courtesy, organization of athletics, group games, impromptu school-yard games, athletic-badge competitions, calisthenic exercises, the organization and conduct of the school playground improvements, hints on training, first aid to the injured, track and field practice, and playground English. (*The 15th Annual Report of the Philippine Commission*, 1915: 77)

By the Twentieth Annual Report, an even greater emphasis on the body, it seems, was solidified, reaching down to the very motor nerves of the human body. The following statement illustrates and operationalizes “Physical Education” from the American perspective:

Physical education, as here referred to, includes health inspection, personal and school sanitation, and such activities as marching, calisthenics, dancing, impromptu games, and group athletics, all of which contribute toward the development and the maintenance of health and the training of the motor nervous system to a point where the muscles become plastic servants of the mind. (*The 20th Annual Report of the Philippine Commission*, s.d.: 33)

Again, bodily movements were internalized to make subjects docile.

By the *Twentieth Annual Report*, the Physical Education curriculum had evolved into three distinct aspects, Physical Education I, II, and III respectively. These aspects of the program were operationalized as follows:

Physical Education I outlines daily health and sanitary inspections of pupils, of classrooms, of school buildings, and of school

premises by classroom teachers in every public school. Physical Education II outlines relief exercises for all grades of all schools. These exercises are to be conducted by classroom teachers, and the chief aim of the exercises is to relieve pupils from fatigue caused by sitting still. Physical Education III outlines for the elementary grades lessons in such activities as marching, callisthenic exercises, dancing, impromptu games, and group athletics; for secondary boys, lessons in such activities as military drill, impromptu games, and group athletics; for secondary girls, lessons in such activities as marching, callisthenic exercises, impromptu games, dancing, and group athletics. (*The 20th Annual Report of The Philippine Commission*, s.d.: 36)

The following photographs are illustrative of the preceding discussion in terms of the surveillant regime of regulation to which the Filipino body *en masse* was subject:



Photo 3: Bulletin No. 40, 1911 Bureau of Education Athletic Handbook for the Philippine Public Schools, Manila Bureau of Printing, 1911: 61.



Photo by E. S. Brown, Y. M. C. A.
 THE CHAMPION TONDO GIRLS' BASKET BALL TEAM, WINNERS AT CARNIVAL MEET, 1911.
 C. T. DONOHUE, Principal and coach.

Photo 4: Bulletin No. 40, 1911 Bureau of Education Athletic Handbook for the Philippine Public Schools, Manila Bureau of Printing, 1911: 61



TONDO BASKETBALL TEAM. CHAMPIONS, 1912-13.

**Tondo Intermediate Girls' Basket
 Ball Team.**

Photo 5: The Philippine Amateur Athletic Federation Official Rule and Handbook 1916-1917 Authorized by The Executive Committee of the P. A. A. F. Published by Alfredo Roensch & Co. 65-67 Escolta, Manila, P. I. Sole Agents for A. G. Spalding & Bros. Athletic Goods, p. 171.



Photo 6: 100th Anniversary of the Thomasites' Arrival, U. S. Embassy

Photo 7 (next page): Visayan Interscholastic Athletic Association. Iliolo Meet, Iliilo, P.I., January 1-4, 1913:47

SEVENTH ANNUAL REPORT OF THE DIRECTOR OF EDUCATION, 1911.]



GIRLS' BASKET BALL TEAMS, PROVINCIAL SCHOOL, LUCENA, TAYABAS.



DORMITORY GIRLS' BASKET BALL TEAM OF THE LEYTE PROVINCIAL SCHOOL.

PLATE XXV.

Conclusion

This paper reveals several key themes regarding basketball and the body in the Philippines.

First, the conception of the body and the corporeal is culturally formed. Local culture played a powerful role in determining what women could or could not do with their bodies on the basketball court. In the face of a colonial state and its bureaucratic apparatus, local culture appears to have won out in terms of creating a gendered body and sex/gender system in line with local cultural norms.

Key American discourses were highlighted during their occupation of the Philippines. While stating ideals of emancipation for women's bodies, the American regime instead sought to regulate, restrain, and commodify women's bodies for their own gains, attempting to produce a body that would be productive for an international labor market. This was done by imposing American corporeal norms on Filipino bodies. Americans used the basketball court to promote their ideals of the body throughout most of the Philippine Archipelago. This helped produce a mass labor force whose notions of health, hygiene and durability prepared them for the international labor market.

Lastly, this study supports the work of Michel Foucault and Henning Eichberg, with its focus on power and the body, and how it is operationalized corporeally at the local cultural level. As Flax asserts:

For Foucault a concern with knowledge of and control over the body characterizes the development of modern society and modernist thought. In the manufactories of the 18th century, new forms of knowledge assisted the emerging class of entrepreneurs to regularize the extraction of time and labour from the bodies of their workforce. Increasingly entrepreneurs and government took an interest in the control and regulation of the body. The state became interested in the health, numbers and condition of the population, and this generated an array of new professionals - and new organizational types - concerned with translating and regulating the developing interest in the body. In the process particular concepts and practices of "normalization" were produced.

These practices are supported and exercised both by the state and by new bodies of knowledge, especially medicine and the human sciences. Under the humanistic rubric of the state's interest in and obligation to the creation and protection of the "well-being" of its inhabitants, global surveillance of its members is increasingly instituted. The state needs experts to amass the knowledge it requires and to execute the policies said to effect and maximize this well-being and protection. Instances of such knowledge and

associated practices include medicine, education, public health, prisons, and schools. (Flax 1990: 207)

For further study, I would suggest three further strands of research:

First, how has basketball, in the Philippines' post-American Occupation been utilized as a masculinizing project for boys and men? How has this interacted with other forms of leisure, such as cockfighting and baseball? Second, what was the role of baseball in American "nation-building"? What was the American intent with baseball and what were its outcomes? Third, what were the local cultural discursive interactions with American culture regarding the body, girls, and basketball? This could be conducted through content analysis of local newspapers and accessed through the University of the Philippines Library Microfiche Collection of the *Manila Times*.

Bibliography

- ALEXANDER, J.C., and JACOBS, R.N. « Mass Communication, Ritual, and Civil Society », in: *Media, Ritual, and Identity*, Edited by T. LIEBES and J. CURRAN, London, Routledge, pp.23-41, 1998.
- BALE, J., and PHILO, C. (eds). *Body Cultures: Essay on sport, space and Identity*: Henning Eichberg, London, Routledge, 1998.
- BARTKY, S.L. « Foucault, femininity and the modernization of patriarchal power », in: *Feminism and Foucault: Reflections on resistance*, I. DIAMOND and L. QUINBY (eds.), Boston, Northeastern University Press, pp. 61-86, 1988.
- BORDO, S. « The body and the reproduction of femininity: A feminist Appropriation of Foucault », in: *Gender/body/knowledge: Feminist Reconstructions of being and knowing*, A. JAGGER and S. BORDO (eds.), New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, pp.13-33, 1989.
- BROWNELL, S. *Training the Body for China: Sports in the Moral Order of the People's Republic*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- COLE, C. « Resisting the Canon: Feminist Cultural Studies, Sport, and Technologies of the Body », in: *Journal of Sport and Social Issues*, Vol. 17, No. 2, pp.77-97, 1993.
- CULLINANE, M. « Basketball and Culture: A Problem in Private Transitory Ownership? », in: *Philippine Quarterly of Culture and Society*, Vol. 3, No. 1, March, pp.54-58, 1975.
- EICHBERG, H. « Gefährlich Denken », in *Über Rationalität und Angst in der Sportwissenschaft*, Stadion, pp.223-255, 1990.
- EICHBERG, H. « Der Dialogische Körper: Über einen dritten Weg der Körperanthropologischen Aufmerksamkeit », in: *Körperersache: Über*

- Identität und Konflikt*. Edited by K. DIETRICH and H. EICHBERG, Butzbach, Afra, pp.257-308, 1993
- ELIAS, N. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford, Blackwell Publishers, 1994.
- EMMISON, M., and SMITH, P. *Researching the Visual: Images, Objects, Contexts and Interactions in Social and Cultural Inquiry*, London, Sage Publications, 2000.
- FEATHERSTONE, M., HEPWORTH, M., and TURNER, B. (eds.). *The Body : Social Process and Cultural Theory*, London, Sage Publications, 2001
- FOUCAULT, M. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York, Vintage Books, 1970
- FOUCAULT, M. *The Archaeology of Knowledge*, London, Tavistock Publications, 1972.
- FOUCAULT, M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York, Vintage Books, 1977.
- FRANK, A. « For a Sociology of the Body: an Analytical Review », in: *The Body: Social Process and Cultural Theory*. Edited by M. FEATHERSTONE, M. HEPWORTH and B. TURNER, London, Sage Publications, pp. 36-102, 2001.
- FRASER, N. « The uses and abuses of French discourse theory for feminist Politics », in: *Theory, Culture & Society*, 9, pp.51-71. 1992.
- GOLAY, F. *Face of Empire: United States-Philippine Relations 1898-1946*, Quezon City, Philippines, Ateneo de Manila University Press, 1997.
- HALL, M. *Feminism and Sporting Bodies: Essays on Theory and Practice*, Champaign, Illinois, Human Kinetics, 1996.
- HALL, S. « Reconstruction work: images of post-war black settlement », in: *The Meanings of Domestic Photography*, edited by J. SPENCE and P. HOLLAND, London, Virago, p. 152-153, 1991.
- HALL, S. (ed.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Sage Publications, 1997.
- HARGREAVES, J. « Schooling the Body », in: *Sport, Power, and Culture*, Edited by HARGREAVES, J. Cambridge, England, Polity Press, , p. 161-181, 1986.
- HENRIQUES, J., HOLLWAY, W., URWIN, C., VENN, C., and WALKERDINE, V. (eds.), *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, London, Methuen, 1984.
- HILSDON, A. *Madonnas and Martyrs: Militarism and violence in the Philippines*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press, 1995.
- KENDALL, G. and WICKHAM, G. *Using Foucault's Methods*, London, Sage Publications, 1999.
- KIPLING, R. *McClure's* 12, p. 290, February 1899.
- LEACH, M. « Feminist Figurations: Gossip as a Counterdiscourse », p 230, in: *Working the Ruins* by St. PIERRE and PILLOW, Routledge, 2000.

- LODGE, H. « Our Blundering Foreign Policy », in: *The Forum*, 19 March 1895, 17, reprinted in E. BERKELEY, *Anti-Imperialism in the United States: The Great Debate, 1890-1920*, p. 1-26, Philadelphia, 1970.
- MCKINLEY, W. *Christian Advocate*, January 22, 1903.
- MCKINLEY, W. *Speeches and Addresses of William McKinley*, p. 88-136, New York, 1900.
- PILLOW, W. « Exposed Methodology: The Body as a Deconstructive Practice », p. 199-200, in: *Working the Ruins* by St. PIERRE and PILLOW.
- RAFAEL, V. *White Love and Other Events in Filipino History*, Durham, Duke University Press, 2000.
- ROJEK, C. *Capitalism and Leisure Theory*, London, Tavistock Publications, 1985.
- ROSENAU, P., *Postmodernism and the Social Sciences: Insights, Inroads and Intrusions*, p. 67, Princeton University Press, 1992.
- SHILLING, C. *The Body And Social Theory*, London, Sage Publications, 1993.
- TAYLOR, S. « Locating and Conducting Discourse Analytic Research », in: *Discourse Theory and Practice: A Reader*, M. WETHERELL, S. TAYLOR, and J. YATES (eds.), London, Sage Publications, pp. 5-10, 2001.
- WETHERELL, M., TAYLOR, S., and YATES, S. *Discourse as Data: A Guide for Analysis*, London, Sage Publications, 2001.
- WETHERELL, M., TAYLOR, S., and YATES, S. (eds.). *Discourse Theory and Practice: A Reader*, London, Sage Publications, 2001.

**Archival Sources from the American Historical Collection Room,
Rizal Library, Ateneo de Manila University:**

- “Official Program of the Interscholastic Athletic Association of the Western Visayas” Iloilo High School, December 31, 1919, to January 2, 1920.
- “Visayan Interscholastic Athletic Association. Iloilo Meet, Iloilo, P. I., January 1-4, 1913”.
- Physical Training for Filipinos*, by F. C. Buffington, Boston, U.S.A., D. C. Heath & Co., Publishers, 1909.
- Athletic Handbook: Bulletin No. 40*. Manila Bureau of Printing, 1911.
- The Philippine Amateur Athletic Federation Official Rule and Handbook 1916-1917: Authorized by The Executive Committee of the P. A. A. F. Published by Alfredo Roensch & Co. 65-67 Escolta, Manila, P. I. Sole Agents for A. G. Spalding & Bros.’ Athletic Goods.
- The Government of the Philippine Islands Department of Public Instruction Bureau of Education Physical Education by Frederick O. England A Manual For Teachers Manila Bureau of Printing 1922. First published 1919.

- Philippine Free Press, Manila, August 6, 1938, "No More Tips: National Championship Basketball Will Undergo A Big Change with the New PAAF Ruling, but the NCAA Games Will Stick to the Old Way, If not to the Old Champion".
- Philippines Free Press, Manila, August 5, 1939, "You Never Can Tell".
- War Department: Office of The Secretary, Eighth Annual Report of The Philippine Commission To The Secretary of War 1907 (In Three Parts) Part 3, Washington, Government Printing Office, 1908, Special Report of The Secretary of War On The Philippines [Printed also as Senate Document 200, 60th Congress, 1st session], William Howard Taft, p. 260.
- War Department: Office of The Secretary, Eighth Annual Report of The Philippine Commission To The Secretary of War 1907 (In Three Parts) Part 3, Washington, Government Printing Office, 1908, Special Report of The Secretary of War On The Philippines [Printed also as Senate Document 200, 60th Congress, 1st session.], William Howard Taft, p. 286, 307.
- Annual Reports, War Department Fiscal Year Ended June 30, 1908, Report of the Philippine Commission To The Secretary of War 1908 (In Two Parts) Part 2, Washington Government Printing Office, 1909. Exhibit A. Report of the Director of Education, Manila, P. I., August 1, 1908. Under Athletics, p. 812-814.
- Annual Reports, War Department, Fiscal Year Ended June 30, 1911, "Report of The Philippine Commission, To The Secretary of War, 1911 (In One Part), Washington, Government Printing Office, 1912. Report of the Secretary of Public Instruction. Department of Public Instruction, Manila, November 6, 1911. Under Athletics, p. 167-168.
- Annual Reports, War Department, Fiscal Year Ended June 30, 1912, "Report of The Philippine Commission, To The Secretary of War, 1912 Report of the Secretary of Public Instruction. Department of Public Instruction, Manila, October 11, 1912. Under Athletics, p. 232.
- Annual Reports, War Department, Fiscal Year Ended June 30, 1913, "Report of The Philippine Commission, To The Secretary of War", 1913. (In One Part). Washington, Government Printing Office, 1914. Under Report of the Governor General, under "The Public Schools", pages 24, 26. Under "The Philippine Normal School", p. 250-252.
- Annual Reports, War Department, Fiscal Year Ended June 30, 1913, "Report of The Philippine Commission, To The Secretary of War, 1913. (In One Part). Washington, Government Printing Office, 1914. Under Report of the Secretary of Public Instruction. Department of Public Instruction, Manila, September 23, 1913. Under "Playgrounds.", p. 252.
- Annual Reports, War Department, Fiscal Year Ended June 30, 1913, "Report of The Philippine Commission, To The Secretary of War", 1913. (In One Part). Washington, Government Printing Office, 1914. Under Report of the Secretary of Public Instruction. Department of Public Instruction, Manila, September 23, 1913. Under "Private Schools", p. 254.

- The Teacher's' Assembly Herald, Vol. IV Baguio, Philippine Islands, Saturday, April 1, 1911, No. 2., under "Athletics at Baguio", p. 18.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. IV Baguio, Philippine Islands, Tuesday, April 18, 1911., No.3., under "The Filipino as an Athlete", by P. S. O'Reilly, Division Superintendent of Schools, p. 21-23.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. IV Baguio, Philippine Islands, Tuesday, April 25, 1911. No. 9, under "A General School Athletic Organization", p. 58-59.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. IV Baguio, Philippine Islands, Saturday, April 29, 1911. No. 13, under Personal, p. 76.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. IV Baguio, Philippine Islands, Sunday, April 30, 1911. No. 14, ATHLETIC NUMBER. under "The Interscholastic Athletic Meet, Carnival of 1911, by P. S. O'Reilly, Division Superintendent of Schools, p. 80.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. IV Baguio, Philippine Islands, Sunday, April 30, 1911. No. 14, ATHLETIC NUMBER. Under "Girls' Basket Ball", by O. H. Charles, Principal Provincial High School, Orani, Bataan, pp. 81-82.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. IV Baguio, Philippine Islands, Saturday, May 13, 1911. No. 24, under "School Grounds, Their Use and Care", by North H. Foreman, Bureau of Education, p.137, 138.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. IV Baguio, Philippine Islands, Saturday, May 13, 1911. No. 24, under "The Winning of the Tropics". Lecture by Dr. Goode, May 12, p.139.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. IV Baguio, Philippine Islands, Wednesday, May 17, 1911. No. 25, under "Blue Is Still Ahead", p.147.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. IV Baguio, Philippine Islands, Saturday, May 20, 1911. No. 26, under "The Bureau of Education at the Carnival of 1911", by Luther Parker, Inspector of Trade Schools, in charge of Carnival Exhibit, p. 157.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. IV Baguio, Philippine Islands, Saturday, June 3, 1911. No. 27, under "Resume of the 1911 Season", by J. D. DeHuff, Director, 1911 Vacation Assembly and Camp, p. 162.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. IV Baguio, Philippine Islands, Saturday, June 3, 1911. No. 27, under "The Athletic Conferences", p. 167-168.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Manila, Philippine Islands, February 15, 1913. No. 1, under "The Meaning of Teachers' Camp", by J. D. DeHuff, Superintendent City Schools, Manila. Director, 1913, Assembly and Camp, pp.3-4.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Manila, Philippine Islands, February 15, 1913. No. 1, under "The Athletic Program", pp.10-11.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Manila, Philippine Islands, February 15, 1913. No. 1, under, "Summary of 1913 Carnival Interscholastic Athletics". Basketball, p.12.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Monday, April 14, 1913. No. 3, under 'Teachers' Conferences at the Vacation

- Assembly', Baguio, p. 26, under "I. Principals and Teachers of High and Intermediate Schools, April 21 to 26". Items for discussion.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Monday, April 14, 1913. No. 3, under "Athletics", p. 28.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Thursday, April 17, 1913. No. 6, under "Ladies' Day", p. 41.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Wednesday, April 23, 1913. No. 11, under "Athletics", p. 65.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Thursday, April 24, 1913. No. 12, under "School Athletics", by Dr. Paul Monroe (An extract from Dr. Monroe's discussion at the conference on 'The Educational Situation' held at the Teachers' Camp, April 16, 1913, p. 71-72.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Tuesday, April 29, 1913. No. 16, under "Contributed Articles on "The Improvement of School Grounds"". Subheading, "Making An Athletic Field", p. 91.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Saturday, May 3, 1913. No. 19, under "Athletics during the School Year 1912-13", p. 102-104.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Saturday, May 3, 1913. No. 19, under "The Far-Eastern Olympiad", p. 106.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Saturday, May 3, 1913. No. 19, under "Carnival Interscholastic Track and Field Meet", subheading "Girls' Basket Ball, 1913, p. 108.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Saturday, May 3, 1913. No. 19, under "Athletic Badge Competition and Group Schedule Contest", p.109.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Saturday, May 3, 1913. No. 19, under "What Basketball is Doing for the Girls in Zambales", p. 112.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Saturday, May 3, 1913. No. 19, under "Tondo Intermediate Girls' Basket Ball Team", p. 112.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Saturday, May 3, 1913. No. 19, under "A Surfeit of Cups", p. 113.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Saturday, May 3, 1913. No. 19, under "Amateur and Professional Athletics". Elwood S. Brown, Physical Director, Y. M. C. A., Manila, p. 114-115.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Saturday, May 3, 1913. No. 19, under The Philippine Amateur Athletic Federation, p. 115-116.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Tuesday, May 6, 1913. No. 21, under "A Survey of the Philippine Public Schools".

[An extract from a report submitted to the Director of Education by Dr. Paul Monroe.] Introduction, p. 122.

- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Tuesday, May 6, 1913. No. 21, under The Visayan Meet, p. 124.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Tuesday, May 6, 1913. No. 21, under The Ilocano Athletic Meet, p.124.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Tuesday, May 6, 1913. No. 21, under The Cagayan-Isabela Meet, p. 126.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Tuesday, May 6, 1913. No. 21, under Basket Ball for Girls, p.126.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Tuesday, May 6, 1913. No. 21, under Headmen Travel Four Days to Attend Nueva Vizcaya Meet, p.126.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Tuesday, May 6, 1913. No. 21, under Southern Tagalog Meet, pp. 126-127.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Tuesday, May 6, 1913. No. 21, under Results of Athletics as Shown in Attendance, p.128.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Sunday, May 11, 1913. No. 26, under "A Survey of the Philippine Public Schools, p. 150-152 (An extract from a report submitted to the Director of Education by Dr. Paul Monroe).
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Saturday, May 17, 1913. No. 31, Under "Bureau of Education Publications", 1912-13, by Paul C. Trimble and William A. Weidmann, p. 74.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Sunday, May 18, 1913. No. 32. Under "The Public Playground Movement in the Philippines", by J. D. DeHuff, Superintendent of City Schools, Manila, pp.79-180.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Tuesday, May 6, 1913. No. 21, under Results of Athletics as Shown in Attendance, p.128.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Sunday, May 11, 1913. No. 26, under "A Survey of the Philippine Public Schools, p. 150-152. (An extract from a report submitted to the Director of Education by Dr. Paul Monroe),
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Saturday, May 17, 1913. No. 31, under "Bureau of Education Publications, 1912-13, by Paul C. Trimble and William A. Weidmann, p. 74.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Sunday, May 18, 1913. No. 32. Under "The Public Playground Movement in the Philippines", by J. D. DeHuff, Superintendent of City Schools, Manila, pp.179-180.
- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Sunday, May 18, 1913. No. 32. Under "Athletic Organization in the School of Daet, Camarines", p. 180.

- The Teachers' Assembly Herald, Vol. VI Baguio, Philippine Islands, Sunday, May 18, 1913. No. 32. Under "Volley Ball", p. 180-181.
- The Government of The Philippine Islands Department of Public Instruction Bureau of Education, Eleventh Annual Report of The Director of Education, For The Fiscal Year July 1, 1910 To June 30, 1911, Manila, Bureau of Printing, 1911, Under The Primary Course, p. 19-20.
- The Government of The Philippine Islands Department of Public Instruction Bureau of Education, Eleventh Annual Report of The Director of Education, For The Fiscal Year July 1, 1910 To June 30, 1911, Manila, Bureau of Printing, 1911, Under Athletics, p. 31, 32.
- Seventh Annual Report of the Philippine Commission. 1906. (In Three Parts.) Part 3. Bureau of Insular Affairs: War Department. Washington: Government Printing Office. 1907. Under Report of the Secretary of Public Instruction. Manila, September 28, 1906. Under Exhibit A. Report of the Director of Education. Department of Public Instruction, Bureau of Education, Manila, P. I., August 10, 1906. Under Estimate of the Year's Work, p. 343.
- Seventh Annual Report of the Philippine Commission. 1906. (In Three Parts.) Part 3. Bureau of Insular Affairs: War Department. Washington: Government Printing Office. 1907. Under Report of the Secretary of Public Instruction. Manila, September 28, 1906. Under Exhibit A. Report of the Director of Education. Department of Public Instruction, Bureau of Education, Manila, P. I., August 10, 1906. Under Recommendations, pp. 345-346.
- "The American Contribution to Philippine Education", published by U.S. Information Service, page 40, by Geronimo T. Pecson, Chair, UNESCO National Commission, 1959, from "Ode to the Thomasites".
- "The American Contribution to Philippine Education", published by U.S. Information Service, page 16, under "Physical Education".
- The History and Development of Physical Education and Sports in the Philippines by Regino R. Ylanan and Carmen Wilson Ylanan, Manila, Philippines 1965.
- The Government of the Philippine Islands Department of Public Instruction Bureau of Education, Fifteenth Annual Report of the Director of Education, January 1, 1914 to December 31, 1914, Manila, Bureau of Printing, 1915, pp. 8,14,25,48, 60, 66-67, 73-78, 143-145.
- The Government of the Philippine Islands Department of Public Instruction Bureau of Education, Fifteenth Annual Report of the Director of Education, January 1, 1914 to December 31, 1914, under Department of Mindanao and Sulu, Manila, Bureau of Printing, 1915, p.57.
- The Government of the Philippine Islands Department of Public Instruction Bureau of Education, Twelfth Annual Report of the Director of Education, For the Fiscal Year July 1, 1911 to June 30, 1912, under Athletics, Manila, Bureau of Printing, 1912, p. 23-25.
- The Government of the Philippine Islands Department of Public Instruction Bureau of Education, Thirteenth Annual Report of the Director of

- Education, July 1, 1912 to June 30, 1913, Manila, Bureau of Printing, 1913, under The Playground Movement, p. 33.
- The Government of the Philippine Islands Department of Public Instruction Bureau of Education, Thirteenth Annual Report of the Director of Education, July 1, 1912 to June 30, 1913, Manila, Bureau of Printing, 1913, under Desired Legislation, p. 41.
- A Survey of the Educational System of The Philippine Islands By The Board of Educational Survey, Created Under Acts 3162 and 3196 of The Philippine Legislature, Manila, Bureau of Printing, 1925, p. 90-92; or "The Monroe Report"; under the Philippine School System: The Accomplishment of the System, under Health and Physical Education.
- A Survey of the Educational System of The Philippine Islands by The Board of Educational Survey, Created Under Acts 3162 and 3196 of The Philippine Legislature, Manila, Bureau of Printing, 1925, p. 329-330; or "The Monroe Report"; under Ratio of Girls to Boys in the High School.
- A Survey of the Educational System of the Philippine Islands, by the Board of Educational Survey, created under Acts 3162 and 3196 of the Philippine Legislature, Manila, Bureau of Printing, 1925, p. 361-363; or "The Monroe Report", under The Rural High School, Recreational Needs.
- A Survey of the Educational System of the Philippine Islands, by the Board of Educational Survey, created under Acts 3162 And 3196 of the Philippine Legislature, Manila, Bureau of Printing, 1925, pp. 383-384; or "The Monroe Report", under the Rural High School, under Physical Education.
- A Survey of the Educational System of the Philippine Islands, by The Board of Educational Survey, created under Acts 3162 and 3196 of the Philippine Legislature, Manila, Bureau of Printing, 1925, pp. 449-503; or "The Monroe Report".
- The Government of the Philippine Islands Department of Public Instruction Bureau of Education, Sixteenth Annual Report of the Director of Education, January 1, 1915 to December 31, 1915, Manila, Bureau of Printing, 1916, under Physical Education, pp. 26-32.
- The Government of the Philippine Islands Department of Public Instruction Bureau of Education, Sixteenth Annual Report of the Director of Education, January 1, 1915 to December 31, 1915, Manila, Bureau of Printing, 1916, under Special Features, pp. 78,79,
- The Government of the Philippine Islands Department of Public Instruction Bureau of Education, Seventeenth Annual Report of the Director of Education, January 1, 1916 to December 31, 1916, Manila, Bureau of Printing, 1917, Under Physical Education, p. 32-35.
- The Government of the Philippine Islands Department of Public Instruction Bureau of Education, Seventeenth Annual Report of the Director of Education, January 1, 1916 to December 31, 1916, Manila, Bureau of Printing, 1917, Under Public Welfare, p. 38.
- Annual Reports, War Department, Fiscal Year Ended June 30, 1918, Report of the Governor General of The Philippine Islands, to The Secretary of

War, 1917 (January 1, 1917 to December 31, 1917). (In One Part), Washington, Government Printing Office, 1918, under Report of the Secretary of Public Instruction, "School Attendance of Girls", p. 90-91.

Annual Reports, War Department, Fiscal Year Ended June 30, 1918, Report of the Governor General of The Philippine Islands, To The Secretary of War, 1917 (January 1, 1917 to December 31, 1917). (In One Part), Washington, Government Printing Office, 1918, under "Public Instruction and Public Health", p. 38.

The Government of the Philippine Islands, Department of Public Instruction, Bureau of Education, Twentieth Annual Report of the Director of Education, January 1, 1919 to December 31, 1919, Manila, Bureau of Printing, 1920, under Physical Education, p. 33-36.

« C'EST TA PERCEPTION À TOI » :
LA GUERRE DES PERCEPTIONS ET LE DESSIN
PHÉNOMÉNOLOGIQUE DANS UNE VILLE
MINIÈRE AU QUÉBEC

Rafael Simões Lasevitz
Université de Montréal

Introduction

Quand je suis arrivé à Malartic pour la première fois en 2014, certains éléments du paysage se sont immédiatement distingués. L'avenue principale, qui coupe la ville en deux, est en même temps l'avenue principale et une autoroute, la Transcanadienne, et joue une double fonction qui ne laisse personne indifférent. Lorsqu'on fait les trajets à pied, de chez soi à la seule épicerie de la ville, à l'église ou à la pharmacie, on se trouve continuellement au coude à coude avec les camions, les grues et les voitures qui la traversent sans arrêt, presque comme si la ville n'y était pas présente.

Si l'on arrive de Montréal, la ville ne tarde pas non plus à nous faire remarquer les nombreux magasins fermés et bâtiments semi-abandonnés dans la moitié sud, traversée seulement par les voies de chemins de fer. Une première intuition nous amènerait facilement à penser que l'état de désolation dans lequel se trouve cette partie de la ville est liée à la torpeur du train et contraste avec la moitié nord, nettement plus animé avec ses petits restaurants, ses bars et même un McDonald's, contigu à un cimetière qui délimite la ville.

Située à mi-chemin entre les municipalités de Rouyn-Noranda et de Val-d'Or, Malartic ne compte plus qu'un peu moins de quatre mille habitants, un chiffre en net déclin depuis les années 1990s. Comme les villes avoisinantes, Malartic a été construite d'abord autour de l'industrie minière, puis de l'industrie forestière et a tissé des relations de dépendance socio-économique avec elles au cours de son histoire presque centenaire selon les cycles de vie limités de chacune et les fluctuations des prix sur les marchés internationaux. Or, en l'espace de treize ans, de 1979 à 1992, Malartic a vu ses trois principales mines fermer leurs portes sans qu'elles soient remplacées par d'autres pendant les quinze années suivantes, et la crise a atteint son point culminant en 2005 avec la fermeture de l'usine de pâtes à papier Domtar (Vincent 1995; Webfin Argent 2005).

C'est dans ce scénario d'abandon que le projet d'une toute nouvelle mine a été présenté à la ville pour la première fois lors d'une rencontre publique dans l'église locale en 2006. Or, à la différence des mines souterraines qui avaient été jadis en activité à Malartic, la mine Canadian Malartic se présentait comme un projet à ciel ouvert, pour l'exploitation d'un gisement aurifère vierge, avec de grandes réserves à faible teneur, localisé dans la région où se situait alors le quartier sud de la ville. Deux ans plus tard, et sans avoir encore reçu l'autorisation du gouvernement pour la mise en marche de son projet, la compagnie Osisko décide unilatéralement de ne plus attendre et de poursuivre avec le déménagement du quartier, en procédant à des ententes individuelles avec les résidents du quartier. L'événement met le gouvernement sous pression et, en 2009, le Conseil des ministres du Québec donne le feu vert au projet (cf Radio-Canada 2009). Plus de 200 familles auront leurs maisons démolies et déménageront avant l'ouverture officielle de la nouvelle mine, en 2011.

Pourtant, les effets et les conséquences de cette expérience de développement régional à Malartic vont évidemment bien au-delà de la simple reconfiguration spatiale. Dans cet article, je me penche sur certains aspects de la reconfiguration sociale subie par la communauté locale dès la présentation du projet jusqu'aux premières années de fonctionnement de la mine. S'agissant d'un projet d'envergure dont les impacts sont parfois assez complexes dans leur diversité, et assujéti à une pluralité de perceptions divergentes, je m'intéresse ici surtout aux effets des visions de la présence de la mine au sein de la communauté, et comment cela a affecté les dynamiques sociales locales. Pour ce faire, je prends comme point de départ justement la nécessité de prise de position éthique par rapport au projet, et comment les différentes perceptions, d'abord du projet, puis des nuisances qu'il a produites, feront émerger des cassures dans le tissu social de cette population.

Le rôle de la complexité dans la guerre des perceptions

Jeanne travaille comme coiffeuse dans son propre salon depuis plus de quinze ans lors de notre première rencontre en 2015. Son mari, Robert, avait passé sa vie à travailler dans les mines un peu partout au Québec, avant d'être contraint de prendre sa retraite quelques années auparavant à cause de maladies pulmonaires. Dès le début des opérations de démolition et de déménagement des maisons du quartier sud de Malartic, la ligne qui sépare la « zone tampon » et le restant de la ville avait été placée presque à côté de leur maison et du salon de coiffure de Jeanne, de façon qu'ils n'auraient pas droit à des dédommagements ni à des relocalisations. Jeanne m'explique que les

limites de la zone tampon ont été établies de façon, selon elle, assez arbitraire, leur maison étant considérablement affectée par les activités minières. « Un stagiaire de la mine nous a dit en secret que, bien qu'on soit un peu plus loin de la mine que d'autres personnes, on est plus vulnérables qu'eux à cause de notre position par rapport aux points de propagation dans le sol », me confie-t-elle à un moment donné. Soudain, au milieu de la conversation, on ressent ce qui ressemble un long tremblement de terre. « Dix secondes » selon Robert, un habitué des chronométrages. La mine exécute des dynamitages tous les jours, deux fois par jour, vers dix heures chaque matin et à deux heures chaque après-midi depuis son ouverture en 2011.

Robert et Jeanne font partie du groupe des habitants du quartier sud de Malartic qui n'ont pas été considérés comme étant assez proches de la mine pour en être affectés, ce qu'ils contestent depuis. Ils me montrent les fissures sur les murs de la maison, des résultats directs de la proximité des dynamitages, selon eux. L'affirmation est pourtant contestée par la compagnie, qui prétend que les fissures étaient déjà présentes avant l'arrivée de la mine et qu'elles sont le résultat du mauvais entretien de la maison plutôt que des activités d'extraction de minéraux.

Effectivement, ce genre de divergence de perceptions semble s'élargir à plusieurs domaines de la vie à Malartic dans les dernières années. On y trouvera par exemple le cas de Paul, propriétaire d'un restaurant ainsi que d'un petit hôtel à une centaine de mètres de la mine. Paul affirme avoir perdu la majorité de sa clientèle à cause des tremblements de terre provoqués par la mine, ainsi qu'à la poussière qui l'empêche de garder les lieux propres, une constatation dont la réalité a toujours été niée par la compagnie. Dans le cas de Michel, pour sa part, il considère avoir été pris au dépourvu pour une négociation faite au gré à gré par la compagnie pour dédommager ou acheter les maisons affectées. Inexpérimenté dans ce genre d'affaires, Michel a dû vendre sa maison pour un prix qui lui semblait raisonnable en principe, mais qui finalement, avec un marché immobilier effervescent en raison de l'arrivée de la compagnie, l'a poussé hors de la ville et de sa propre communauté – une situation émotionnellement grave pour lui, car il venait de prendre sa retraite.

D'autres divergences se développeront encore au sein de la propre communauté locale, dorénavant divisée entre ceux qui appuient l'entreprise minière d'Osisko et ceux qui la contestent. Certains y ont vu et y voient encore une opportunité irrécusable de récupérer une ville qui se trouvait jusque-là en phase terminale. D'autres considèrent que le coût a été plutôt trop élevé pour la population, et que les nuisances, la pollution, et les tensions qui en découlent ne sont pas compensées par ce qui est apporté économiquement à la ville. Dans certains cas, les

divergences ont été assez graves au point de briser des liens familiaux ou d'amitiés de longue durée. Néanmoins, pour la plupart, on essaie d'éviter le sujet afin de ne pas provoquer les discussions les plus accentuées.

Pour certains commerces, comme dans le cas du salon de coiffure de Jeanne, la clientèle est constituée presque exclusivement de gens appartenant à ce que l'on appelle localement le « camp du non » à la mine, à qui s'ajoutent d'autres personnes qui ont décidé de garder plutôt une position de neutralité tant qu'elle s'avère possible.

Dans ce scénario, il est intéressant d'observer la façon dont ces turbulences sociales se sont dessinées au sein de la communauté dans un si court délai. Si jusqu'en 2006 Malartic vivait une situation de crise sociale et économique avec un des plus hauts niveaux de chômage de la province (Genivar 2007), il s'agissait aussi d'une situation qui favorisait l'émergence des discussions qui visaient une plus grande diversification économique de la région (Ependa et LeBlanc 2007) – une discussion souvent présente et, en même temps, souvent reportée vers un avenir « utopique » dans des villes généralement monoindustrielles (Freudenburg 1992; Dale 2002, entre autres). Or la proposition du projet de la mine Canadian Malartic cherche à décrédibiliser les récits sur d'autres activités possibles pour la ville et, en même temps, à attacher la trajectoire de la ville à celle de la mine elle-même.

Pourtant, à la question complexe de la revitalisation de la ville, la réponse donnée par le biais de ce projet laissait prévoir des conséquences qui étaient loin d'être claires lors de sa présentation. Effectivement, si d'un côté les récits officiels du projet le présentaient à la population comme un plan de développement régional, capable de relancer l'économie de la ville ainsi que le réseau d'infrastructures locales (MRC de la Vallée-de-l'Or 2007), de l'autre, ses impacts réels sur la région se sont avérés être dans la pratique beaucoup plus nuancés, complexes et surtout, souvent hors du cadre des nuisances prévues par la compagnie et la mairie (Genivar 2007).

Je veux argumenter ici que justement la complexité du projet mis en place, associé au découpage simpliste qui en a été fait par les acteurs derrière la proposition, sera un facteur fondamental pour comprendre cette crise de perceptions vécue dans la communauté locale. Lorsque les acteurs derrière la construction du récit du projet se permettent de rendre des espaces disponibles pour la formation de plusieurs zones d'ombre et des angles morts, cela favorisera entre autres le remplissage de ces trous narratifs par des narrations alternatives venant des citoyens, qui passent pour avoir des positions de plus en plus dissonantes par rapport aux conséquences de chaque étape du processus de déploiement du projet. En outre, cela permet à la

compagnie de faire usage de sa position de pouvoir – son accès privilégié à sa propre complexité, au système de justice et aux médias locaux – de jouer le rôle d'arbitre dans la guerre d'interprétations et de perceptions qu'elle-même a provoquée.

Je me pencherai par la suite sur certains des éléments qui mèneront à ces différentes perceptions du problème et les fissures au sein de la communauté locale qu'elles provoquent. Dans les sections suivantes, je parlerai surtout des différentes notions du temps et de l'échange – ou du « don », si l'on veut –, ainsi que de l'importance du découpage du récit du projet minier pour la ville par certains acteurs privilégiés, qui contribuent à l'émergence de cette division.

Le caractère subjectif des « nuisances » rencontre l'objectivité du discours du développement

Jeanne se plaint entre autres de la difficulté de communiquer aux gens à quel point la proximité à la mine lui est de plus en plus difficile à supporter. Quand elle essaie de me décrire son expérience, surtout quant aux dynamitages, elle utilise des mots comme « allergie » pour expliciter à quel point cela dépasse sa capacité de contrôle rationnel de ses émotions. La certitude de la répétition quotidienne des dynamitages, alliée à l'incertitude de ses effets sur la maison sont décrites comme des composants centraux, dans l'ensemble des facteurs, qui se trouvent derrière l'architecture de cette allergie.

Jeanne ne se trouve sûrement pas seule, soit dans la façon avec laquelle elle expérimente les dynamitages, soit dans ses difficultés de communication de cette expérience, une difficulté qui ne se révèle pas seulement dans les tentatives de communication officielle ou institutionnelle. En fait, cette multiplicité d'expériences et de discours par rapport aux « nuisances » provoquées par la Canadian Malartic se révèle facilement dans les conversations un peu partout dans la ville.

Le cas de Richard est particulièrement emblématique pour illustrer cette multiplicité. Après avoir passé près de vingt ans en travaillant dans le laboratoire d'une mine de la région, il s'est trouvé soudainement au chômage il y a quelques années, situation dans laquelle il se trouve encore aujourd'hui. « Après un certain âge, cela peut être dur de retrouver du travail », m'explique-t-il sereinement. Pourtant, lorsqu'il parle du moment de son congédiement, Richard tient à souligner qu'il comprend parfaitement la décision de la compagnie. « C'était une décision d'affaires », me dit-il, avant d'ajouter que « c'est comme ça la vie », et qu'il ne faut pas le prendre personnellement. Richard a vu sa vieille maison de 80 ans démolie lors

de l'arrivée de la nouvelle mine. Il a utilisé l'argent du dédommagement offert par la compagnie pour s'en acheter une autre dans le nouveau quartier nord. Il avoue avoir bien senti le stress et le malaise créés par la situation qui s'est imposée sur sa maison et sur la ville, mais il pense que les dérangements sont quand même compensés par ce qui est apporté par la présence de la mine.

Hélène, pour sa part, travaille comme secrétaire dans un poste qui n'est pas lié au secteur minier. Son mari, un mineur, avait récemment subi un accident qui a réduit significativement sa mobilité, assez pour le forcer à prendre une retraite précipitée et sans avoir droit à être dédommagé par la compagnie où il travaillait. En ce qui concerne Malartic et sa nouvelle mine, Hélène considère qu'il s'agit essentiellement d'une relation d'échange. « Pour qu'il y ait des gains, il faut qu'il y ait aussi des sacrifices, des dérangements », selon Hélène qui considère les nuisances comme un aspect normal de cet échange.

Effectivement, le récit de l'échange et du sacrifice peut être facilement retrouvé à Malartic et constitue probablement une des stratégies les plus utilisées lorsqu'il s'agit d'assurer une certaine légitimité à la présence de la mine à côté de son centre-ville. Les nuisances, la poussière, le bruit, les dynamitages, les déménagements forcés, la perte des repères communautaires, entre autres, sont tous des éléments qui peuvent intégrer l'ensemble global des nuisances à être compensées par le dynamisme économique apporté par la compagnie. En fait, il s'agit d'une stratégie argumentative que l'on retrouvera également dans le discours du gouvernement et de la compagnie lors de sa présentation devant les médias dans des situations où leur légitimité se trouve contestée (par exemple, Côté 2012; Genivar 2009, entre autres).

Ce qui est intéressant ici c'est d'abord l'occasion que cette situation nous permet d'identifier la contradiction existante entre les deux stratégies d'argumentation souvent employées dans les récits qui défendent la mine, alternant entre la notion de la mesurabilité des effets positifs – à savoir, le nombre d'emplois créés, l'augmentation nette des revenus de la ville prévue, entre autres (Osisko 2009; Radio-Canada 2015) –, et celle de l'échange « raisonnable » – au moment de justifier les nuisances. J'utilise le mot « contradictoire » parce que justement l'idée de l'échange, bien que faisant partie de la rhétorique de la mesurabilité des retombées de la mine, met dans la balance des éléments qui n'appartiennent sûrement pas à la même catégorie sémantique. Les nuisances, une catégorie évidemment dépendante de l'expérience subjective de chacun, se prêtent difficilement à être mises de façon raisonnable dans une relation d'échange « équitable » avec les retombées économiques apportées.

Or, en dépit de ses iniquités qui lui sont inhérentes, cette stratégie argumentative a été quand même adoptée par plusieurs membres du « camp du oui » à Malartic. Si l'on essaie de décortiquer les éléments qui font partie de cet échange, on pense d'abord et avant tout aux conséquences des dynamitages, aux déplacements forcés, aux commerces fermés, et les subséquents cas de stress et dépression, par exemple. En ce sens, la première chose qui saute aux yeux c'est la considérable diversité des dites nuisances, si elles sont comparées à la solidité inébranlable des retombées économiques créées par la présence de la mine. Si ces retombées sont toujours présentées comme étant plus ou moins les mêmes pour toute la communauté, les nuisances varient individuellement au cas par cas, ce qui les rend particulièrement exposées à être catégorisées dans certains discours comme s'agissant d'« effets secondaires », dont la rareté en soi sert comme argument pour justifier leur négligence.

Pourtant, il est évident que même les impacts jugés positifs de la mine sur la communauté seront eux-mêmes inévitablement reçus de forme subjective lorsqu'ils seront intégrés au quotidien et aux trajectoires de vie de chacun dans la ville, leur supposée objectivité n'étant que le résultat du découpage objectif-économique utilisé par le partenariat compagnie-gouvernement pour simplifier l'inévitable complexité des impacts d'une telle entreprise. Or, plus que de simplement rendre plus agile le difficile dialogue entre les deux côtés, ce genre de stratégie ira également regrouper dans un bloc homogène et organisé ces aspects jugés positifs, rendant sa rhétorique assez puissante contre la supposée hétérogénéité des accusations de « nuisances ». Cette capacité d'organiser des arguments en bloc, il faut ne pas se tromper ici, relève surtout de la disparité de pouvoir existante entre ces deux ensembles argumentatifs.

Sur ce point, si l'on décide d'utiliser une approche phénoménologique pour comprendre la perception de l'échange dans ce contexte, on prend comme point de départ nécessairement le fait que cette perception se trouve dès le début encadré par des rapports de pouvoir. Ce qui est intéressant ici, pourtant, c'est de voir que bien que ce genre de pouvoir se rapproche de façon importante du binôme foucauldien du savoir comme pouvoir (Foucault 2014), il y a ici des nuances qui méritent d'être précisées. Car le savoir détenu par les acteurs derrière le projet ne représente pas forcément une disparité dans la connaissance des réels impacts et effets de la présence de la mine sur la ville, mais plutôt *de leur ignorance*. Autrement dit, ce n'est pas la connaissance des détails de l'immense complexité des impacts du projet sur la subjectivité de la population locale, mais plutôt la connaissance du caractère presque impénétrable de cette complexité

en tant que telle qui permet à ces acteurs de détenir un autre type de pouvoir – à savoir, le pouvoir du dessin phénoménologique.

En fait, lorsqu'on se penche sur la séquence des événements après le dévoilement du projet de la mine Canadian Malartic à la population en 2006, on comprend rapidement que l'histoire de cette séquence c'est l'histoire d'une série de dévoilements qui s'en sont ensuivis et qui s'ensuivent jusqu'à présent, au fur et à mesure que l'on commence à faire la lumière sur la noirceur déployée par cette relation. D'un côté, on joue avec le découpage du récit du projet dans le but de garder le contrôle sur ce processus de dévoilement, ou d'éclaircissement, des répercussions de cette relation entre la mine et la ville au fil du temps. De l'autre, on construit, par le biais du récit du projet lui-même, le dessin à partir duquel les perceptions du projet et les récits de la population à son sujet seront modelés. La notion de l'ensemble des « nuisances » produites par la mine comme étant des sacrifices mineurs et donc, parfaitement échangeables contre les retombées positives apportées par la mine illustre bien l'action de ce pouvoir du dessin phénoménologique dont je parle. Tandis que les derniers sont toujours présentés en bloc, en pleine lumière, et comme des bénéfiques objectifs pour l'ensemble de la population, les premiers, au contraire, sont présentés plutôt de façon graduelle, se prêtant facilement à être classifiés comme des « effets secondaires », et donc, isolés. En plus, souvent soulevés individuellement par la personne qui les subit, il est relativement facile de les diminuer à travers de catégories « subjectifiantes ».

D'autres éléments de ce type de pouvoir se dévoilent lorsqu'on se penche sur d'autres situations anecdotiques. Le cas de la maison de Jeanne et de Robert et de leur perception du dommage qu'ils subissent face à cette nouvelle routine de « dynamitages quotidiens », par exemple, est assez pertinent. Des évaluateurs désignés par la compagnie Osisko ont été envoyés à leur maison à un moment donné pour constater l'existence ou non de dégâts au niveau de ses structures provoqués par les activités de la mine. Pourtant, dans leur cas comme dans celui d'autres habitants dans des situations similaires, on a constaté que s'il y avait des dégâts c'était plutôt à cause de l'âge avancé de ces maisons, les plus récentes n'étant pas affectées par les dynamitages. Or, est-ce que la question devrait se pencher sur l'âge des maisons et donc sur leur capacité de recevoir les impacts d'une mine avoisinante, ou plutôt sur le fait que ces maisons seraient quand même capables de vieillir moins rapidement sans la présence de la mine dans leur proximité? Ne serait-on pas ici encore une fois en train de jouer avec le dessin ou l'encadrement des perceptions – de l'espace comme du temps – pour favoriser la construction d'une justification

morale à la non-reconnaissance des éventuels droits des habitants affectés?

À cet égard, la dynamique de la relation de pouvoir qui s'établit se révèle être notamment similaire à celle perçue lors de la présentation et du découpage du projet de la mine à la population. Surtout, dans le sens où, tel que le projet, les maisons cachent par le biais du dessin de leurs structures, complexes et enfermées en elles-mêmes, l'histoire de leur relation avec la mine. Assez, au moins, pour rendre possible de transformer ce qui pourrait être une relation causale claire et s'encadrer dans une relation où les disputes interprétatives sont possibles et les rapports de causalités dépendent d'un langage technique, et donc facilement traduisible dans des rapports de pouvoir financier – dans le sens où le langage technique en soi est un langage auquel l'accès se restreint financièrement. Une stratégie donc clairement très efficace d'association entre le financier et la légitimité morale, et assez récurrente dans cette relation.

L'éthicogenèse et l'obligation de prise de position morale

En effet, en dépit de plusieurs enjeux soulevés par la façon avec laquelle le projet de la mine a été mis en place dès son début, c'est justement le fait qu'il s'agisse d'un projet qui soulève des divergences menant la population et les principaux acteurs engagés dans le projet à non seulement prendre des positions, mais aussi à justifier moralement les positions prises. Sur ce point, si pour la compagnie on pourrait imaginer que le caractère légal de ses activités et les intérêts économiques en jeu devraient suffire, voire supplanter toute sorte d'intérêt dans la production de mécanismes de légitimation morale de sa façon d'agir, pour la population en tant que telle, pouvoir accéder à ce genre de légitimité me semble être assez important surtout en ce qui concerne la mise en garde des identités de chacun.

C'est dans ces circonstances complexes, auxquelles on rajoute le caractère asymétrique de l'encadrement des perceptions positives et négatives autour des activités de la mine – tel que déjà souligné auparavant dans le texte –, qu'aura lieu ce que j'appelle un processus *d'éthicogenèse*. J'appelle éthicogenèse ici précisément cet ensemble de circonstances où l'arrivée d'un nouvel événement dans une communauté spécifique, et dont les conséquences dans l'avenir sont relativement complexes à saisir, mène à l'émergence d'une nécessité de prise personnelle de position qui, éventuellement, termine par briser la communauté en deux ou plusieurs « camps ». Évidemment, cette prise de position s'avère d'autant plus difficile lorsque les conséquences potentielles de cet événement ou projet

peuvent être perçues de façon très différente selon les projets de vie, la position sociale, l'âge, la localité de l'habitation de chacun, entre autres.

Effectivement, nombreuses sont les personnes qui ont arrêté de se parler à Malartic depuis 2006, soit des amis, soit des membres d'une même famille, en fonction de prises de position opposées concernant l'arrivée de la mine Canadian Malartic. En ce sens, ce que je cherche essentiellement à affirmer ici avec cette notion d'éthicogénèse c'est justement le fait que, si le découpage stratégiquement réductif de la présentation du récit original du projet de la mine a contribué à cette pluralité de perceptions – entre autres, avec sa prétendue objectivité –, il a contribué aussi de façon substantielle à la production d'une de ses plus importantes conséquences, soit, justement cette division de la communauté par le biais du processus éthicogénétique auquel je fais allusion.

Le manque de communication qui a suivi la tension créée par ce processus, pour sa part, semble jouer davantage en faveur des intérêts de la compagnie de garder lesdites nuisances dans la catégorie de la subjectivité. La diversité de perceptions étant le produit, pas seulement de la diversité de trajectoires personnelles, mais aussi, de la localisation de la demeure de chacun dans la ville, les échanges de perceptions par le biais de la communication deviennent évidemment des mécanismes fondamentaux pour la création de quelque chose proche de l'empathie par rapport à cette multiplicité d'expériences. Si, comme dirait le philosophe Emmanuel Levinas, on est obligé par le visage de l'autre (Levinas 1982), on peut en conclure que le refus à coexister avec ceux qui perçoivent un événement donné de façon autre que la mienne ne contribuera guère à une unification de ces perceptions. Au contraire, cela mènera probablement davantage à la création de nouvelles zones d'ombre et d'angles morts au sein de la communauté, cette fois-là fomentée par l'intensification du caractère subjectif de l'expérience de la ville. Éloignés, on ne se rend pas visite, on a de moins en moins d'accès à l'expérience vécue de la vie, de la poussière et des dynamitages parmi les aspects qui peuvent composer la vie quotidienne à Malartic dans les dernières années – dans l'espace de l'autre, et par conséquent, aux récits de vérités de l'autre.

Sans cette cohabitation, la tendance sera inévitablement à l'élargissement du fossé de perceptions existant au sein de la population de Malartic. Une situation que favorise de plus en plus, encore une fois, la production d'ignorances, et par conséquent, la puissance de la position de la mine et de la ville comme productrices des seuls récits capables de se présenter comme étant « objectifs » devant la population.

Conclusion

En ce qui concerne la prétendue objectivité des discours, peu importe si elle reste ou non crédible, d'autant plus que les discours prononcés sous cette étiquette se trouvent loin d'être pris sans contestation par la population locale, surtout après les nombreuses erreurs commises par la gestion de la mine au cours des dernières années. Le plus important reste leur capacité d'offrir à la population et aux médias le découpage autour duquel les discussions sur l'avenir de la ville seront tenues. Autrement dit, la disparité de pouvoir se trouve ici essentiellement dans le fait que l'objectivité du discours de la compagnie est toujours en opposition à la multiplicité de versions, d'interprétations et de spéculations « non-techniques » de la part de la population. Dès le moment où on accepte le vocabulaire initialement présenté, on se trouve dans une sorte de jeu où la seule stratégie d'opposition possible est de contester, lentement et au cas par cas, la légitimité de portions isolées des activités de la mine et de la ville.

La complexité des impacts des activités minières dans la région peut la rendre assez difficile à saisir dans sa totalité, même si la compagnie et les diverses branches du gouvernement impliquées dans le projet ont mis en place plusieurs études en profondeur pour mieux évaluer ses conséquences. Pourtant, l'ignorance des nuances de ces impacts permet aux acteurs intéressés de jouer avec le dessin phénoménologique du projet, c'est-à-dire, de jouer avec les possibilités de perception et d'appréhension morale du projet devant la population. Autrement dit, on s'utilise de l'ignorance inhérente à un projet pour créer un produit plus facilement consommable pour la population et les diverses instances gouvernementales, les médias, entre autres, qui ont finalement tous besoin de protéger les aspects moraux de leurs identités.

Ce génie de la complexité et de l'ignorance sera fondamental pour le processus d'éthicogénèse qui s'en suit dans la communauté de Malartic. Un processus dont les effets dans le tissu communautaire ne font que commencer à se faire connaître, et se prolongeront probablement encore longtemps dans le réseau affectif des Malarticois.

Bibliographie

CÔTÉ, M. *Développement minier - Pour en finir avec le cas Malartic*, 2012, [WWW Document], Le Devoir. URL <http://www.ledevoir.com/environnement/actualites-sur-l-environnement/335622/developpement-minier-pour-en-finir-avec-le-cas-malartic> (accessed 9.17.16).

- DALE, B. « An Institutional Approach to Local Restructuring. The Case of Four Norwegian Mining Towns », *European Urban and Regional Studies* 9, 2002, p. 5–20. doi:10.1177/096977640200900101
- EPENDA, A., LEBLANC, P. Enquête sur les opinions des habitants de Malartic sur le développement et la diversification socio-économique de la ville (Report), Chaire Desjardins en développement des petites collectivités (UQAT), 2007.
- FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 2014.
- FREUDENBURG, W.R. « Addictive Economies: Extractive Industries and Vulnerable Localities in a Changing World Economy1 », *Rural Sociology* 57:305–332, 1992.
- GENIVAR. *Projet minier aurifère Canadian Malartic*, 2007, [WWW Document]. URL http://www.bape.gouv.qc.ca/sections/mandats/Mines_Malartic/documents/PR1.pdf (accessed 7.16.16).
- LEVINAS, E. *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*; suivi de Notes de travail, Gallimard, 1964.
- MRC de la Vallée de l'Or. *Plan de diversification et de développement économique de la Ville de Malartic*, 2007, [WWW Document]. URL http://www.bape.gouv.qc.ca/sections/mandats/Mines_Malartic/documents/DB39.pdf (accessed 9.17.16).
- OSISKO. *Rapport de développement durable*, 2009, [WWW Document]. URL http://www.canadianmalartic.com/documents/Rapports-DD/Rapport_DD_2009_webFR.pdf (accessed 9.17.16).
- RADIO-CANADA. *Redevances Aurifères Osisko, une société minière très active de Rouyn-Noranda à la baie James*, 2015, [WWW Document], Radio-Canada.ca. URL <http://ici.radio-canada.ca/regions/abitiibi/2015/12/09/004-redevances-auriferes-osisko-bryan-coates-rouyn-noranda.shtml> (accessed 9.17.16).
- RADIO-CANADA. *Feu vert pour la mine à ciel ouvert*, 2009, [WWW Document]. Radio-Canada.ca. URL <http://ici.radio-canada.ca/regions/abitiibi/2009/08/20/002-osisko-malartic-aval-quebec.shtml> (accessed 7.16.16).
- VINCENT, O.F. *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*. Institut québécois de recherche sur la culture.
- WEBFIN ARGENT. *Domtar ferme des usines – Argent*, 2005, [WWW Document]. URL <http://fr.canoe.ca/cgi-bin/imprimer.cgi?id=210225> (accessed 7.16.16).

SOMATISING ROME ETERNAL: THE BOURGEOIS BODY POLITIC¹

Guy Lanoue
Université de Montréal

I examine how Roman bourgeois women transform the female body into a trope of timelessness, creating a link with another powerful trope, Rome Eternal. In particular, I look at how grace is naturalised and empowered to represent a link to the glories of Rome's past. This allows members of this class to circumvent the semiotic and temporal limits of the status markers that express other elites' ties to the inconstant power of the State, the *nazione*. The old or *alta borghesia* whose Vatican associations led to their political fall from grace after unification (1870) was thus able to reinvent itself as the guardian of manners and mores associated with the *patria*, a construction that is considered stable and "timeful" because its values are tied to Rome the eternal city. I cannot address here why women are more important as symbols of grace, permanence and of Rome itself. Suffice to say that the social body is marked as male. Please forgive the following metaphors, but they are germane: women are not naturally 'tamed' by the semiotic system of male social body; special measures are required to bring them into semiotic harmony with the unmarked, allegedly 'natural' maleness of the social body. By the same taken, their 'wild', non-normalised condition makes them particularly powerful carriers of social meaning once symbols of the community are grafted onto their bodies by special forms of body discipline.

Social bodies

"The whole world is nothing but a great state; a state is no other than a great family; and a family no other than a great body", wrote Englishman John Hayward in 1603 (cited in Parkes 1969: 440). This powerful metaphor linking the polity, the body and reproduction has survived for centuries in the West. Here I examine various dimensions of this metaphor, not because it is explicitly used in contemporary Italian political rhetoric (most politicians avoid it, since the explicit parallel between a healthy body and a healthy nation was a Fascist propaganda point), but because I wish to lay the groundwork for understanding what appears to be a paradox: in a nation known for a sensuous approach to living, why do bourgeois insist on a composed

and calm body image that distances them from national stereotypes of sexiness, epicureanism, flashy fashions, extravagant expressive displays of emotion, earthy language, and so on? More important, what do body signs mean to them? The easy answer is that they wish to distance themselves from the majority who do wear flashy fashions, who do sexualise the body, who do talk a little too forcefully with their hands, in the spirit of *Distinctions* invoked by Parisians and studied by Bourdieu (1984). Perhaps, but their neutrality is attained by controlling the body, not by hiding it by identity symbols drawn from high culture. They embrace the body as the prime site of social identity and of individuality, though in a uniquely bourgeois way. These options emerge from their role in recent Roman history.

There are ancient antecedents for linking the human body and the polity.² While the West insists on the immutability of the social body, non-Western traditions have used generation, death and decomposition of the body as a mythical metaphor for the creation of the world or of the human race: Purusa in the Vedic tradition, Ymir in Norse mythology, the Chinese first man Pan-ku, are all primeval beings whose bodies or body parts become the earth and its physical features. Sometimes they embody dynamic processes that lead to creation and animate life, as in Maori mythology, which describes the sexual embrace of the primal couple, Rangi and earth-mother Papa. In a twist, Isanami's (*Izanami-Mo-Mikoto*) body gave birth to the gods of Japanese myth; her children are the islands of Japan. It is noteworthy that early Chinese mythology personifies chaos (*hun-tun/hundun*) as a deaf, blind and mute man; a non-functional and socially isolated body. Various Australian Aboriginal people represent clan and country by means of anthropomorphic Dreamtime humanoids; for example, Baiame, culture hero of the Kamileroi people, sires Daramulun/Daramulum, who embodies several important geological and biological traits. Sometimes, bodily functions are highlighted; for example, the Wauwaluk/Wawilak sisters' sexual exploits in Arnhem Land set in motion the dynamics that create various clans and define their relationship to one another.

Closer to home, Akkadian myths describe how Tiamat the monstrous female embodiment of chaos is killed by Enlil; her upper body becomes the celestial vault, the lower the earth and its features. Greeks and especially Romans did not use the body to describe the creation of humanity or the world. They seemed more concerned with the order of things rather than with beginnings. In 494 B.C., barely 20

² Most of the information in the next several paragraphs can be found in Meletinsky (1998, chap. 2). For precise references, see also the glossary-index, note 1.

years after the overthrow of the last kings of Rome, popular protests against patrician privilege prompted the plebeians to leave the city and proceed to, “the sacred mount [apparently, *Mons Sacer*, today Monte Sacro, reputedly the place where Remus saw divinatory birds before Romulus], beyond the river Anio, about three miles [northeast] from the city” (Livy vol. 1, Bk. II, chap. xxxii). Worried they would have no soldiers in case of war, the patricians sent former consul Agrippa Menenius Lanatus to negotiate their return, “a man of eloquence, and acceptable to the commons, because he had been originally one of their body” (Livy, *ibid.*; *Lanatus* means “wooly”, so perhaps his family was originally involved in the wool trade or were herders, a very low-status). Lanatus allegedly addressed them in “antiquated language” and in an “uncouth style”:

At a time when the members of the human body did not, as at present, all unite in one plan, but each member had its own scheme, and its own language; the other parts were provoked at seeing that the fruits of all their care, of all their toil and service, were applied to the use of the belly; and that the belly meanwhile remained at its ease, and did nothing but enjoy the pleasure provided for it: on this they conspired together, that the hand should not bring food to the mouth, nor the mouth receive it if offered, nor the teeth chew it. While they wished, by these angry measures, to subdue the belly through hunger, the members themselves, and the whole body, were, together with it, reduced to the last stage of decay: from thence it appeared that the office of the belly itself was not confined to a slothful indolence; that it not only received nourishment, but supplied it to the others, conveying to every part of the body, that blood, on which depend our life and vigour, by distributing it equally through the veins, after having brought it to perfection by digestion of the food. Applying this to the present case, and showing what similitude there was between the dissension of the members, and the resentment of the commons against the patricians, he made a considerable impression on the people’s minds. (Livy, *ibid.*)

This standard 1803 English translation, however, omits the final sentence of Agrippa’s speech as Livy wrote in Latin, *Sic senatus et populus quasi unum corpus discordia pereunt concordia valent*: “Thus Senate and people, as one body, with discord perish and with harmony are well”. Thus was allegedly born the Western trope of the body, the imaginary vehicle of interdependent parts that embodied the republican compromise of patrician Consuls and people’s Tribunes (Livy, *ibid.*, chap. xxxiii). Even if this is clearly a fictional speech (there is no way any oral or written records had survived the intervening 500 years to Livy’s day), the trope must have been sufficiently well-established that he could confidently use it as a

pivotal image to frame the foundation myth that explained a fundamental aspect of ancient Republican Rome to the citizens of the new Imperial regime.

It is perhaps not so surprising that Romans linked the polity to the body, since Etruscan Haruspices had long taught them to read the future of the State in the remains of animal sacrifices.⁴ For Rome's Western heirs, the body as symbol established the double semiotic valence of a leader as "head" (in Latin and in Italian, the same word, *caput/capo*) and "father" (e.g., *pater patriae*, "father of the fatherland", a title granted to men who had made exceptional contributions to the State).

Later writers here and there have tended to use the social body to refer to a recognised category in the political domain, somewhat akin to the old French notion of Estates. Later iterations of the body found their way into the Christian symbolism of the body of Christ. The importance of the ritual of Holy Communion, however, is not to underline that ingesting the Host sanctifies one's body (a rather late interpretation) but to stress that all individuals who have ingested one body through Communion are now united in another, the Church. Just as individual organs can survive only if the body is healthy, the sharing of Christ's body creates a larger, organic entity from its many parts.

Though the referent and its use evolved, the symbol remained fairly constant (Harvey 2007; Horn 1994:19). By the Middle Ages, so pervasive (Harvey says "clichéd"; 2007:23) had become the image of the social body that it was adapted as a template for political succession. The medieval concept of the body politic asserted the survival of the polity despite the death of kings, coup d'états and foreign invasions. Sovereignty was symbolically invested in ceremonial (sacred?) objects such as crowns, the throne and the royal court, and, in the most extreme European case, in the political theory that kings literally possessed two bodies, corporeal and political; the first corruptible, the second mystically passing from the physical body

⁴ Although Romans paid attention to other omens, especially those linked to the sky-father Jupiter, such as birds and lightning. *Ius-piter*, "law-father", as Dumézil reminds us, was the local version of the Indo-European Dyeus, who linked social and ideological order to "above", the sky and the head. Significantly, Jupiter-as-Head, embodiment and guarantor of social order, never fights (Dumézil 1952:28); that would be the job of the hands, represented by Mars; on haruspicy, see Smith (1875:586-87). It seems significant that seers read animal guts and so animal essence. The untouched head of the sacrificial animal left intact the notion that the rational human head was also untouched by 'lower' animal passions. See Gowder's insightful analysis of head and guts (1995:30), city and Cloaca Maxima, and purity and pollution.

of one sovereign to the physical body of his successor at the moment of death (Kantorowicz 1957).⁵

In an argument evocative of James Frazer's *The Golden Bough*, Muir suggests (1997:151-153 passim) that the power of medieval European kings was eventually projected onto symbolic substitutes for the monarch. Personal charisma, political efficacy, richness and stability of foreign alliances, dynastic history and so on, became less important than the throne, the crown, the sceptre and orb, the ermine robes – all things attached to the king's physical body. Eventually, rituals attached to the role of the monarch became “sufficiently sophisticated” to allow the king to be present in spirit rather than in body when royal power was being deployed. The embodied semiotic power of kings became the symbolic power of the State.

I think “sophisticated” in this context means a process of synecdochic narrowing of the symbolic field. Representations substitute physical presence and individual signs, such as crown could substitute whole sign assemblages such as the court. Christian Europe for centuries accepted this metonymic displacement as a normal semiotic process within the domain of power, with local aristocrats substituting the king in judicial rituals and practices, just like synecdochic relics such as saints' finger bones, blood-stained clothes and wood from the ‘true’ cross were linked to the Eucharistic host and wine as substitutes for the body and blood of Christ. In each substitution, the whole was still believed to be physically present in the part. As social harmony and economic order were somewhat restored in the western zones by the 12th century or so, each symbol had sufficient layers of meaning that it could once again refer to a renewed larger community. People came to accept that the symbol of distant (regional or national) power was just as effective as the presence of the real thing, since the new prosperity linked to the revival of wider trade networks meant that the symbol of the “real thing”, the king, was either far away or less pertinent to local interests. The local importance of national kingship was weakened as local guilds took more responsibility for producing trade goods, while the bourgeoisie began running the towns by the 14th century. In other words, as communities grew, their signifiers became increasingly abstract, moving from the king as man to the king as crown. Renaissance-driven humanism

⁵ “The king has two bodies, a Body natural and a body politic ... his Body politic is a body that cannot be seen or handled, consisting of Policy and Government, and constituted for the Direction of the People, and the Management of the Public-weal, and this Body is utterly devoid of Infancy and Old Age, and the other natural defects and Imbecilities which the Body natural is subject to”; translation of a French text from 1571 cited in Harvey (2007:41).

reinforced the image of society as an organic body. Soon, philosophers, historians and ideologues wrote tracts redefining individuality. The body became the prime locus for philosophical enquiries into being; in any case, such arguments had been lurking in Western thought since the time of Aristotle and Cicero.

European elites for centuries have projected political power by using various forms of biological essentialisms. Undoubtedly as the result of better diet and living conditions, European aristocrats and other elites were, on the whole, taller, lived longer and were relatively free of disfiguring pathologies compared to peasants. English jibes reduced Napoleon's average height by half a foot; his name became synonymous with short over-achievers. Charlemagne and Peter the Great were extremely tall, as befits aristocratic men who are alleged to have changed European history. Who remembers Charlemagne's father Pepin the Short? Corporeal grace, size and control were perfect natural metaphors for privileged access to the instruments of repression and especially to represent the healthy social body.⁶ In the 19th century, German aesthetic rebellion against bourgeois "hypocrisy" used the naked body as a symbol of nature, freedom, truth and especially of the search for national identity (Mosse 1985: 56-62 *passim*), while in England the nude and especially nude male body was often seen by artists and intellectuals as a vehicle for adapting German Romanticism to a local, apolitical context: "The dynamic of modern nationalism was built upon the ideal of manliness. Nationalism also put forward a feminine ideal, but it was largely passive, symbolizing the immutable forces which the nation reflected" (Ibid.:64). Late nineteenth century nationalism was marked not only by the literary and intellectual movements that re-emphasised body symbolism but also by increasing pressure by States to control sexuality (and not marriage

⁶ Environmental factors such as better diets may have been an important factor in Italy, since southern Europeans are generally shorter than northern peoples; see McEvoy and Visscher (2009). German records from the end of the 18th century indicate the nobles grew faster than bourgeois, though final heights were almost the same (nobles were 1 cm taller; Tanner 1981:110). An 1829 French study (cited in Tanner 1981:162) of height differences among regions concluded: "Human height becomes greater and growth takes place more rapidly, other things being equal, in proportion as the country is richer, comfort more general, houses, clothes and nourishment better and labour, fatigue and privation during infancy and youth less; in other words, the circumstances which accompany poverty delay the age at which complete stature is reached and stunt adult height". The contemporary consensus (see McEvoy and Visscher 2009) is that 80% of height is accounted for by genes, though class differences were probably more important in earlier periods when living conditions for rich and poor differed enormously.

and reproduction, as in the Augustan edicts of 18 – 17 BC and 9 AD, which outlawed adultery, rewarded marriage and discouraged marriage between the senatorial class and freedmen; see Treggiari 1991: 60-80). This of course signaled that sexuality was as a prime vehicle for affirming individuality in a social context dominated by the State's hegemonic apparatus.

Rome Eternal and the body

Since unification in 1870, Italy has been characterised by political instability, social chaos and continual regime changes. There have been over 50 prime ministers and over 45 governmental regimes since 1870, ranging from a weak Monarchy, a strong Fascist right (though self-identified as “socialists”), various centrist governments dominated by foreign powers and secret cabals, and a significant and influential Leftist minority that was never allowed to govern nationally. Italians were twice a battlefield for world wars, and there have been, arguably, several near civil wars as well (1870, 1918, 1945). Rome has been the capital since 1875, though it was the seat of the Vatican States for over a thousand years, from 784 AD to 1870. Rome is of course also the former center of the Roman Empire, and today hosts impressive ruins and remnants from that period. The city has also been a favourite tourist spot since the early Middle Ages, with the first guide books printed in the first millennium (cf. Fedeli Bernardini 1991). Today, nearly 20 million tourists visit the city annually, up to twice more in Holy Years.

In the midst of this effervescence sits the Roman Black bourgeoisie, an ironic and slightly disdainful label they have been given by other Romans (but which they willingly adopted). The descendants of the secular Roman elite before 1870, they did not necessarily all work for the Church; however, no one in pre-unification Rome held elite status without in some way being linked to the Vatican. Symbolically, they “cling to” the black vestments of priests (with a conscious wink to the pejorative aspects of an image that infantilises them as well as suggesting they are protected by the Church by hiding under the cassocks of priestly robes). Today, they refer to themselves as the *alta borghesia*, the upper bourgeoisie.

The Vatican government before 1870 strongly discouraged industrialisation and so these well-educated people – doctors, teachers and above all public officials – had no real competition for bourgeois status. They were not bourgeois in the usual sense. Traditional European bourgeoisies emerged from the merchant class associated with interregional trade in the late Middle Ages, and so often have

what can be called a cosmopolitan or international outlook. They are sensitive to regional market and political conditions outside their cities of origin. Not so Rome's Black bourgeoisie, whose status and power were exclusively dependant on the Vatican.

After unification, the bourgeoisie was excluded from the fat government contracts awarded to building secular Rome; a new class of carpet bagging northern entrepreneurs took root in Rome. Bourgeois privileges came under fire as at least 8 other groups vied for the title of 'bourgeois' on the basis of their political or financial contacts to the government. At the same time, they were shunned by the Church because they were politically isolated. The Black bourgeoisie was cut adrift and had to reinvent itself to regain their privileged status.

In its search for a new identity, the old bourgeoisie naturally identified with the older, local aristocracy; unification meant that non-Roman aristocrats were now part of the national elite with contacts to the Rome-based government, especially the victors from Piedmont who had unified the country. This strategy was not without its dangers, however. First, the Roman aristocracy was like no other in Europe, since each successive papacy granted new titles to its own loyal followers, who had little legitimate continuity beyond its self-proclaimed status. Each papacy not only appointed new aristocrats, but could also cancel established privileges. These upstarts had little hope of hanging onto their privileges beyond the life of the Pope, not to mention that they were immediately plunged into status and economic wars with the older, established aristocracy. The result was that many were known for their greed, vulgar manners and parvenu culture. Furthermore, older pro-Vatican aristocratic families tended to self-exile to their country estates, or they jumped on the property development bandwagon with the northern carpet bagging entrepreneurs. In all cases, the aristocracy old and new was not necessarily an ideal model, and it is doubtful if imitating their mores and manners would have brought any benefits to the bourgeoisie.

Bourgeois borrowing of aristocratic manners was not simply a matter of aping their habits. They were particularly sensitive to the ways aristocrats naturalised privilege, which is not easily copied. Whatever new class markers they adopted, the bourgeoisie would also have to face the challenge of learning the same naturalised air of superiority as the aristocracy without directly copying *Roman* aristocratic class markers, which, with few exceptions, signaled grossness more than refinement.

Furthermore, the bourgeoisie had relatively weak links to the Imperial and Renaissance pasts compared to the claims of at least some members of the aristocracy. Genealogically substantiated or not, aristocratic pretensions could be visibly backed by the signs of

antiquity that dominated the urban landscape, since aristocrats often lived in 16th and 17th century palaces named for them and situated in squares bearing the family name, and all benefitted from the Church's antiquity. Instead of slavishly copying what they could not afford in any case, by the turn of the 20th century the bourgeoisie took their models, states Barzini (1973:135), from bits and pieces of French novels, from English governesses, from Swiss schools and from Gabriele D'Annunzio's Romantic and neo-chivalric prose.

D'Annunzio (1863–1938) was a young provincial writer who was lionised in Rome as much for his undoubted raw talent as what he represented, the idea that it was possible to assume a superior class status by merely thinking “noble” thoughts and acting in accordance with “noble” feelings. D'Annunzio was of petty bourgeois and provincial origin who created, quite successfully, the fiction that one could become aristocratic by adopting a heavily-stylised set of social manners and attitudes that reeked of decadence and gave off the tang of sexual perversity, notwithstanding that quite of few of his plays and novels are set in peasant Abruzzo, not reputed for either decadence or perversion. In sum, “true” aristocracy was measured by a refinement of feelings and values and not by blood. This was signalled by the ability to resist when surrounded by gross surroundings.

D'Annunzio's literary shock value was criticised by the bourgeoisie, but they were able to use this rejection of the erotic to underscore D'Annunzio's (and their) notion of “pure” ideals that could be detached from particular social contexts and therefore linked to very traditional notions of elitism and hierarchy. “I used to read D'Annunzio avidly”, said a 46 year old librarian,

when I was 14, 15 years old. It gave me secret thrill, because he was considered racy, even in the 70s when I was growing up, at least in the convent school I attended. Of course, the nuns didn't approve, and he wasn't on our reading list, which made it all the more exciting. Now, I wonder what I saw in him. I suppose he was exotic for someone like me, a bit romantic with no experience in life. All my friends read him, too. We used to exchange his novels, though of course there were girls who were a bit more *advanced* [*svilupate*, said with an ironic tone, hinting that they were involved with boys] than I was who were already reading modern writers, with more explicit details about modern life. These girls didn't come from our class and were less inhibited than we were.

In brief, D'Annunzio furnished the semiotic means with which the bourgeoisie – certainly not the illiterate and brutish masses that D'Annunzio despised – could situate themselves in the rhetoric of the “pure” community, the *patria*, uncontaminated by the dirty politics of the *nazione*.

Constructing a gendered fatherland

Powerless citizens with little access to the values of the *patria* tend to stress the body's primordial power, whether its raw sexuality accentuated by tight or revealing clothing, “sexy” or “big” hair (see McCracken 1996) or by raw, muscular power. The point is to underline the body's “natural” qualities. They do so in part because they may wish to manoeuvre within the inherent limits of the *nazione's* meta-narratives of the social body, or their powerlessness may push them to exploit what little symbolic capital they have. Whatever their motives, when they politicise the sexuality of the Self they create their own essentialism and confirm the gap between State and citizenry, but it is a gap of their own making and to a certain extent subject to their control: sexuality becomes increasingly politicised as the citizen's identification with national political processes weakens.

By contrast, members of elites and upper classes who de-sexualise the presentation of Self are naturalising the metonyms that tie them to the “time-full” tropes of “timeless” Rome. “I don't like the styles people [*gente*] wear these days,” said a 37 year old female professor.

They're vulgar and reveal too much. Look at young women in the street. Their pants are too tight, the skirts too short, they show off too much skin. A *persona perbene* [“well-bred”] should wear regular clothes. A woman shouldn't unbutton her blouse on top. Shoes should be sensible. Some of those girls walk around like drunken sheep.

By appropriating the distinctive metaphoric field of sex, citizens divorce themselves from the state's dry, idealistic, disembodied rhetoric of authority, shifting the locus of power from the State as “head” to the people as “guts” and sexual organs. In brief, by appropriating the metaphoric field of the body and especially its reproductive function, the citizenry creates an acceptable compromise between itself and the State: the metaphoric control of sex, reproduction and the future is in their hands, while the present is controlled by the political elite and its allegedly rational bureaucracy. Not surprisingly, then, television, which is the virtual homeland of the disempowered and fragile, has become increasingly sexier over the past several years, while the old bourgeoisie has become almost nostalgic for the time when *la patria* was a metaphor whose signified had been given content by the Fascists – the male, patriarchal social body.

Place and time in the body

If sexiness of the middle class is a reaction to an intrusive State, well-bred people stress grace. “People no longer know how to walk and sit properly”, said the same female professor.

They walk around too fast, always in a hurry, with their arms and legs swinging around as if they are going to hit someone. It's as if they are marching like a bunch of zombies. When I was young my mother would always insist we [she and her sisters] walk properly and sit quietly. I remember she always told us to slow down, to stop fidgeting, to cross our ankles when we sat down. And fold our hands on our laps. We were told not to slouch. It was different when we were in the countryside. There, she encouraged us to run and play as much as we wanted outside, with the peasant children. I was a regular tomboy [*maschiaccio*!] I think she encouraged us to play rough for our health, as a form of sport, but now I also think she did it so we could learn to be composed inside the house and when she would take us shopping with her in the city.

It is not only little bourgeois girls who learn corporeal control while walking with a book on their heads (a practice that seems to have died out in the last twenty years, though many middle aged women submitted to this ritual) or take ballet or piano lessons (still very popular). Boys play team and individual sports such as soccer, tennis and skiing; the latter two are relatively expensive and are considered elite sports. Bourgeois and non-bourgeois boys are believed to develop more or less naturally by playing sports and by the regimen to which they are allegedly subjected while in the army. Certainly, boys may receive occasional exhortations by parents and teachers to “stand up straight” and to “sit quietly”, but they are never admonished to the same degree as bourgeois girls.

Girls are expected to learn the importance of public performance by walking and sitting in a particular way, by using make-up “properly” (keeping it minimal – only the eyes and neutral lipstick – or non-existent) and by dressing “properly” (sober and understated clothing). Girls learn to sit still and upright under the stern eyes of their (mostly ecclesiastical) teachers and tutors. Elite children are taught to walk in way that emphasises the slow cadences of grace, to sit in a composed manner (no fidgeting, legs are crossed, no foot tapping, and hands are folded on the lap), to hold a steady, open gaze (by arching the eyebrows slightly), to move slowly and deliberately and to dress in a relatively sober fashion, which draws attention away from the body and to the composed face. Little girls especially are taught to hold their legs together while sitting demurely, *come una signora*, “like a lady”; crossing the legs at the ankles and placing the legs slightly underneath

the chair, apparently balancing on one toe. Women in an informal situation, usually if they are wearing pants but not always, can sit on a couch with their ankles tucked under their buttocks; the pose appears languorous but it is not meant to convey seduction. The normal pose in formal situations is with legs crossed at the ankle and tucked away, at a slight angle, under a chair. When legs are crossed at the knee, the lower leg is tucked under the body.

Removing the legs from view, at least partially, means the sitter's immobility makes her part of the chair, of the *place*, which calls attention to permanence, to stability and its metonymies. The aim is to diminish the visual impact of legs by partially hiding them: the more one appears immobile and incapable of walking, the more one is rooted to a spot; metonymically, rooted to Rome Eternal. Skirt length is also carefully measured not to cover a precise portion of the legs while walking or standing but while sitting (to barely cover the knees), again de-emphasising the legs and highlighting immobility (see Turnaturi 1988). A girl's hair is cut short and pinned (rarely in braids) and allowed to grow out at puberty (which is the opposite of peasant practice), when it is brushed back and held in place with a circlet, the better to emphasise the idealised female heart-shaped face; long, uncontrolled and especially curly hair for girls and young women is "too sexy", a "peasant" trait. Again, attention is directed away from the lower body and to the face. "Only peasant girls leave their hair grow really long", said a young woman:

I mean, way below the shoulders. I guess they consider it their glory, so they show it off, because, you know, they tend to dress alike and can't wear makeup, so I guess they underline [*sottolineano*] the hair. I was taught to always wear my hair pulled back in public, a ponytail when I was young, and later with a circlet. When you get a little older, maybe in your 20s, you start cutting it a little bit, maybe a few centimeters above the shoulder, maybe more, so then you can leave it loose. Most [bourgeois] girls I know cut their hair when they get a little older, maybe around 30? Maybe 10 centimeters above the shoulder? Then you can style it more easily.

I failed to ask whether this also highlighted the whiteness of elite faces relatively untouched by the sun except during summer vacations (and by ski tans in winter, often signalled by 'raccoon face' caused by wearing goggles on the slopes).

Body shape is controlled through dieting and exercise. One study (Matacin 1994) has shown that Italian women favour ideal body shapes that are larger and more rounded than American woman. The 2011 Eurobarometer study (a series of continually updated data points about the EU) shows that Italy has the second lowest rate (after Romania) of

obesity in the EU, with no substantial difference between male and female rates; these are negatively correlated with educational level (more schooling = less obesity); highly educated Italian women (with a post-secondary degree) have the lowest percentage in Europe (3.6%, compared to 5.0% for French women) (<http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=STAT/11/172&format=HTML&aged=1&language=EN&guiLanguage=en>; retrieved 23-08-2012). The same study reported that Florentine women were much more content with their body shapes than American women.⁷ Although I would stress again that I did not explicitly seek out this information among a large sample (although I heard it many times), there is an idealised representation of the female bourgeois body: slim ankles, long fingers, small feet, long neck, a heart-shaped face with a slightly receding chin and overbite, champagne cup-shaped breasts, a narrow waist to emphasise shapely hips and legs. The late Grace Kelly was often cited as exemplifying ideal feminine beauty, sometimes with the explanation that her beauty was “cool” (in the sense of “understated”). Many times I have heard bourgeois women state that Austrian actress Romy Schneider was the epitome of beauty, and of course she did star in regal roles (*The Empress Sissy* trilogy in the late 1950s).

“Look, I know I’m not like the girls in the magazines”, said a middle aged woman.

It’s not only that I’ve had children [2], I was never like them [the idealised models]. I was always prone to put on a few kilos when I was young, and it’s the same now. God, how I was anguished [*angosciata*] as a teenager! My mother brought me to diet doctors, signed me up for swim lessons and tennis. I became a good swimmer and an excellent tennis player, but never really got slim, well, slim enough on my wedding day! I don’t think I ate for two weeks so I could fit into my dress. I was ready to faint from hunger during the ceremony! We used to fight about it [in the family],

⁷ Italian dieting is therefore not so much episodic caloric restriction but a life-long commitment to eating well: healthy foods and moderate exercise. Surprisingly, Matacin’s (1994) study cites data suggesting that on average Italians consume more calories than Americans while having a significantly smaller proportion of people who are obese. She attributes this to the so-called Mediterranean diet (high in grains and legumes, moderate quantities of alcohol and red meat, low quantities of sugar and animal fats) and to the Italian propensity to walk rather than take cars or public transport in congested cities. Young bourgeois with a weight problem can consult *dietologi*, specialised diet doctors. Matacin’s results are not coded by class as measured by educational attainment, but, overall, over 11% of her sample (1994:98) had a university degree, which is above the national average of approximately 7%.

because my grandmother and mother always told me not to worry so much, I had a beautiful face and small hands and feet. It was true, so I learned to accept it [being slightly overweight].

When I asked if her husband ever made negative comments about her body, she answered,

No, of course not. That's not how it works. I have girlfriends who have bodies to die for – I see them in the gym and in the pool – and we talk. Their husbands don't give them compliments, at least, not many, just like mine doesn't make negative comments. [Bourgeois] husbands don't pay too much attention to that! Maybe if a woman was really fat, but I don't know anyone who is obese. No woman would let herself go that much. Men don't get married for that! They want a decent home, family, a wife who looks good on their arm and can entertain. Besides, I'm not *that* fat!

For all these apparent strictures against calling public attention to the body, bourgeois girls and young women spend a lot of time on clothes, hairstyles and general fitness. They appear to be as interested in their looks and shape as any other class of Roman women. “You know”, said a 42 year old accountant, “eating right is so important for health. You should never eat between meals if you don't want to get fat”. Later in the conversation:

I go to the hairdresser once every two months. I don't have time to go more often, like my mother, who used to go once a week. Those were the days. I don't know how my mother did it, always going to the hairdresser with three children to raise and a husband to take care of [she did not mention that her mother had a live-in nanny and a day maid]. Plus, she was always shopping for smart clothes. Well, I spend a lot of time looking at the stores too, so I suppose I gave up the hairdresser so I can work and have time to myself. Luckily, hairstyles are easier to take care of now. And my mother never worked, of course. No one in her generation [and class] ever did, but we [her generation, born in the late 1950s] wanted careers so we could be free and not live at home until we got married, like our mothers did. But, of course, I did live at home till I got married! But if you worked like I did, you could travel and meet more people.

If there is one aspect of somatisation that seems to underline bourgeois dedication to controlling the body, it is the management of bodily urges. The few bourgeois with whom I have been able to talk freely about this subject have been unanimous about the importance of controlling this aspect of metabolism. As far as I know, there has been no research on this topic, and my observations are, to say the least, limited. “Forget about it”, said a (bourgeois) sociologist when I discussed the subject of studying these habits; one professional to

another, so to speak, so we could talk. “In Rome, you’ll get people to talk more easily about their sex lives than when they pee”.

While in the classroom, children in private schools are still told not to raise their hands to be excused to go to the bathroom. Traditionally, they are told by the parents and teachers to wait until the 10:30 A.M. recess; one 60 year-old man told me he still urinates every day at 10:30 as a result of this imprinting more than 50 years earlier. It seems obvious that childhood training has left some bodily traces judging by the innumerable dinner parties I have attended in which no one ever used the bathroom.

Everyone to whom I spoke about this subject (perhaps 50 people on different occasions over a dozen years), without exception, confirmed my impressions. There are rules, and they are strict: bathroom use on social occasions is limited to emergencies, and then only by discrete references to the need for washing one's hands. Some people told me that ‘normally’ people should urinate only three times a day, and I know bourgeois who swear that they follow this regimen. One person told me that even in the intimacy of their household, her mother would say she was going to London if she had to excuse herself rather than announce that she was going to the bathroom (the person did not know why London and not, say, Paris, but suspected it might have been a euphemistic allusion to the English expression WC, which is used in Italy, though the W is pronounced as a V). To be fair, most non-bourgeois people to whom I have spoken have also suggested a practical reason for never using public facilities (bars, trains). They are considered dirty and unhygienic.

This aspect of body control is of course not confined to women, but I have the impression that they are subject to more severe forms of discipline than men.

Grace or sex ?

All Western countries to some extent have more than faint echoes of sexuality attached to their social and political institutions, especially when control of sexuality is linked to patriarchal values that suffuse the image of the male social body (see, for example, Yanagisako and Delaney 1995 and esp. Foucault 1980). A socialised body somatises self-control, which, against the backdrop of the tumultuous *nazione* with Rome as its political capital, sends an important message of permanence, a metaphor of continuity and a metonym of Rome eternal, capital of the fatherland. An ensemble of traits signalling a particular corporeal demeanour creates a *feeling* of entitlement among those

people who have already somatised self-control by living a bourgeois lifestyle.

To be bourgeois is to feel the past in a very immediate and physical way. This process has a history that can be inserted into a larger Italian and even Western context of elite preoccupations with managing and controlling individuals (in Carolyn Dean's words 1996: xvii) by establishing metaphoric parallels between individual bodies and the social body of the State, as Foucault argued (1980) in *The History of Sexuality*. The body metaphor implicitly refers to the notion of corporeal health as a means of plotting a metaphoric course around the corpses of Italy's disaster-strewn national history.

Popular sexiness and bourgeois corporeal grace are both references to time and therefore allusions to social reproduction: sexiness by its obvious reproductive connotations, while grace establishes a metonymic link to the past because, in the bourgeois view, it is the result of four or five generations (I have heard both) of careful marriages and management of the necessary resources that ensure a 'proper' education. Body discipline allegedly only works on body types produced by several generations of selective endogamy, of people marrying the 'proper' person.

One cannot take a peasant girl and transform her into a princess. She may be beautiful, but one will see [traces of her humble origins] when she grows up. Lots of young girls today are beautiful, but it's the beauty of a donkey ("*dell'asino*"),

meaning, the donkey may be considered a beautiful animal but it is still a beast of burden used by peasants, especially since the aristocracy used horses for their carriages in the 19th century. (Other etymologies propose that it is a misinterpretation of the French expression, *la beauté de l'âge*, the beauty of youth, that an Italian misunderstood as "*la beauté de l'âne*"). Grace sends the tacit message that only members of the elite can mobilise the cultural resources necessary to produce these physical types, especially the gracile features (slim ankles and wrists; a heart shaped face for women, with a delicate chin) said to be "typical" of elite status.

In contrast to the "time-full" dimension of grace, sexiness evokes the episodic and therefore comparatively momentary aspect of the sexual act. What at first glance might appear to be a more powerful set of signs is in fact semiotically thinner and much less powerful than bourgeois notions of grace, since the prerequisite long-term breeding programme of the bourgeoisie plugs directly into three myths of time and continuity: Rome Eternal, birthplace of the Western values extolled by neo-Classicism; the Vatican as the timeless (and therefore highly "time-full") guardian of Western morality expressed as *perbene*

honesty and as a relatively asexual and therefore allegedly more moral presentation of Self; and the repetitive (and therefore “eternal”) rhythms of everyday life that are the basis of *civiltà*.

Not surprisingly, then, television, which is the virtual homeland of the disempowered (cf. Menduni 2002), has become increasingly sexy in the last several years, while the old bourgeoisie has become almost nostalgic for the time when *la patria* was a metaphor whose signified had been given content by the Fascists – the male, patriarchal social body. In contrast, the slow rhythms of grace are a self-referential denial of others’ more strident, more biological claims of dominating place and time.

“You know, sex is overrated”, said a middle-aged female architect.

People, I mean women, these days show off their bodies all the time. Look at television. On RAI [the government-controlled stations], legs and more legs, and on Mediaset [Silvio Berlusconi’s stations], it’s breasts. I swear, one day some starlet shows up on a RAI variety show in a miniskirt that leaves nothing to the imagination, and the next day she’s on Canale 5 [a Mediaset chain] with her breasts popping out. It’s as if they have special wardrobes for each. And, have you noticed? Cameras are always [placed] low on RAI, so their legs seem longer, but they’re looking down from above on Mediaset so their boobs [*petto*, ‘chest’] are in close-up. People think it’s great, they’re [the starlets] showing off, they’re the star of the hour, but what happens when their looks go? A new batch of young things [*bamboline*; “little dolls”] is recruited, and they’re [the previous cohort] is shoved off [*spazzate via*, “swept or brushed away”] to do some garden and cooking show that no one watches.

“It’s not true”, said a well-known mathematician,

that television conditions people. RAI does surveys all the time, in fact, I consult with them on how to interpret the statistics and set up the matrices that generate the questions. RAI creates shows that give people [*la gente*] exactly what they want, which is why sometimes these popular variety shows are hated by snobs but also watched by everyone. Mediaset just copies the trends we uncover and tweaks them [*affila*, ‘sharpen’] a little. They’ve got it down to a science: we [RAI] launch a new show, and the following week they [Mediaset] launch a clone. Of course, both networks spy on one another, there’s so much money involved that they pay people all the time [to spy]. But it doesn’t matter, because RAI announces its plans well in advance, so it’s no surprise [to Mediaset]. Everyone knows Mediaset waits for RAI, so imitation is flattery, right? I guess they’re [Mediaset] saying, “so what if RAI does something, we can do it better”. So, people want sexy showgirls in

glittery outfits, that's what we give them, and Mediaset just finds girls with bigger boobs and [showing] three centimeters more flesh, but it's the same thing. The shows appear formulaic because they are. They're created to fulfill popular demand, which is why the big premium shows are variety shows, a little bit for everyone, but lots of girls dancing in the background, lots of sexy singers, sexy hosts, sex, sex, sex!

I asked the obvious question: I could see men wanting to see showgirls on stage, but did RAI survey women? Surely women did not react well to all those skimpily-dressed starlets.

Of course! Women control household spending, plus they spend more on clothes than men, and they watch more television than men, if you subtract sports, so our surveys are very careful to include women, in fact, more than men. Men want football games and talk shows about football, and, yes with a sexy woman interviewer, but they don't want the showgirls and variety shows. Women watch those programmes more than men, and so we create shows with sexy women for women, though of course men watch them too, even if they say they don't. So if there's sex on TV, it's because people want it.

Q. Do they say they want sexy women?

Well, of course not, nobody's that direct, we don't ask it that way. Typically, we ask things like, "who would you rather see, Ms X or Ms Y hosting *Domenica In* [a flagship RAI product]?" We've already done other surveys that clearly establish that X is considered sexier than Y, Z is more elegant than X, Y is more intelligent than X, and so on. Measured to the decimal. So when women answer *Signora X*, we know they want sexy. Maybe it makes them feel good, that they can be sexy, too, like the star, because if you look closely at those sexy women, they're all flawed somehow, except for the sex factor. They're really not that beautiful. Plus, you know that RAI has its finishing school, right? The bright ones learn to dumb it down a little, especially if they're really sexy.

Q. But why do women want the sex factor more than men?

That's for you [social scientists] to say! We don't survey that, the *why*. But it seems pretty clear. Women want to measure themselves against those starlets and – you know how they are! – feel superior at the same time: "I would never dress like that in public! What a tramp!" And in secret, "She doesn't look all that good!" They'll always find fault! But the more women on television, the more they feel empowered as a group. So they [female viewers] feel superior and reassured that women are important.

In contrast, sex is a trope that is too primitive and its referent too fleeting, too momentary to convey bourgeois notions of body discipline and its trope of timelessness. Bourgeois essentialisms that naturalise the link between the past and biology are not merely an expression of ongoing skirmishes in the status wars but are also opened negotiations with shared beliefs in agency and with the temporal dimensions of the “forward-thinking” nation and of the “traditional” fatherland. There is a drawback, however. A person who establishes their claims to high status in the fatherland by suggesting grace and self-control can weaken their claims in the nation, whose official rhetoric of democracy can give otherwise disempowered individuals a formidable cultural weapon (as Herzfeld as repeatedly shown in the Greek context) in the form of *perbenismo* [“self-righteousness”] and especially by authorising “spontaneity” and “uninhibited” behaviour, the antithesis of bourgeois control of the body and a personal, individualised refutation of State-imposed compliance. The trope of populist democracy and its “sexy” body tropes is the antithesis of excessive order.

These struggles for ascendancy and validation, which could be read as typical of competing claims to status everywhere there are class systems, are *felt* in especially bitter terms in the Roman context because of time. The “time-fulness” of Rome exacerbates struggles for recognition of the Self precisely because people’s legitimate claims to different communities, the *patria* and the *nazione*, engage the body in different ways that are almost (but not quite) mutually exclusive. They refer to different times, though they both use the metaphorical link between the body and the image of the male social body. If time were not a powerful dimension in local representations, the raw power of the lower-class sexual presentation of Self could be, in its own way, just as effective as bourgeois claims to sexual neutrality and bodily control that underline their corporeal displays of grace. The difference is that bourgeois grace can mobilise much more “time-full” capital than self-presentations that accentuate the immediacy of aggressive sexuality. Bourgeois grace ties them to the “time-full” *patria* in ways that others, who have willingly or unwillingly invested their symbolic capital in the nation, cannot emulate. Bourgeois seem to move at a different pace, not only when walking but even when engaging in the most banal of gestures, such as drinking coffee or talking.

In sum, whether measurable or not, the slowness of bourgeois body rhythms is an impression that is conveyed by an ensemble of gestures. Bourgeois seem to be communicating that they live within an out-of-synch time frame. In a sense, they are like the memorial plaques on streets and squares that commemorate historic events and create a local space in which time seems to slow down, or like the architecture

of Rome's post-conquest neighbourhoods such as Prati, where time is frozen by its relatively uniform neo-baroque architecture to evoke the pre-Unification *patria*. Bourgeois gracefulness, which is primarily a spatial topography of the body, therefore makes claims to time as well as to space by emphasising relative immobility – and, hence, survival and continuity – against the dense frenzy of movement that is typical of Rome's crowded streets and unstable politics.

I am not concerned with actual practices, though I think there is an experiential basis for these anecdotes. The bourgeois world is about rules, and everyone to whom I spoke agreed that there was an ideal model of bodily control to which it was important that one adhere. Short of doing a comparative study of body movements and establishing some measure of graceful movements and amount of skin exposed, my observations of popular sexiness, of bourgeois grace and of metabolic control remain cursory. However, the point here is that bourgeois *think* there is a noticeable corporeal demeanour and invest heavily in socialising children to inculcate the physical qualities they seek. If sexiness is a popular response to the oppressive *nazione*, controlling the intimate time and space of the body is linked to bourgeois claims of their elite position in the *patria*.

Bibliography

- BARZINI, L. *L'antropometro italiano*, Milan, Mondadori, 1973.
- BOURDIEU, P. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Translated by R. Nice. London: Routledge Kegan Paul. [French original 1979], 1984
- DEAN, C. *Sexuality and Modern Western Culture*, New York, Twayne Publishers, 1996.
- DUMÉZIL, G. *Les Dieux des Indoeuropéens*, Paris, PUF, 1952.
- ELIAS, N. *The Court Society*, New York, Pantheon Books, 1983.
- FEDELI, B. Roma nei secoli XII-XVII tra rappresentazione e realtà, ed. Fratelli Palombi Editori.
- FEDELI, B. Città e Linguaggi: Utopie, Rappresentazioni e Realtà. Utopia in città, Roma, Fratelli Palombi Editori, 1991, p. 31-43.
- FOUCAULT, M. *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*, New York, Vintage Books, (1980), 1976.
- FRAZER, Sir J. *The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore*, New York, Avenel Books, (1981), 1890.
- GOWERS, E. « The Anatomy of Rome from Capitol to Cloaca », *The Journal of Roman Studies* 85:23-32, 1995.
- HARVEY, A. *Body Politic: Political Metaphor and Political Violence*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2007.

- HORN, D. *Social Bodies: Science, Reproduction, and Italian Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- KANTOROWICZ, E. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
- MATACIN, M. *Body Image and Culture: Body Satisfaction, Perception, and Ideals in Italian Women and Men*, Ph.D., dissertation, University of Cincinnati, 1994.
- MCCRACKEN, G. *Transformations: Identity construction in contemporary culture*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.
- MCEVOY, B., and VISSCHER, P. « Genetics of Human Height », *Economics and Human Biology*, 7(3):294-306, 2009.
- MELETINSKY, E. *The Poetics of Myth*, New York, Garland Publishing, 1998.
- MENDUNI, E. *Televisione e società italiana 1975-2000*, Milan, Bompiani, 2002.
- MOSSE, G. *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*, New York, Howard Fertig, 1975.
- MUIR, E. *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- PARKES, H. *The Divine Order: Western Culture in the Middle Ages and the Renaissance*, New York, Alfred Knopf, 1969.
- SMITH, W. *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London, John Murray, 2001, 1875.
- TANNER, J. *A history of the study of human growth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- TREGGIARI, S. *Roman Marriage: Iusti coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- TURNATURI, G. *Gente perbene. Cent'anni di buone maniere*, Milan, SugarCo Edizioni, 1988.
- YANAGISAKO, S. and DELANEY, C. « Naturalizing Power », p.1-22, eds. S. YANAGISAKO and C. DELANEY, *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, New York, Routledge, 1995.

TRANSFORMATIONS DU CORPS ET DU
CHRONOTOPE DANS LA « POSSESSION »
HIMALAYENNE

John Leavitt
Université de Montréal

Corps, espace, temps

Qu'est-ce que le corps? Où se trouvent ses limites, ses frontières? D'après le modèle cartésien, élaboré au dix-septième siècle et qui correspond, je pense, à nos intuitions profondes en tant que sujets de la modernité, le corps est une machine habitée par un esprit, auquel il appartient et dont il est la propriété (Leavitt 1991). Les limites du corps sont définies par la peau, et cette totalité fondamentalement mécanique est habitée, chez l'humain, par un esprit pensant et libre. Il est vrai que certains philosophes, très minoritaires dans la tradition occidentale, refusent ce dualisme de l'esprit et du corps. Spinoza propose que tout l'univers que nous pouvons connaître possède deux attributs: l'univers existe comme chose étendue et comme chose pensée. Il s'agit non pas d'un dualisme mais d'une différence de points de vue. Et le même corps qui est capable de bouger est également capable de sentir et de penser. *Quid corpus possit, nemo hucusque determinavit*- « Ce que peut faire le corps, personne ne l'a déterminé jusqu'à présent » (*Ethique* III, prop 2, *scholie*; cf. Wartofsky 1973).

Où s'arrête donc le corps? Où commence le paysage, le lieu? Un « thought experiment » est proposé dans le livre *On Having No Head* (1961) du philosophe anglais Douglas Harding, traduit en français sous le titre *Vivre sans tête*. Si je me regarde, je vois des pieds, des jambes, un ventre, une poitrine, des bras- mais au moment où j'arrive jusqu'à la tête, il n'y a rien, ou plutôt il y a le monde entier qui y passe, y inclus mon propre corps. Oui, d'autres gens semblent avoir des têtes, mais pas moi. Oui, un miroir semble me montrer une personne avec une tête, mais comment puis-je savoir que cette personne-là est vraiment moi? Aussi longtemps que je me fie à ma propre vision 'de l'intérieur', je n'ai pas de tête: j'ai plutôt une scène, un paysage. L'expérience visuelle, au moins, nie les frontières cartésiennes du corps, ainsi que l'identification au spectre du miroir, et offre plutôt un soi qui *inclut* son milieu.

Ce milieu, dont le corps fait partie, n'est pas que spatial; c'est un espace-temps plus large qui a reçu dans les études littéraires le nom de chronotope. Le terme est la transposition française du russe *khronotop*, combinaison des mots grecs *khronos*, le temps, et *tópos*, le lieu. Il a été introduit en études littéraires par M.M. Bakhtine (1938 [1978]: 237; Collington 2006) pour donner un nom au cadre spatio-temporel du roman. Bakhtine l'a emprunté au physiologiste A.A. Oukhtomski, qui l'utilise pour indiquer le milieu vécu d'un organisme; Oukhtomski, pour sa part, le proposait comme traduction de la notion d'espace-temps (*Raumzeit*) d'Einstein.

Une fluidité entre corps et chronotope semble typifier d'autres sociétés moins obsédées par l'unité et l'unicité du soi que l'Occident moderne. Il doit ainsi être possible de comprendre certaines pratiques que nous trouvons exotiques comme l'extension de présuppositions non-cartésiennes sur le rapport entre le soi et le monde. Un cas exemplaire est celui du phénomène que nous classons sous la rubrique de 'possession'.

Ce mot de 'possession', dans ses différentes formes dans les langues ouest-européennes, a un premier sens économique: je possède des biens. Or le modèle européen de la possession démoniaque ou par les saints est qu'une entité autre que le sujet attendu prenne possession de ce corps, expulse le propriétaire légitime et le remplace. Dans la description d'un cas allemand du début du XIX^e siècle, un témoin écrit que c'était « comme si quelqu'un de plus fort chassait le propriétaire de sa maison et ensuite regardait à son aise par la fenêtre comme s'il était chez lui » (cité dans Oesterreich 1927 [1921]: 43). Or ce modèle de la possession ne correspond pas nécessairement à ceux d'autres peuples. Dans l'hindouisme populaire, par exemple, ce que nous appelons la possession est conçue plutôt comme une cohabitation qu'un remplacement: le démon frappe et fait mal, le dieu vient comme un vent (cf. Smith 2006; Wadley 1976). Dans les deux cas, le sujet 'normal' de ce corps n'est pas expulsé, mais reçoit plutôt l'entité qui se sert de ce corps comme véhicule.

Par définition, ce que les anthropologues appellent une pratique de possession implique une transformation d'une personne, qui devient ainsi le véhicule d'un sujet second. Cette transformation ne se limite pas nécessairement aux limites que nous, les Occidentaux modernes, présumons pour le corps individuel. Une 'possession' peut impliquer tout un groupe, ou bien tout une localité, ou le monde entourant l'événement. Cette transformation est souvent signalée par l'embranchement d'embranchement linguistiques, tels que les pronoms ou les déictiques du temps et de l'espace.

Un rite de possession de l'Himalaya

Tel semble être le cas dans les traditions de possession de l'Himalaya central (Inde du Nord). Dans ces pratiques, le corps d'un médium pressenti est investi par un sujet divin; mais autour de ce centre il y a sacralisation de tout le chronotope: le temps devient celui des héros et des rois anciens, et l'espace quotidien, à la fois la maison, le village et ses alentours et la région toute entière, devient le siège des divinités. Ce processus a comme finalité de remettre en bon état à la fois la santé du corps et des rapports sociaux, surtout entre dieux et hommes, mais aussi entre humains à différents niveaux de la vie sociale (Gaborieau 1975; Leavitt 1997).

Le rituel, appelé *jāgar* 'veillée', se passe la nuit. Il implique un maître de cérémonies, le plus souvent un chanteur et batteur de tambour spécialiste de récits chantés (Gaborieau 1974), que je vais ici appeler un barde; un médium, à savoir une personne pressentie pour recevoir le dieu; et la famille chez qui la cérémonie se passe et qui est censée en récolter les bénéfices. Il y a aussi généralement un public visible, à savoir un groupe plus ou moins dense de spectateurs/témoins, et un public invisible constitué des trois cent trente millions de dieux.

Au début du processus, le médium s'assoit sur une couverture qui est conçue comme étant le trône du dieu. Pendant que le maître de cérémonies adresse son chant d'invitation à tous les dieux, le médium commence à respirer profondément et bruyamment, puis à trembler. Il est clair que quelque chose se passe dans son corps. À la fin de ce chant, le dieu est censé être présent dans le corps du médium. À ce moment, le chanteur peut soit réciter une histoire édifiante adressée au dieu devant lui, soit passer tout de suite au récit de l'histoire du dieu. Pendant ce dernier récit, le dieu, dans le corps du médium, danse en mimant les événements de l'histoire, comme vivant de nouveau son propre mythe. Cette danse se démarque par ses mouvements de balancement. Ensuite, le dieu met des cendres sacrées sur le front des participants. Puis il est interrogé par le chanteur et parle avec une voix stéréotypée, pas du tout la voix conversationnelle du médium (Leavitt 1996, 2016). À la fin de la cérémonie, le dieu est renvoyé, et le médium semble complètement vidé. Puisque les dieux himalayens aiment danser, on appelle ce processus « faire danser le dieu » ou bien « faire jouer le dieu ».

Le corps du médium doit être dans un état approprié pour recevoir le dieu. Pendant quelques jours avant la cérémonie, le médium doit s'abstenir de viande, d'alcool, de substances psychotropes comme le haschich (très populaire dans la région) et d'activité sexuelle. Dans des entrevues avec 'des médiums, on m'a dit que le processus de

recevoir un dieu en est un de *dhyān* ‘méditation’: on coupe les liens avec l’entourage pour laisser un chemin d’entrée au dieu. Sans pouvoir parler directement de l’expérience vécue du médium, je dirais qu’il est clair qu’il s’agit d’un processus réel, consciemment entrepris, physiquement et mentalement épuisant.

Un chant du crépuscule

Si on se fie aux définitions occidentales de la possession, ce qui se passe ici se déroule entre un dieu et un individu humain, dont les limites sont celles de son corps. Mais si on prend plutôt comme guide le chant qui en fait induit la possession, le modèle est très différent: les dieux sont invités à investir ce lieu, qui inclut le corps du médium, en remplaçant le lieu dans un chronotope sacré.

Le chant du crépuscule insiste surtout, comme son nom le suggère, sur le moment de la journée entre jour et nuit, ou plutôt du passage de l’un à l’autre. Constamment à travers le chant, dans toutes les performances recensées, on répète les phrases « au moment du crépuscule » (*sandhyā bahat mē*), « dans le crépuscule qui tombe » (*parani sandhyā mē*), « dans le crépuscule qui se balance » (*jhulani sandhyā mē*). Par cette insistance, l’attention des participants, y incluse celle du médium, semble dirigée vers le moment (*khronos*) de transition, et également vers « une autre scène » (*topos*) qui n’est pas celle des activités quotidiennes, à savoir, dans ce cas, diurnes.

Traversons de façon schématique une réalisation d’un chant du crépuscule. Il s’agit dans ce cas d’un enregistrement que j’ai fait en 1982 dans le village de Malli Sinauli, district de Nainital, qui à l’époque faisait partie de l’État nord-indien d’Uttar Pradesh, dont les districts montagnards sont devenus depuis 2000 l’État d’Uttarakhand. La performance est de Kamal Rām Ārya, chanteur et batteur bien connu dans sa microrégion (pour le texte entier, voir Appendice).

Dans les situations humaines, les rapports spatio-temporels sont aussi des rapports sociaux, à savoir, interpersonnels. Un chronotope chez l’humain est en fait un ‘politicochronotope’, en prenant *politikós* comme le mot grec le plus proche de notre notion du social (comme quand Aristote appelle l’homme un *zōon politikón*, un animal social). Une transformation chronotopique est aussi une transformation des rapports sociaux, dans ce cas avant tout avec les dieux. Au début de tous les chants du crépuscule, le chanteur s’adresse aux dieux, il “prend leurs noms”. Ce chant, comme tous les chants du crépuscule dans ce rituel, commence en faisant appel aux dieux qui en seront les destinataires privilégiés: d’abord le dieu ou les dieux qui vont venir

dans le corps du médium; mais aussi en invitant tous les trois cent trente millions de dieux à être présents.

« À ce moment du crépuscule, quels travaux se font? », ou, plus exactement, « sont en train de se faire? » demande le chanteur. *Kām* est le mot ordinaire pour travail, activité; il vient du sanskrit *karma* 'acte'. Puis, puisque le crépuscule a été qualifié comme « se balançant », « Où (*kā*) le crépuscule s'est-il balancé? » Et ce mécanisme du balancement sera le moteur pour traverser et rendre présent l'espace pertinent pour ce rituel. Cette question va se reposer plusieurs fois à travers le chant, et chaque fois elle mène à un lieu différent.

Le premier balancement du crépuscule nous reconduit dans les terres de ce village, gardées par *Bhumiyā*, dieu de la terre villageoise. Dans ces terres, référence spatiale, on nomme des indices temporels du moment du crépuscule: les vaches et les veaux ont été liés, le petit oiseau du nid est rentré dans le nid. Ce sont des formules qu'on retrouve dans des chants de beaucoup de bardes dans différentes sous-régions du Kumaon. Ces faits sont racontés en utilisant des verbes au passé: tout ceci s'est déjà passé, on a déjà franchi cette frontière, on est dans l'après-crépuscule propice pour l'arrivée des dieux dans nos terres.

Ici le deuxième balancement du crépuscule nous fait entrer dans la maison elle-même, la 'maison de Maman', où on décrit les activités qui se passent *ici* et cette fois *maintenant*: les verbes sont tous au présent. Nettoyage des lieux, prières à l'Oncle Maternel, dieu patron de ce rite; lampes qui brûlent, fleurs répandues sur la couverture qui sert de trône pour l'Oncle Maternel et pour le médium qui va incarner le dieu-possesseur invité. Dans une jolie réflexivité, et une mise en abîme potentielle, le barde dit dans son chant de louange des dieux qu'on est en train de chanter la louange des dieux.

Le rituel est tenu autour d'un petit feu de braises sur une assiette de métal. Ce feu est la *dhūnī*, le feu ambulant des ascètes. On l'appelle *dhūnī* des trois âges, puisqu'elle est supposée continuer à brûler à travers tous les âges du monde. Ainsi cette section du chant évoque à la fois le lieu le plus petit, à l'échelle de cette maison, et le temps le plus vaste, à l'échelle cosmique.

Si le feu évoque l'éternité, les élaborations poétiques sur le 'trône' du médium font référence à son état corporel immédiat. Dans ce contexte rituel, la couverture qui sert d'assise pour le médium et ainsi pour le dieu est appelée *dulaīci* 'palanquin', du verbe *dulañ* qui lui aussi signifie 'balancer'—en effet un palanquin se balance d'un côté à l'autre quand il est porté. Dans différentes parties de l'Uttarakhand les images des dieux sont portées en procession dans leurs palanquins, comme l'étaient les rois et comme le sont toujours les mariées emmenées à la maison de leur mari. Tous ces êtres honorés se balancent pendant la

procession. La référence suggère ici en particulier la danse du médium qui va suivre ce chant, danse marquée par le balancement du corps.

Après ce focus sur la maison, la prochaine partie du chant est organisée dans une suite de ‘balancements’ géographiques. On nomme, dans cette performance, quatre lieux bien connus et pour chacun on décrit les dieux et les activités qui y sont associés.

Le premier lieu nommé est la ville sacrée de Hardwar, l'endroit où le Gange sort des montagnes pour entrer dans la plaine. Hardwar, à l'extrême ouest de l'État d'Uttarakhand, est un des lieux de l'immense Kumbh Mela, foire de pèlerinage qui se fait tous les douze ans et qui rassemble des millions de personnes, dont beaucoup de personnes saintes qui ont renoncé au monde.

Dans la mythologie kumaonie, cette ville est le centre permanent des renonçants qui sont décrits comme des êtres à la fois saints et violents. Ces renonçants incluent des personnages divins et ici les trois cent trente millions de dieux sont présentés comme autant de renonçants à Hardwar.

Ensuite le crépuscule se balance vers l'est et nous amène à Doti, capitale du royaume du même nom, voisin et rival du Kumaon, aujourd'hui district de l'extrême-ouest du Népal. La Forteresse de Doti et en particulier le temple de Bhaga Ling sont associés avec le dieu Saim, l'Oncle Maternel de tous les êtres, lequel, nous l'avons vu, en tant que patron du *jāgar* est ce soir présent dans la maison du rite.

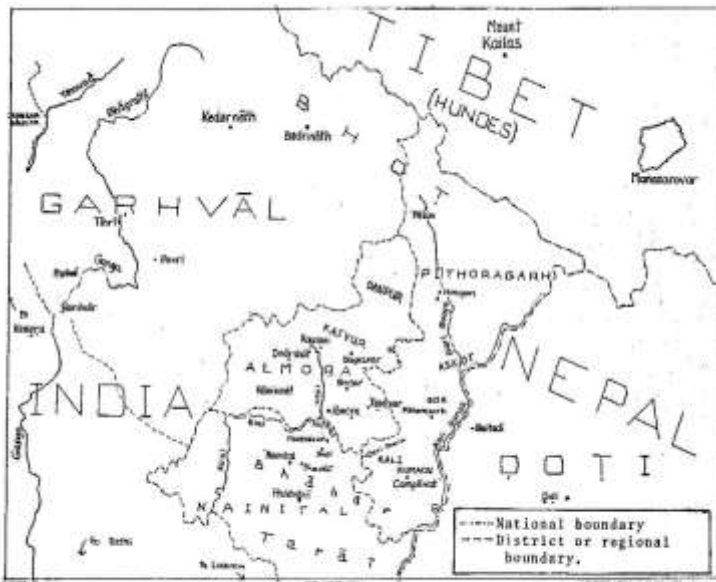
Un troisième balancement nous ramène vers l'ouest, cette fois même plus loin, à la vallée de Kangra, aujourd'hui dans l'État de Himachal Pradesh. Kangra est le lieu d'un important temple de la Déesse, qui est ici nommée et louée.

Le quatrième et dernier balancement retourne vers l'est, à la ville de Champawat dans le sud-est du Kumaon, particulièrement associée au dieu Goriyā ou Golū, ancien roi divinisé et patron de la justice- et cette nuit, le dieu qui sera le premier à se manifester et entendre sa propre histoire. On fait sa louange et on nomme sa généalogie. Mais dans ces strophes il y a aussi autre chose : une localisation dans un espace-temps du passé mythique, indiqué ici par les phrases « au milieu de ces temps » (*jabhat kā bīc mē*) et « au royaume du Kumaon » (*kumū rāj mē*), dans les deux cas en utilisant la postposition locative spatio-temporelle *mē*.

Quand peut-on placer ces temps-là? C'est le temps des légendes, le temps où le Kumaon était toujours un royaume. Le légendarium kumaoni se passe presque exclusivement dans ce chronotope, avant la conquête du royaume par les Népalais en 1791, puis son incorporation en 1816 dans les domaines de l'Honorable East India Company. Ce sont des façons globales de nommer l'espace-temps vers lequel le chant du crépuscule nous mène (cf. Bernède 2006: 76).

Balancements imbriqués

Si on regarde une carte de la région (Figure 1), on voit que l'ordre dans lequel les quatre localités sont nommées - Hardwar, Doti, Kangra et Champawat - forme effectivement un balancement double vers l'ouest, puis vers l'est, avec au centre le village où le rite se pratique.



Based on National Atlas of India, 1979.
 Fig. 1. Kumaon (Districts Almora, Nainital, and Pithoragarh), and neighboring regions, showing places mentioned in the text.

Ces balancements se font écho dans le corps du médium qui danse, dans le mouvement du dieu à travers un territoire, dans le mouvement même du crépuscule qui se balance et qui constitue un moment charnière entre mouvement et repos.

L'anthropologue McKim Marriott (1980) a proposé que la meilleure façon de comprendre le concept hindou traditionnel de la personne est de le concevoir comme un « dividu » plutôt que comme un individu. D'une part, la personne hindoue traditionnelle n'est pas 'internellement' homogène, le sens littéral du terme 'individu', mais composée de différentes parties, dont certaines peuvent la quitter pour s'incorporer dans autrui. D'autre part, les frontières de la personne ne sont pas coextensives avec la peau du corps, mais sont plutôt poreuses et peuvent, et doivent pour survivre, intégrer des forces externes- ce

qu'on mange, par exemple, le pays où on habite, la saison de l'année ont des effets directs sur l'esprit-corps (cf. Daniel 1984, Zimmermann 1975).

Jusqu'à un certain point, la porosité de la personne est une réalité humaine, et non pas seulement sud-asiatique. C'est une réalité que l'Occident moderne s'évertue à refuser; mais elle sort en plein jour dans les traditions que nous appelons 'de possession'. Les limites du corps peuvent ainsi se fondre dans l'espace-temps dont il fait partie; dans le cas central-himalayen, on voit des processus parallèles marquer les transitions temporelles, spatiales et corporelles.

Dans la vaste nuit, autour de cette petite maison au milieu de champs, de forêts et de montagnes, le monde quotidien et contemporain – de politique, de commerce et d'examens à l'école – ce monde spatio-temporel est transformé pour devenir le temps des légendes et l'espace des divinités, dans le même processus où le corps du médium devient le support d'une présence divine, venue de ces temps et de ces lieux-là.

Annexe

Chant du crépuscule (*sandhyā*/ extrait d'un rite *jāgar*
réalisé dans le village de Malli Sinauli, District Naintital,
Inde, pendant la nuit du 1-2 avril, 1982

Kamal Rām Ārya, jagari
Enregistré par John Leavitt

Strophes 1-4. Invocation aux dieux et aux gourous à l'heure du crépuscule

hē satguru sambhogināth, tumaro nām lhinū, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē. īhō, isvar, tumāro nām lhinū, isvar mero bābā. /1/

Gourou de vérité, Maître-de-joie, nous prenons votre nom, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule. Seigneur, nous prenons votre nom, seigneur mon père.

satguru sambhogināth cha, isvar mero bābā, cār guru cauraṅgināth cha, isvar mero bābā, tumāro nām lhinū, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē tumāro nām lhinū, isvar mero bābā. /2/

Il y a les sept gourous Maître-de-Joie, seigneur mon père, quatre gourous Maître-quatre-couleurs, seigneur mon père, je prends votre nom, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule je prends votre nom, seigneur mon père.

sandhyā kā bahat mē kyā kām hai rī isvar mero bābā? jhulani sandhyā mē, parani sandhyā mē tumāro nām lhinū, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē, isvar mero bābā, tumāro nām lhinū, isvar mero bābā. /3/

A l'heure du crépuscule quels travaux se font, seigneur mon père? Dans le crépuscule qui se balance, dans le crépuscule qui tombe je prends votre nom, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule, seigneur mon père, je prends votre nom, seigneur mon père.

guru āgēnāth cha, isvar mero bābā, guru khāgēnāth, guru banserināth cha, isvar mero bābā, tīn guru trilokināth cha, isvar mero bābā, bār guru baurāngināth cha, isvar mero bābā. tumāro nām lhinū, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē. /4/

Il y a le gourou Maître-en-avant, seigneur mon père, il y a le gourou Maître-des-cendres, le gourou Maître-la-flûte, seigneur mon père, il y a les trois gourous Maître-trois-mondes, seigneur mon père, il y a les douze gourous Maître-douze-couleurs, seigneur mon père, je prends votre nom, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule.

Strophes 5-9. Le crépuscule se balance aux terres villageoises

ki sandhyā kā bahat mē kyā kām hai rī, isvar mero bābā, jhulani sandhyā, parani sandhyā mē, isvar mero bābā. sandhyā kā jhuli ge, isvar mero bābā? bhūmi kā bhōpāl, kāsi kā koṭāl, isvar mero bābā, /5/

A l'heure du crépuscule quels travaux se font, seigneur mon père, dans le crépuscule qui se balance, dans le crépuscule qui tombe, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule, seigneur mon père. Où le crépuscule s'est-il balancé, seigneur mon père? Au protecteur des terres de la terre, au chef de forteresse de Kashi, seigneur mon père.

ki jaiki jimi bhūmi mē raunchā-kaunchā, isvar mero bābā. sandhyā kā bahat mē tumāro nām lhinū, isvar mero bābā. thō, taintīs krōṛ devtāo, tumāro nām lhinū, isvar mero bābā, jhulani sandhyā mē, parani sandhyā mē. /6/

Dans les terres de responsabilité de qui nous vivons, seigneur mon père. à l'heure du crépuscule je prends votre nom, seigneur mon père. Ô trente-trois millions de dieux, je prends votre nom, seigneur mon père, dans le crépuscule qui se balance, dans le crépuscule qui tombe.

jhulani sandhyā mē kyā kām hai rī, isvar mero bābā? sandhyā kā bahat mē, isvar mero bābā, gāi bachan kā bādan lāgī, ghol ki caṛi jo cha ghol mē lhai gai cha, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē. /7/

Dans le crépuscule qui se balance quels travaux se font, seigneur mon père? A l'heure du crépuscule, seigneur mon père, la vache et les veaux ont été liés, le

petit oiseau du nid est rentré dans le nid, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule.

bāṭi baṭauv ko dyār jo cha, isvar mero bābā, bāṭai bādi go, isvar mero bābā. sandhyā kā bahat mē godi ko bālak jo cha god mē sukālo hai go, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē tumāro nām lhinū, isvar mero bābā. /8/

Le routier sur la route a fait, seigneur mon père, son campement sur la route, seigneur mon père. à l'heure du crépuscule l'enfant des genoux de sa mère est heureux sur les genoux, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule je prends votre nom, seigneur mon père.

ki gāi bachan kā bādan lāgīn, isvar mero bābā, ghol ki caṛi ghol lhai ge, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē tumāro nām lhinū, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē. guru gorakhināth, tumāro nām lhinū, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē. /9/

Les vaches et les veaux ont été liés, seigneur mon père, le petit oiseau du nid est allé dans le nid, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule je prends votre nom, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule. Gourou Gorakhnāth, je prends votre nom, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule.

Strophes 10-20. Le crépuscule se balance à la maison de Maman

jhulani sandhyā mē kyā kām hai rī, isvar mero bābā, paṛani sandhyā mē, isvar mero bābā? sandhyā kā jhuli ge, isvar mero bābā? sandhyā jhuli ge, isvar mero bābā, matokuṛi mē, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē. /10/

Dans le crépuscule qui se balance quels travaux se font, seigneur mon père, dans le crépuscule qui tombe, seigneur mon père? Où le crépuscule s'est-il balancé, seigneur mon père? Le crépuscule s'est balancé, seigneur mon père, dans la maison de Maman, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule.

ki matokuṛi mē kyā kām hai rī, isvar mero bābā? suci-nici hai rai, isvar mero bābā, māmū ki āraṭi hai rai, isvar mero bābā. /11/

Dans la maison de Maman quels travaux se font, seigneur mon père? Le nettoyage se fait, seigneur mon père, la révérence à l'Oncle Maternel se fait, seigneur mon père.

kapās ki baṭṭi jal rai, isvar mero bābā, sunasa diyeri jal rai, isvar mero bābā, tilō ko tēl jal rau, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē. īhō, devtāō, tumāro nām lhinū, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē. /12/

La mèche au camphre brûle, seigneur mon père, la lampe dorée brûle, seigneur mon père, l'huile de sésame brûle, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule. Ô dieux, je prends votre nom, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule.

jhulani sandhyā mē kyā kām hai rī, isvar mero bābā? lipo-thāpo hai ro, isvar mero bābā, suci-nici hai rai, isvar mero bābā, bichai ratan jo cha dharti chai ge, isvar mero bābā, ucai ratan muṭhi mē ai ge, isvar mero bābā. /13/

Dans le crépuscule qui se balance quels travaux se font, seigneur mon père? L'enduisage se fait, seigneur mon père, le nettoyage se fait, seigneur mon père, la couverture étendue a couvert la terre, seigneur mon père, la couverture repliée est venue dans un poing, seigneur mon père.

ki sōban dulaīci mē kyā kām hai rī, isvar mero bābā? māmū ko bāso cha, isvar mero bābā. māmū kaun māmū chī, isvar mero bābā? māmū narankār chī, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē. /14/

Dans le beau palanquin quels travaux se font, seigneur mon père? C'est la demeure de l'Oncle Maternel, seigneur mon père. L'Oncle Maternel est quel Oncle Maternel, seigneur mon père? C'est l'Oncle Maternel sans forme, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule.

ki māmū kā kyā kām hai rī, isvar mero bābā, soban dulaīci mē, isvar mero bābā? soban kamal ko phūl dhari rau, isvar mero bābā. kamal ko phūl mē jo chī māmū ko bāso chī, isvar mero bābā. /15/

Quels travaux de l'Oncle Maternel se font, seigneur mon père, sur le beau palanquin, seigneur mon père? La belle fleur du lotus a été mise, seigneur mon père. Dans la belle fleur du lotus est la demeure de l'Oncle Maternel, seigneur mon père.

ki māmū kā jo chī āsan lāg rī, isvar mero bābā, trijugi dhuṇi jo cha jāgrt hai rai, isvar mero bābā, māmū ki ārati hai rai, isvar mero bābā, rāidās, biṇidās ki naumat lāgi rai, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē. /16/

Le trône de l'Oncle Maternel a été déployé, seigneur mon père, la dhuṇi des trois âges a été éveillée, seigneur mon père, la révérence de l'Oncle Maternel se fait, seigneur mon père, la louange à Rāidās et Biṇidās se fait, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule.

ki kapās ki baṭṭi jal rai, suṇa ki diyari jal rai, isvar mero bābā, māmū ki ārati hai rai, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē, isvar mero bābā, māmū kā dhyān lāg rī, isvar mero bābā, māmū kā bāra baras kā gyān lāg rī. /17/

La mèche au camphre brûle, la lampe dorée brûle, seigneur mon père, la révérence de l'Oncle Maternel se fait, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule, seigneur mon père, la méditation de l'Oncle Maternel se fait, seigneur mon père, le Savoir de douze ans de l'Oncle se réalise.

ki māmū jo chī, nar kā māmū, narāyaṇ kā māmū, bhūt kā māmū, kabhut kā māmū, taintis krur devtō kā māmū chī, isvar mero bābā. māmū kā jo chī āsan lāg rī, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē. /18/

L'Oncle Maternel, il est l'Oncle Maternel des hommes, Oncle Maternel des dieux, Oncle Maternel des fantômes, Oncle Maternel des démons, Oncle Maternel des trois cent trente millions de dieux, seigneur mon père.

ki māmū jo chī, isvar mero bābā, daiṇi jānh mē soban harāi cha, bāi jānh mē kimu kā nal chī, isvar mero bābā. dari mē gauntāi kā ghol chī, isvar mero bābā, netrō mē sināli kā pau chī, isvar mero bābā. /19/

L'Oncle Maternel, seigneur mon père, sur la cuisse droite il y a de la belle verdure, sur la cuisse gauche il y a des branches de mûrier, seigneur mon père. Dans sa barbe il y a des nids d'hirondelles, seigneur mon père, dans ses yeux il y a des plantes singaur, seigneur mon père.

ki satmukhi saṅkh baj rai, nirdā mukhi nāth baj rai, isvar mero bābā, rāidās, biṇidās ki naumat lag rai, isvar mero bābā, sandhyā kā bahat mē. īhō, devtāō, tumāro nām lhinū, isvar mero bābā, jhulani sandhyā mē, paṛani sandhyā mē. /20/

La conque visage-de-vérité joue, la voix visage-de- (??) joue, seigneur mon père, les louanges de Raidas et Binidas se font, seigneur mon père, à l'heure du crépuscule. Ô dieux, je prends vos noms, seigneur mon père, dans le crépuscule qui se balance, dans le crépuscule qui tombe.

Strophes 21-26. Le crépuscule se balance jusqu'à Hardwar

ki sandhyā kā bahat mē sandhyā kā jhuli ge, isvar mero bābā? sandhyā jhuli ge, isvar mero bābā, hari hardvār mē, isvar mero bābā, guru kā gurudvār mē, isvar mero bābā. /21/

A l'heure du crépuscule, où le crépuscule s'est-il balancé, seigneur mon père? Le crépuscule s'est balancé, seigneur mon père, jusqu'à Hari Hardwar, seigneur mon père, jusqu'au temple du gourou, seigneur mon père.

ki guru kā gurudvār mē, isvar mero bābā, bāvan sē bīr raunī, caūsath sē jogini raunī, isvar mero bābā, nabb sē narsinh raunī, chappan sē kaluvā raunī, isvar mero bābā, mayyā kā bīr raūchī, isvar mero bābā, guru kā gurudvār mē. /22/

Dans le temple du gourou, seigneur mon père, habitent cinquante-deux cent héros, habitent soixante cent renoncantes, seigneur mon père, habitent quatre-vingt dix cent Narsingh, cinquante-six cent Kaluwa, seigneur mon père, habitent les héros de la Mère, seigneur mon père, dans le temple du gourou.

ki sandhyā kā bahat mē sandhyā kā jhuli ge, isvar mero bābā? sandhyā jhuli ge, isvar mero bābā, sandhyā jhuli ge hari hardvār mē, isvar mero bābā. hari hardvār mē jo chī har jyū ki paiṛi kā snān kar chiyā, isvar mero bābā. /23/

A l'heure du crépuscule, où le crépuscule s'est-il balancé, seigneur mon père? Le crépuscule s'est balancé, seigneur mon père, le crépuscule s'est balancé

jusqu'à Hari Hardwar, seigneur mon père. A Hari Hardwar tu t'es baigné sur les marches de Har Jyu, seigneur mon père.

ki hari hardvār mẽ kaun-kaun jogi calanĩ, isvar mero bābā? talli doti ko syuriyā rautān, malli doti ko pyuriyā rautān, sañkh ko sañkhpāl banāri rautān raũchĩ, isvar mero bābā, laṭi kā lāṭ kũvar raunĩ. /24/

A Hari Hardwar vont quels renoncés, seigneur mon père? Syuriya Rautan de Basse-Doti, Pyuriya Rautan de Haute-Doti, habite le protecteur de la conquête Bhanari Rautan, seigneur mon père, habite le Prince Bégayant aux cheveux emmêlés.

ki kañkurā koṭ ki mayyā raĩ cha, isvar mero bābā, sakali saim rājā raũchĩ, isvar mero bābā, taĩfĩs kroṭ devtāo, sōl sē sanyāsiyō, bār sē bairāgi, nañge nirvāni, thārē tapesvari raunĩ. /25/

Habite la Mère de Kangra, seigneur mon père, habite le Roi Saim l'universel, seigneur mon père, habitent les trois cent trente millions de dieux, les seize cent Sannyasi, le douze cent Bairagi, le Nirvani nus, les Tapeswari toujours debout.

ki sanyāsi jogi bairāgi jogi raunĩ, isvar mero bābā, kanphaṛā jogi raunĩ, isvar mero bābā, bhai ki bhítvai haĩ cha, isvar mero bābā, jatu ki jaturā haĩ, isvar mero bābā, harik hardvār mẽ. /26/

Strophes 27-29. Le crépuscule se balance jusqu'à Doti

ki sandhyā kā bahat mẽ sandhyā kã jhuli ge, isvar mero bābā? jã māmũ doṭigar, bhāgaliñ, māmũ sakali saim rājā chĩ, isvar mero bābā. māmũk kyā kām hai rĩ, isvar mero bābā? /27/

Dans le crépuscule qui se balance, où le crépuscule s'est-il balancé, seigneur mon père? Là à la Forteresse de Doti de l'Oncle Maternel, à Bhagaling, là où est l'universel roi Saim, seigneur mon père. De l'Oncle Maternel quels travaux se font, seigneur mon père?

ki sakali saim rājā, isvar mero bābā, yasa lañgra māmũ chĩ, isvar mero bābā, dyar dāi ko dũd khañ chĩ re, bãj buti ko nir khã chĩ rai, isvar mero bābā, māmũ sakali saim rājā, isvar mero bābā. /28/

L'universel roi Saim, seigneur mon père, il est comme un Oncle Maternel qui boit, seigneur mon père, il boit le lait du déodar, il boit l'eau du chêne, seigneur mon père, universel roi Saim, seigneur mon père.

ki chapāla himuli ko snān kar chĩ, isvar mero bābā, māmũ sakali saim rājā, taintĩs kroṭ devtō kā māmũ chĩ, isvar mero bābā, māmũ, isvar mero bābā. /29/

A la montagne Chapala il se baigne, seigneur mon père, Oncle Maternel roi universel Saim, il est l'Oncle Maternel des trois cent trente millions de dieux, seigneur mon père, Oncle Maternel, seigneur mon père.

Strophes 30-31. Le crépuscule se balance jusqu'à Kangra

ki sandhyā kā bahat mē sandhyā kã jhuli ge, isvar mero bābā? kañkuṛā koṭ mē bār baiṇi mātā chī, isvar mero bābā. kālī mahānkālī, jiskā bacan ādh ghārī na jāve khālī. brahmā kī beṭī, isvar mero bābā, /30/

A l'heure du crépuscule où le crépuscule s'est-il balancé, seigneur mon père? A Kangra sont les douze soeurs-mères, seigneur mon père. Kali, grande Kali, dont le verbe n'est pas vide en moins d'un demi-heure. Fille de Brahma, seigneur mon père,

ki indar kī sālī jo chī, isvar mero bābā, kañkuṛā koṭ mē bār baiṇi mātā chī, isvar mero bābā. lāl dhvajā, hariyā, piṅgal, sukiyā siṅgal jo chī, isvar mero bābā, mayyā kā bīr jo chī. /31/

belle-soeur d'Indra, seigneur mon père, les douze soeurs-mères sont à Kangra, seigneur mon père, bannière rouge, vert, jaune, le mât blanc, les héros de la Mère.

Strophes 32-34. Le crépuscule se balance jusqu'à Champawat

ki sandhyā kā bahat mē sandhyā kã jhuli ge, isvar mero bābā? gār campāvati mē bālo goriyā cha, isvar mero bābā, mātā kānar ko godi ko bālak chī, isvar mero bābā. /32/

A l'heure du crépuscule où le crépuscule s'est-il balancé, seigneur mon père? A la Forteresse de Champawat il y a l'enfant Goriya, seigneur mon père, il est l'enfant des genoux de Mère Kalnar, seigneur mon père.

ki bābū jhālraī, bubū halraī, isvar mero bābā, bubū tilorāi rājā, rājā ansraī, rājā kansraī chī, isvar mero bābā, jabhat kār bīc mē, dhūmagār, isvar mero bābā, kumū rāj mē. /33/

Ton père Jhalrai, ton grandpère Halrai, seigneur mon père, ton grandpère était roi Tilorai, roi Ansrai, roi Kansrai, seigneur mon père, au milieu de ce temps, à la Forteresse de la Fumée, seigneur mon père, dans le Royaume du Kumaon.

ki dhatiya ki dhāt suṅ chai, isvar mero bābā, bintvār ki binti suṅ chai, isvar mero bābā, dani kāī di chai, isvar mero bābā, māmū ko kailāsi bhānij chai, isvar mero bābā, gār campāvati ko bālā goriyā chai, isvar mero bābā. /34/

Tu entends le cri de celui qui crie, seigneur mon père, tu entends la prière de celui qui prie, seigneur mon père, au donneur tu donnes, seigneur mon père, tu es le neveu divin de l'Oncle Maternel, seigneur mon père, tu es l'enfant Goriya de la Forteresse de Champawat, seigneur mon père.

Bibliographie

- BAKHTINE, M.M. « Formes du temps et du chronotope dans le roman », in M.M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Daria Olivier, trad., Paris, Gallimard, pp. 237-398, 1978 (Version russe, 1938).
- BERNÈDE, F. « Être au milieu du temps. De quelques principes et usages de la possession en Himalaya central (Uttaranchal—Inde) », *Cahiers de musique traditionnelle* 19: 53- 78, 2006.
- COLLINGTON, T. *Lectures chronotopiques: espace, temps et genres romanesques*, Montréal, XYZ Editeur, 2006.
- DANIEL, E.V. *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- GABORIEAU, M. « La transe rituelle dans l'Himalaya central: folie, avatār, méditation », *Puruṣārtha* 2:147-172, 1975.
- HARDING, D. *Vivre sans tête: une contribution au zen en Occident*, Jean Van Harck, trad., Paris, Le Courrier du Livre, 1978 (Version anglaise, 1961).
- LEAVITT, J. « The Shapes of Modernity: On the Philosophical Roots of Anthropological Doctrines ». *Culture* 11: 29-42, 1991.
- LEAVITT, J. « The Language of the Gods: Craft and Inspiration in Central Himalayan Ritual Discourse », in J. Leavitt (éd.), *Poetry and Prophecy: The Anthropology of Inspiration*, Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 129-168, 1997.
- LEAVITT, J. « Authoritative Modes of Speech in a Central Himalayan Ritual », *Oral Tradition* 30: 195-210, 2016.
- MARRIOTT, M. « The Open Hindu Person and Interpersonal Fluidity ». Communication au congrès de l'Association for Asian Studies, Washington, D.C, 1980.
- OESTERREICH, T.K. *Les possédés*, René Sudre, trad., Paris, Payot, 1927 (Version allemande, 1921).
- SMITH, F. *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, New York, Columbia University Press, 2006
- WADLEY, S. « The Spirit "Rides" or the Spirit "Comes": Possession in a North Indian Village », in Agehananda Bharati (éd.). *The Realm of the Extra-Human*, La Haye, Mouton, pp. 233-251, 1976.
- WARTOFSKY, M. « Action and Passion: Spinoza's Constitution of a Scientific Psychology », in Marjorie Grene (éd.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday, pp. 329-353, 1973.
- ZIMMERMANN, F. « *Ṛtu-sātmya*. Le cycle des saisons et le principe d'appropriation », *Puruṣārtha* 2:85-103, 1975.

IMAGE-MEDIATED DIFFUSION AND BODY SHIFT IN THE CULT OF ST EUSTACE IN THE WESTERN CAUCASUS

Kevin Tuite
Université de Montréal

Introduction

The Caucasus kingdoms of Armenia and Iberia (now Eastern Georgia) were among the earliest states to adopt Christianity. By the 7th century, before the Arab invasion and Iconoclasm, images of saints are attested in the region, including the military saints George and Eustace (Eustathius). As representatives of the canonical male activities of combat and hunting, both saints were adopted as patrons by the elite, and their icons and frescoes spread throughout the Christian Caucasus (Kuznecov 1990: 70). The figures of George and Eustace were also incorporated into local belief systems, albeit with distinct, nearly complementary, functions: Among the Svans and Ossetes of the western Caucasus highlands, George (Sv. Jgaræg, Oss. Wastyrdji) is the patron of men engaged in outdoor activities, such as warfare, travel and hunting; whereas Eustace (Oss. Æfsati, Sv. Aphaaat) is the divine protector of the animals they hunt. The case of Eustace/Æfsati is of special interest, both with respect to the positioning of this figure vis-à-vis an already-existing female patron of game animals; and the “body shift” that this figure underwent at the interface of institutional and folk religion in the West Caucasus.

The cults of George and Eustace in the Caucasus

According to their hagiographies, Sts George and Eustace were both officers in the Roman army who suffered martyr's deaths for their refusal to renounce Christianity. The oldest versions of the vita of St George — attested as early as the 5th century — emphasize the numerous and ingenious torments to which he was subjected. Somewhat later, images begin to appear of St George as a horseman spearing a dragon or a man. The celebrated motif of George rescuing a princess from a dragon emerged in the 10th-11th centuries in the Caucasus, and slightly later elsewhere in Europe (Privalova 1977). As for Eustace, the best-known incident from his biography is the vision

he saw of a cross (or the face of Christ) in the antlers of a stag he was hunting, which led to his conversion to Christianity. Along with other military saints, such as Theodore and Demetrius, the cults of Sts George and Eustace spread across Christendom during the Middle Ages. The oldest attestations of the two saints in the Caucasus go back to the 6th and 7th centuries, including a fresco of St George in the Armenian church at Lmbatavank, and the Brdadzori stele in Georgia; and depictions of Eustace on the Davit-Garedja stele from southeastern Georgia, and the Mart'vili monastery complex (Aladašvili 1977: 49; N. Thierry 1985, 1991; J.-M. Thierry 1987, 2000, 2005; Iamanidze 2014, 2016; Gladkova et al. 2009).

With respect to the iconography of Eustace, George and the other warrior saints in the Christian Caucasus, there is somewhat of a discontinuity before and after the 8th century. This hiatus corresponds roughly to the outbreak of Iconoclasm in Byzantium, although the relevant factors were more likely to have been the expansion of Arab Islamic domination into Armenia and the eastern Caucasus in the later 7th and early 8th centuries, as well as Khazar raids from the north. Later in the 8th century, Abkhazia and T'ao-K'larjeti (now in northeast Turkey) emerged as centers of Christian power in western Transcaucasia. Among the key players toward the end of this turbulent period were the princes of the Bagratid dynasty, who subsequently came to rule both Georgia and Armenia. As noted by Stephen Rapp (2009) the rise of the Bagratid house to political dominance was accompanied by a distinctive shift in historiographic style, away from the Iranian-inspired representations of kingship characteristic of the oldest Georgian chronicles, toward representations aligned with Byzantine Christianity. Saint George — from the 9th century onward almost exclusively depicted as a mounted warrior spearing a dragon or the Roman emperor — became a favorite of the Bagratid royals and of the Georgian elite in general (Abakelia 2009). As with the royal house of England, placed under the patronage of St George at the time of the Crusades, more Bagratid monarchs bore the name of George than that of any other saint. According to a database which I compiled of over 2000 church names in Georgia, nearly 30% are dedicated to St George, a proportion only approached by Mary, the Mother of God.

Whereas St George achieved extraordinary popularity among the elites who sponsored and dedicated churches, and ordered the production of icons and frescoes, St Eustace appears to have been overshadowed in the Bagratid era. Only a handful of churches bear his name, most of them in the central and western Caucasus, where the scene of Eustace taking aim at a deer with the image of Christ or a cross in its antlers continued to adorn churches in Svaneti, Abkhazia, Ossetia and Shida Kartli throughout the Middle Ages (N. Thierry

1991; Gladkova et al 2009; Beleckij 2014). This same image appears on the coat of arms of the Tarxnišvili princely family, who were based in central Georgia. At several sites where Eustace is depicted or mentioned in inscriptions, St George is also attested (e.g. the C'k'elik'ari church in Abkhazia, 11-14th c.). Inside the tiny medieval chapel at Nuzal in North Ossetia (Kuznecov 1990: 70-71), images of the two saints are juxtaposed, appearing on frescoes on facing walls [Figures 1 & 2].

From elite iconography to popular religion

In the context of this paper, the term “folk religion” or “popular religion” designates those systems of beliefs and practices which emerged over time in the absence of control by religious institutions, such as the Georgian Orthodox Church, and their clergy. In most of Georgia and adjoining areas, the local manifestations of folk religion could more be more precisely labeled as “folk Orthodoxy”, to the extent that the rituals, invocations, festivals and names of supernatural beings were derived from the Orthodox liturgy and calendar. Terms such as “divine”, “supernatural” or “deity” are applied to the invisible addressees to whom prayers and offerings are directed in the hopes of obtaining aid, health or protection.

Much has been written about the popularity and significance of divine figures based on St George in the folk religious systems of the Caucasus (Charachidzé 1968; Tuite 2016). From the eastern Georgian highlands to Abkhazia, George is invoked as the patron of men who leave the domesticated space of their communities for the sake of profit, as hunters, warriors, travellers, seekers of trade and tribute. Among the Svans and Abkhazians, the local figures derived from St George (*Jgəræg* and *Airg´*, respectively), in their roles as patrons of hunters, are juxtaposed to female supernatural protectors of game animals. The Abkhazian counterpart of *Airg´* was *Až^weipšaa*, depicted as an old man, deaf and blind, with numerous beautiful daughters (Gulia 1928; Salakaia 1991). The hunter's success depended not only on *Airg´*, but also on *Až^weipšaa* and his daughters, who must grant him an animal from their herds to kill. The seductive, golden-haired Svan deity *Dæl* bestows hunting success on the men she favors, but should they provoke her jealousy or slaughter too many animals, she can cause their ruin or even death (Tuite 2006). Svan folklore commonly represents the relation between *Jgəræg* and *Dæl* as one of rivalry rather than collaboration (Virsaladze 1976: 138-140).

The cult of St Eustace in the Caucasus has received far less attention from scholars. Recently, however, Zarina Albegova and Irina

Arzhantseva, specialists in the archaeology and art history of the medieval state of Alania, have shed new light on the relation of this saint with West Caucasus folk religion. In a series of publications, Albegova and Arzhantseva present evidence that both the name and the iconography of Eustace penetrated into the cultures of the communities living within or next to the territory of ancient Alania (Arzhantseva & Albegova 1999; Albegova 2001; Arzhantseva 2012; [Figure 3]). Petroglyphic representations of deer with crosses in their antlers have been located in the vicinity of Kyafar, the site of what was once a principal city of western Alania. A similar image, with an icon of Christ rather than a cross, adorns the façade of the St George church in Nak'ipari, in Svaneti.¹ What is notable in these images is the foregrounding of the “sacralized” deer, marked by a cross or the image of Christ, whereas the figure of the hunter (i.e. St Eustace in the original imagery) faded in prominence, or even disappeared altogether [Figures 4 & 5].²

Arzhantseva & Albegova (1999) offer an intriguing cue toward an explanation of this iconographic shift, by postulating that the name of St Eustace is continued in the designation of a West Caucasian supernatural patron of game animals: Ossetic *Æfsātī*, Karachai and Balkar *Apsatə*, and Svan *Apsāt*. As represented in folk tales, hunting lore and epic ballads featuring the clan of superheroes known as Narts, *Æfsati* is the divine guardian of wild animals, especially the horned game that hunters prize the most. Hunters may only kill animals that *Æfsati* has allowed them to take; in return, the divinity receives offerings, including a portion of the meat. *Æfsati* is depicted as an old man with beautiful daughters and can appear in the form of a white-coated animal (Kaloev 1991; 2004: 83; Nakusova 2009; Plaeva 2016; Sokaeva 2009: 65-71). The Karachai-Balkar figure *Apsatə* shares many of these features, including the ability to appear as a white mountain goat (Kaloev 1972; Afanaseva 1991). As for the Svan *Apsat*, his function as patron of wild animals is limited, according to certain sources, to birds and game fish (trout in particular; Charachidze 1981: 457; 1986: 285).³ Other sources, however, mention the invocation of

¹ The Nak'ipari church is decorated with reliefs of animals sculpted onto one of the outer walls. The image of Christ was painted between the antlers of the deer (see Fig 5). N. Thierry considers it a later addition, dating to the 12th or 13th c. (Thierry 1991: 86).

² Iconographic evidence of the relative prominence of the deer and hunter images is also attested in Anatolia. In an Iconoclast-era fresco from Cappadocia, the hunter is replaced by a lion, but the deer with the cross between its antlers suffices to identify the portrait (Thierry 1991).

³ One Lower Svan text characterizes *Apsāt* as “king of the birds”, and describes him as resembling a giant owl (Šanidze et al. 1978: 240).

Apsat when hunting ibex and mountain goats, as in this text from the Lower Svan village Laxmul:

<p>Metxwær mære Apsats amži xeqral: “Ha didæbow ajqeda, mældow ajqeda, mæžri Apzats didæbow ajqeda, didæbow ajqeda, mældow ajqeda, sewiš i hajæš muhwdi yermat didab! Ha, mældjæn Apzat! k’açxw jirdes ejis, mældjæn Apzat, nišgeštelisga oxmec’win, mædil si jeri mældjæn!”</p> <p>[Kekew Kobalia, Laxmul, 1951]</p>	<p>A hunter thus invokes Apsat: "Ha, may glory come to you, may grace come to you, merciful Apsat; may glory come to you, may grace come to you; glory to the god who gives good luck and force! Ha, gracious Apsat! May you have its [the animal's] heel in towards us when I will aim at it;⁴ thanks be to you, gracious one!"</p>
---	---

The transformation of Greek /εὑστάτιος/ into Alanic (Old Ossetic) /æfsátʰi/, and thence Karachai-Balkar /ap^hsat^hə/ and Svan /ap^hsāt^h/, is relatively straightforward in terms of loan phonology. Before examining the semantic shift undergone by the figure of Eustace at the interface of institutional Christianity and folk religion, it should be noted that other attempts have been made to account for the name of Æfsátī, Apsát, etc. The best-known, albeit weakest, hypothesis was proposed by Marr (1912), who linked it to the Phrygian and Thracian theonym Sabazios, and Armenian *astwats* “God”; this etymology is repeated in Abaev 1958 I: 109. A more promising proposal was published by Guriev (1985), according to which Ossetic Æfsátī continues the name of an Indo-Iranian divine patron of animals, the source of Sanskrit *Paśupāti* (see also Trubačev 1999). The Arzhantseva & Albegova etymology has the merit of postulating a lexical source which is already well-attested in the Alania region from the Middle Ages onward, associated with an iconography foregrounding key attributes of the West Caucasus animal patron. Furthermore, the pantheons of the folk religious systems of these regions abound in names derived from Christian saints, such as George, Theodore, the Virgin Mary, the prophet Elijah and the archangels Michael and Gabriel.

⁴ "May you have its heel in towards us" = May the animal be looking away from me when I take aim at it.

Imagery and body-shift at the interface between elite and popular religion

The Christian figure of St George, with his canonically masculine imagery as mounted warrior, was merged with the divine patron of men travelling in search of resources and was partnered with female patronesses of the resources they sought (Tuite 2016). The case of Eustace is less straightforward. The Kyafar petroglyphs and Nak'ipari façade indicate that the image of a deer with a cross or icon between its antlers especially captured the attention of the medieval Alanians and Svans, to the extent that the image of the hunter almost entirely faded from the scene.⁵ The game animal with some kind of sacred symbol in its horns does in fact figure in West-Caucasian oral literature as a creature that is either under the special protection of the game patron, or even a transfiguration of the divinity him- or herself. These animals are set aside from the others by the special appearance of their horns. In the Ossetic legends of the Narts, Atsyrûxs, the Daughter of the Sun, makes her first appearance in the guise of an eighteen-horned deer. In Svan ballads, ibex under the protection of the game patroness Dæl have horns of gold, and woe betide the hunter who dares take aim at them:

The Ballad of the Hunter Mepsay (dénouement); Tuite 1994

ka loχgene čχara q`wil γwaš, ešχu wokwreš lumič`w loχwnæčde. metχwyær wokre lumič`ws otnæšne, ejnem pindiχ mama ædχin, metχwyærs laxt`iχ nebgwaisga, metχwyær mepsæy ži laygurne.	She (Dæl) brought out nine head of ibex, She included a gold-horn among them. The hunter took aim at the gold-horned one, But his bullet did not hit it, It rebounded toward his forehead, It brought down the hunter Mepsay
---	--

As was briefly mentioned above, Ossetic Æfsati and Karachai-Balkar Apsatə are also said to take on the appearance of animals. In a

⁵ One is reminded of other Ossetic animal patrons derived from saints whose hagiographies and — more importantly, iconography — feature animals: Tuty, patron of wolves < St Theodore of Sykeon (an ascetic who fed wolves from his hands); Fælværə, patron of livestock < Sts Flor & Laur, patron saints of horses.

story from the Nart corpus, *Æfsati* appears to a hunter in the guise of a white bear (*Oset. nartsk. skaz.*). He can also transform humans into animal shape: in one Ossetic folktale, *Æfsati* turns a hunter into a golden-horned deer, to punish him for killing a deer under *Æfsati*'s protection (Sokaeva 2009: 67-68). The shape-changing power of the West Caucasian animal patron is, I believe, a key factor motivating the adoption of the name of St Eustace. The saint's iconography, featuring a sacralized deer, marked by a cross or an icon, provided imagistic affordances enabling linkage to local beliefs about divine game patrons who adopted the shape of specially-marked animals. The linkage was, however, accompanied by a representational body-shift: the name of Eustathius/*Æfsati* came to be associated with the image of the deer rather than the hunter.

It was noted previously that some Svans invoke *Apsat* for success in fishing and bird-hunting, and not for other game animals. This last-named function is attributed to *Dæl*, the divine patroness of high-mountain caprids, who was characterized above as the counterpart, and sometimes rival, of St George (Tuite 2006). Female guardians of wild animals appear in the folk traditions of other peoples of the western Caucasus as well. Like *Dæl*, these supernatural women are attributed golden-blond hair and exceptional beauty. Whereas their relation to George is one of complementarity, they share the function of game patronage with the figure based on St Eustace, albeit with a partitioning of roles. Among the Svans, *Apsat* and *Dæl* protect different categories of animals; among the Ossetians, Karachais and Balkars, the beautiful guardians of animals are said to be the daughters of the white-bearded *Æfsati/Apsat* figure (Nakusova 2009; Plaeva 2016).⁶ The distribution of roles between *Æfsati/Apsat* and his female colleagues appear to be the consequences of the appropriation of a male-gendered figure into a belief system in which female game patrons already existed.⁷

⁶ In one Svan ballad from Laxamula, *Apsat* is portrayed addressing *Dæl* as 'mother' (*dede*), so the kinship-based partitioning of roles was known in at least some parts of Svaneti, albeit with the generations reversed (Shanidze et al 1939: 274).

⁷ Soviet ethnographers tended to ascribe greater time-depth to female supernaturals such as *Dæl* than to male figures of similar function (Čartolani 1991). While this may in fact be true in the case of *Æfsati/Apsat*, I leave open the question of whether the name of St Eustace was attached to a pre-existing male supernatural, or rather led to the insertion of a male figure into a hitherto all-female cohort of game patrons.

region	patron of hunters (St George)	patronage of wild animals	
		male patron	female patron(s)
Ossetia	Wastyrġi	Æfsátī	Æfsátī's beautiful daughters
Karachai-Balkaria	Wasġeri, Ašġergi	Apsatə, Afsatə	Apsatə's beautiful daughters
Svaneti	Jġəræg	Apsāt, patron of fish & birds	Dæl, patroness of horned game (especially ibex)

Conclusion

The richly decorated churches of Svaneti attest to the abundance of imagery that a worshipper would have experienced in the medieval West Caucasus. The subjects portrayed in the frescoes and icons, although constrained by ecclesiastical norms and traditions, would to some extent have reflected the interests of the donors and their social milieu. This would seem to account for the frequency of military saints, as patrons of the medieval aristocracy, in Caucasian church art, as well as their importance in folk religion; but the matter is not so straightforward. Although church-goers would have been surrounded by portraits of the saints and scenes from the lives of Jesus and Mary, only a small number of these subjects spawned doublets in folk literature and non-institutional ritual practice. The most glaring omission is that of Christ himself, along with the core doctrines associated with him: the Incarnation, the redemption of humanity through the cross, the Resurrection. Christ, if mentioned at all, is either a superhuman strongman or the deity presiding over the world of the dead (Charachidzé 1986: 226-227).

The saints who achieved the greatest popularity are those whose attributes and imagery were most compatible with a Folk Orthodoxy, which served principally as a system of exchange and patronage between human society and the supernatural forces believed to affect key domains of human activity, such as fertility and childbirth, the health of people and livestock, food production, war, protection and mobility. For the most part, these are saints whose iconography prominently features an image associated with the domains mentioned above: Mary the Mother of God, depicted with the Christ child; St George as mounted warrior; Elijah and the flaming chariot; and of course, Eustace and the god-possessed deer.

Acknowledgements

The initial version of this paper was presented at the 2015 meeting of the Canadian Anthropological Society (CASCA), as part of the panel “On the Road to Paradise: Peripheral Visions, Unorthodox Iconographies”. Many thanks to those whose comments on the earlier text encouraged me to rework it into its current form: Simona Bealcovschi, Melanie Dean, Luke Fleming, Jost Gippert, Agnes Korn and Guy Lanoue. May Æfsati grant them good luck and force!

Bibliography

- ABAEV, V. I. *Istoriko-ètimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, Vol I, Moskva, Akad. nauk SSSR, 1958.
- ABAKELIA, N. K. Georgij: Počitanie v Gruzii, *Pravoslavnaja Ènciklopedia*, Vol. X, pp. 665-692, 2009.
- AFANASEVA, V. K. Apsaty. *Mify narodov mira*, Tokarev, S. A., ed, Moskva, Sovetskaja ènciklopedia, I, p. 96, 1991.
- ALADAŠVILI, N. A. Monumental'naja skul'ptura Gruzii. Figurnye rel'efy V-XI vekov, Moskva, Isskustvo, 1977.
- ALBEGOVA, Z. X. « Paleosociologija alanskoj religii VII-IX vv ». *Rossijskaja Arxeologija*, No. 2, pp. 83-96, 2001.
- ARZHANTSEVA, Irina. “The Cult of Saint Eustace in the North Caucasus”, *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 11/2, pp. 1-12, 2012
- ARZHANTSEVA, I. A. & ALBEGOVA, Z. Kh. Kul'tovy kamni Kifarskogo gorodšča. *Drevnosti Severnogo Kavkaza*, ed. V. I. Markovin & R. M. Munčaev, Moscow, pp. 183-200, 1999.
- BELECKIJ, D. V. Zrugsij xram. *Pravoslavnaja Ènciklopedia*, Vol. 20, pp. 399-400, 2014.
- CHARACHIDZÉ, Georges. Le système religieux de la Géorgie païenne: analyse structurale d'une civilisation, Paris, Maspero, 1968.
- CHARACHIDZÉ, Georges. « Géorgie. La religion et les mythes des Géorgiens de la montagne », *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. (ed. Yves Bonnefoy), Paris, Flammarion, Vol 1, pp. 451-459, 1981.
- CHARACHIDZÉ, Georges. *Prométhée ou le Caucase*, Paris, Flammarion, 1986.
- ČARTOLANI, Mixeil. Apsat. *Mify narodov mira*, Tokarev, S. A., ed., Moskva, Sovetskaja ènciklopedia, I, p. 96, 1991.
- GLADKOVA, O. V., GERASIMENKO, N. V. & ČIČINADZE, N. « Evstafij Plakidamm », *Pravoslavnaja Ènciklopedia*, Vol. XVII, pp. 313-320, 2009.
- GULIA, Dyrmit. « Kul't kozla (ašt'o'a) u abxazov ». *Sobranie sočinenij*, t. VI, pp. 283-292, 1928.

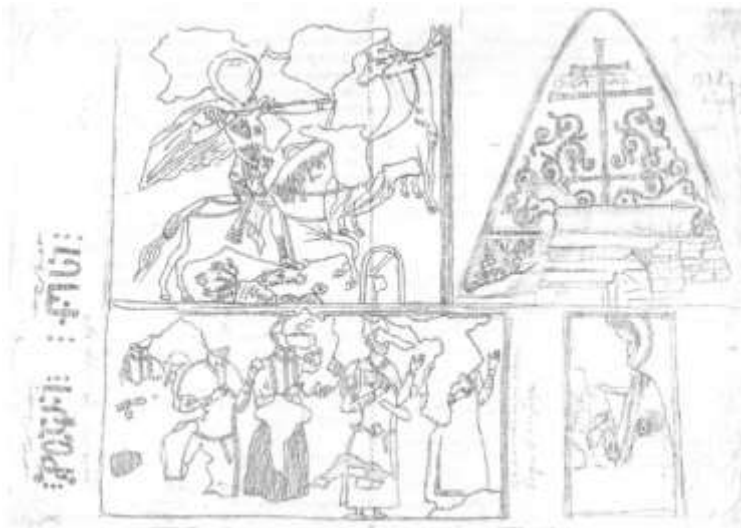
- GURIEV, T. A. « Ètimologii drevnogo teonima Apsati/Afsati », *Ètimologija*, pp. 132-134, 1985.
- IAMANIDZE, Nina. "The Dragon-Slayer Horseman from its Origins to the Seljuks: Missing Georgian Archaeological Evidence", *Double Headed Eagle - Byzantium and the Seljuks between the late 11th and 13th Centuries in Anatolia* (N. Asutay-Effenberger/F. Daim eds.), Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Mainz, pp.111-127, 2014.
- IAMANIDZE, Nina. *Saints cavaliers. Culte et images en Géorgie aux IVE-XIe siècles*, Reichert Verlag, Wiesbaden, 2016.
- KALOEV, B. A. « Osetino-Balkarskie ètnografičeskie paralleli », *Sovetskaja ètnografija* No. 3 :20-30, 1972
- KALOEV, Afsati. *Mify narodov mira*, Tokarev, S. A., ed., Moskva, Sovetskaja ènciklopedia, I, p. 136, 1991.
- KALOEV, B. A. *Osetiny* (2nd ed.), Moscow, Nauka, 2004.
- KUZNECOV, V. A. *Rekom, Nuzal i Carazonta*. Vladikavkaz, Izdatelstvo Ir., 1990
- MARR, N. Ja. « Thrako-Armjanskij *Sabađios-aswat* i svanskoe božestvo oxoty », *Izvest. Imper, Akadem, Nauk*, pp. 827-30, 1912.
- NAKUSOVA, N. T. « Obraz pokrovitelja oxoty v osetinskoj mifologii », *Duxovnaja kul'tura osetin i sovremennost'*. *Materialy respublikanskoj naučno-praktičeskoj konferencii*, Vladikavkaz, pp. 77-83, 2009.
- KULOV, K. D. chief ed. 1948. *Osetinskie nartskie skazanija*. Dzaudžikau: Gosudartvennoe Izdatel'stvo Severo-Osetinskj ASSR.PRIVALOVA, E. L. *Pavnisi*, Tbilisi, 1977.
- PLAEVA, Z. K. « Nebožitel' Afsati — Pervonačal'nyj vladelec svireli Acamaza », *Vserossiskie millerovskie čtenia*, Vladikavkaz, Severo-Osetinskij institut gumanitarnyx i social'nyx issledovanij im, V. I., Abaeva, pp. 47-57, 2016.
- RAPP, Stephen. « The Iranian Heritage of Georgia. Breathing New Life into the Pre-Bagratid Historiographical Tradition », *Iranica Antiqua* 44, pp. 645-692, 2009.
- SALAKAIA, Š. X. Ažvejpš. *Mify narodov mira*, S. A. Tokarev, ed., Moscow, Sovetskaja ènciklopedia, vol I, pp. 49-50, 1991.
- ŠANIDZE, A., Kaldani, M., & Č'UMBURIDZE, Z., eds. *Svanuri enis krest'omatia*. (A chrestomathy of the Svan language), Tbilisi, Tbilisi University Press, 1978.
- ŠANIDZE, A., Topuria, V. & GUJĖJIANI, M. *Svanuri p'oezia* (Svan poetry), Tbilisi, Mecniereba, 1939.
- SOKAEVA, D. V. *Legendy i predannija osetin (sistematizacija i xarakteristika)*, Vladikavkaz, 2009.
- THIERRY, J.-M. *Les arts arméniens*, Paris, Mazenod, 1987.
- THIERRY, J.-M. *L'Arménie au Moyen Âge: Les hommes et les monuments*, St-Léger, Zodiaque, 2000.
- THIERRY, J.-M. *Monuments arméniens de Haute-Arménie*, Paris, CNRS, 2005.

- THIERRY, Nicole. « Art byzantin du Haut Moyen Âge en Cappadoce : l'église n°3 de Mavrucan », *Journal des savants* 4, N° 1 :233-269, 1972.
- THIERRY, Nicole. « Essai de définition d'un atelier de sculpture du Haut Moyen-âge en Gogarène », *Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes* 1 :169-223, 1985.
- THIERRY, Nicole. « Le culte du cerf en Anatolie et la vision de Saint-Eustathe », *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, tome 72 :33-100, 1991.
- TRUBAČEV, Oleg. *Indoarica v Severnom Pričernomor'e*, Moscow, Nauka, 1999.
- TUITE, K. *Anthology of Georgian folk poetry*, Madison, Fairleigh Dickinson Univ. Press, 1994.
- TUITE, K. "The meaning of Dael. Symbolic and spatial associations of the South Caucasian goddess of game animals". *Language, Culture and the Individual. A Tribute to Paul Friedrich*. Catherine O'Neil, Mary Scoggin & Kevin Tuite (editors), pp. 165-188, 2006.
- TUITE, K. (in press). "St. George in the Caucasus: Politics, Gender, Mobility", *Sakralität und Mobilität in Südosteuropa und im Kaukasus*, Thede Kahl and Tsypylma Darieva (eds.), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2016.
- VIRSALADZE, Elene. *Gruzinskij oxotničij mif i poèzija*, Moscow, Nauka, Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, 1976.

Illustrations



The Caucasus and adjacent territories



Изл. 6. Изображения священной и земной стеной. Рисунки из архива К. А. Бегларджян.

lostosetia.ru

Figure 1. Fresco depicting St Eustace on the northern wall of the Nuzal chapel.
Source: http://lostosetia.ru/photo/29_414141_xxl.jpg

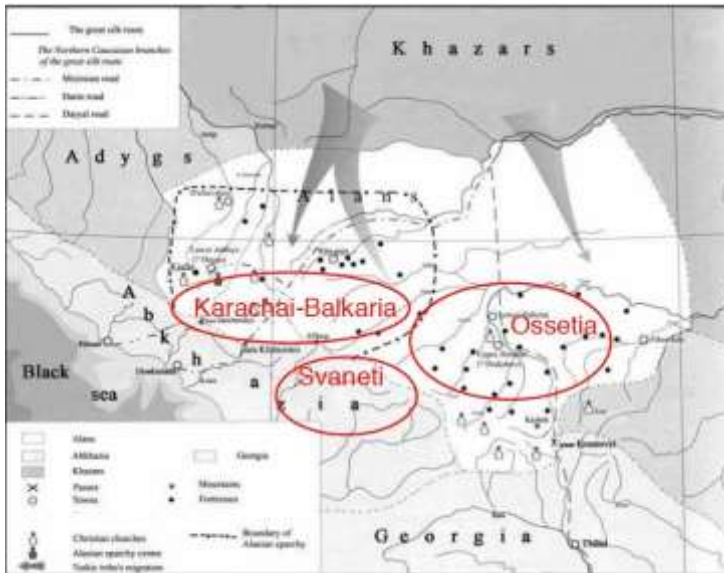
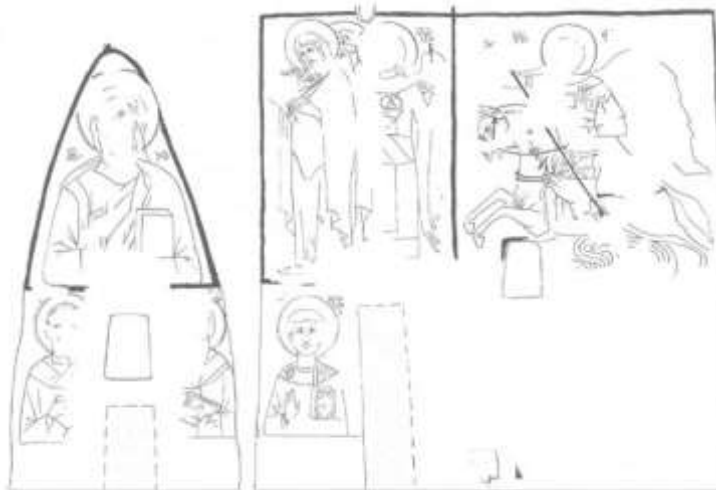


Fig. 1. Alania Xth century A.D. (R. Bzarov, *Istoricheskij Atlas Osetii*, Vladikavkaz 2002, p. 20)
 Figure 2. Map of Alania, 10th century.



Илл. 4. Схема росписи нузальской церкви. Восточная и южная стены.

LostOsetia.ru

Figure 3. Fresco depicting St George on the southern wall of the Nuzal chapel.
 Source: http://lostosetia.ru/photo/29_434343_xxl.jpg



Figure 4. The Kyafar petroglyph (Arzhantseva 2012); note the crosses on the deer's antler



Figure 5. Deer head and icon of Christ on the outer wall of the St George at Nak'ipari, Upper Svaneti

DISAPPEARING DHATU: CORPOREAL RELICS AND THE PRESENCE OF ABSENCE IN SRI LANKAN BUDDHISM

Melanie Dean
Université de Montréal

Introduction

The worship of Buddha's bodily relics has been centrally important to the tradition from the earliest days—indeed, from the moment of Buddha's death, when, immediately following his cremation, his bodily remains were collected and distributed by his disciples. While the Buddhist texts are somewhat ambiguous on the question of how exactly the Buddha wanted his physical remains to be treated after death (Werner 2013), the corporeal relics of the Buddha, or *Buddha dhatu* as they are called in Sinhala, are highly coveted by devout Buddhists for their direct and physical connection to the biographical Buddha. In Sri Lanka, every temple houses a *dhatu* within the central stupa.¹ Relics are not only central to Buddhist worship, but as the material traces of the Buddha's body, *dhatu* also constitute places of centered political power within the Sri Lankan Buddhist tradition. Corporeal relics of the Buddha have long defined the territorial and political boundaries of the Sinhalese state from the time of the earliest Buddhist kingdoms until well into the modern period. Possession of the Buddha's "eye-tooth" or *dantha dhatu* was the legitimating force behind divine kingship in Sri Lanka from the fourth century—when Princess Hemamali is said to have smuggled it from south India on behalf of her father, King Guhasiva—to the 19th century when the British eventually gained possession of the tooth relic and, thereby, control of the island of Sri Lanka. Perhaps it was these clear connections between body corporeal and body politic which led A.M. Hocart—best known for his work on divine kingship—to publish a monograph on the Temple of the Tooth in Kandy (Hocart [1931] 1996).

¹ The stupa, known as *chaittiya* in Sinhala, is a white, dome-shaped structure that appears on the premises of every temple or *pansala*. Relics or *dhatu* or enshrined inside, and devotees circumambulate the structure as they make prayers.

Buddha dhatu not only correspond with political power in Sri Lanka—they also play a central role within the semiotic architecture of Theravadan Buddhist worship.² The bodily relics of the Buddha are all the more precious because they are rare, and devotees travel great distances to be close to the Buddha's *dhatu*. Rare *dhatu* are even reciprocally loaned between Buddhist countries and put on display in Buddhist temples, so that the laity might benefit from the auspiciousness conferred by co-presence with these most sacred of artifacts. Whether it is ensconced within a stupa, encased in a golden casket, or shielded within glass (Figure 1), simply being close to a Buddha *dhatu* is considered to be auspicious and to confer *pin* or merit on those who worship them. *Dhatu* are understood to partake of a different substance and to command forms of devotion distinct from those directed to Buddha representations, for



instance. Statues of the Buddha, while revered as reminders of the Buddha's legacy, are not understood to operate as sacred images in their own right—except insofar as they themselves serve as containers for Buddha relics (Gombrich 1991: 134-135). The corporeal relics of

² Theravadan Buddhism is a school of Buddhism that considers the teachings of the Buddha as preserved in the Pali canon to be at its doctrinal core. "Theravadan" is a term that comes from the Pali and translates literally as "Doctrine of the Elders" with the elders being senior monks who are tasked with preserving the tradition (Gombrich 1988:3) The tradition developed in Sri Lanka and from there spread to Southeast Asia. For a detailed history of the development and spread of the tradition, see Gombrich (1988).

the Buddha, on the other hand, can and do have powers (Trainor 1997, Strong 2004)—to perform miracles, and to vanish or appear at will.³

It is difficult to overstate the centrality of Buddha's corporeal relics within the Sri Lankan Buddhist tradition, but how and why do they enjoy such a special and unique status? In this article, based on ethnographic research on Buddhist ritual in and around the cities of Colombo and Kandy, I argue that Buddha relics serve to exemplify a Theravadan ideology of religious representation and religious ontology. In particular, the conspicuous concealment of relics serves to exemplify a Theravadan ethic and ethos that is fundamentally distrustful of any religious semiotic which would presence sacred referents through sensible signs, whether visual likenesses or tangible tokens. The way Buddha relics do this, I argue, is through their perceptual inaccessibility. Buddha relics are invariably hidden—whether in reliquaries, entombed in stupas, or encased in golden caskets. But their invisibility puts into question their presence. As I will explain, people often consider, doubt or otherwise question whether this or that relic is really to be found in this or that town, temple or residence. Such anxieties concerning the presence or absence of relics serve as an idiom that Buddhist devotees employ to understand their own religious practices geared towards the attainment of Enlightenment or the ultimate release of *nibbana* or “extinction.” On the one hand, just as with political power—the presence of *dhatu* legitimates religious authority. But on the other hand, doubts concerning the presence or absence of *dhatu* make palpable the presence of the Buddha's absence in this world. In this way, *dhatu* help to solve a knotty theological problem—how to revere the Buddha why also being unattached to him—that is, while acknowledging his absence.

Problems of materiality in Sri Lankan Buddhist ritual

As anthropologists of religion have been at pains to show, the role of materiality in mediation is a problem that by necessity poses itself in all religious traditions where material signs come to represent even the most ethereal and transcendental of religious referents. Scholarship on Protestant Christianities (McDannell 1995, Keane 2007) and African Pentecostals (Engelke 2005, Meyer 2010) has

³ The Dhatuvamsa details the marvels that occurred at the enshrinement of the forehead-bone relic at the great stupa of Anuradhapura where the relic “rises up into the air...emits six-colored rays, and performs the Twin Marvel,” or the manifestation of fire and water simultaneously (cited in Trainor 1997: 170).

focused on tensions in Christians denominations that eschew worldly and bodily materialities for a purely spiritual connection with God. The Masowe Apostolic Christians of Zimbabwe studied by Engelke (2005) reject Bibles and even church buildings, describing the latter as “religious furniture” that potentially impedes the devout’s faith and ability to “grasp spiritual truths directly” (McDannell 1995:8 cited in Engelke 2005: 123). The aversion to material forms is so pronounced for the Ghanaian Pentecostals described by Meyer that pictures of Jesus himself are suspect in that they can be “highjacked” by the Devil (2010: 106). Meyer points out that the problem is not so much with images of *Jesus* per se as with *pictures themselves* in that images have the ability to become decoupled from their referent and “go wild” and “act on people” (127). Anxieties about mistaking the image for an idol are reflected in the conceit maintained by Meyer’s informants that one does not pray *to* images of Jesus, instead one merely prays “in front of” them (2010:118). Buddha representations present a problem for Sri Lankan Buddhists, in the manner that the Jesus pictures did for Meyer’s Pentecostal informants in Ghana. Though Theravadan monks maintain that Buddha images (statues, or *pillima*) should serve only as *cetiya* or “reminders” of the Buddha’s memory, there is always the possibility of slippage in lay practice, where the representation itself becomes more of a “fetish” than a mere symbol.

Because materiality is central to communicating religious ideals, there is always the danger that the symbol can become an agent of its own right. “Immaterial religion,” however, remains an impossibility: “even a semiotic ideology that denounces religious things and pictures cannot do without material forms” (Meyer 2010: 127). Although core theological tenants of Buddhism and Hinduism hold that material form is impermanent, a distraction, or an “illusion” (*maya*) that must be transcended in order to attain the ultimate Truth, as Miller points out even these religious traditions ultimately depend upon material signs in order to express such religious meanings and convictions (2005: 1). A focus on the place of materiality and material traces in Buddhism may at first blush seem counterintuitive for a religious tradition for which a critique of materiality itself is central. And yet, it is not despite but *because* a critique of materiality is so central to Buddhist theology, that the social life of Buddhist things—and bodily relics in particular—is such a promising and fecund field of study. This fundamental dialectical tension within Theravadan Buddhist practice—between a theological focus on the ultimate inaccessibility of the Buddha who has achieved *nibbana* or “extinction,” yet a recognition of the desire and

need of the devotee to trace a material connection to him—finds its resolution in the figure of the *Buddha dhatu*.⁴

The corporeal relics of the body of the Buddha are not only the most esteemed of Buddhist objects, they also serve as the master metaphor for the other types of Buddhist relics. There are three kinds of *ceṭiya* or “remembrances” of the Buddha: (1) bodily relics, like the *dantha dhatu*, or tooth relic; (2) relics of use, like the Bodhi tree found at every Buddhist temple; and (3) relics of likeness, like statues and images of the Buddha.⁵ The relics of use are conceptualized on analogy to the bodily relics; the value of Bodhi trees rests in their literal genealogical link to the original tree under which the Buddha meditated. Thus Mathagal, near Jaffna, is a pilgrimage site because it is there that the first sapling of the tree from Bodh Gaya (under which Buddha attained Enlightenment) entered Sri Lanka (Figure 2). While it is a point of ongoing debate whether Buddhist art was ever truly aniconic in origin,⁶ representations of the Buddha—relics of likeness—are ubiquitous across virtually all Buddhist traditions. Representations of the Buddha (usually statues, or *pillima*



in Sinhala) play a central role in Buddhist worship or *puja*. Every *pansala* in Sri Lanka contains at least one statue of the Buddha, and

⁴ This tension has also been explored by Tambiah (1984), who details the ways in which the cult of amulets blessed by monks is a central and indispensable part of daily life for devout Buddhists in Thailand.

⁵ See Strong (2004: 19) for a more detailed account of the variations.

⁶ See the debate between Huntington (1990) and Dehejia (1991), with a reply by Huntington (1992).

these statues are the focus of daily worship in the form of *Buddha puja* (Figure 3).



Problems of materiality in Sri Lankan Buddhist ritual surface in the surround of the *cetiya*—each of which have different ontological statuses and require different ritual and devotional treatments. The ontological status of statues and pictures that bear likenesses of the Buddha is especially ambiguous (Tambiah 1984: 200); devotees should show respect to Buddha’s memory by revering his representations, but they must not identify the representation with its referent, in the manner of an idol. In the the Buddha’s enlightenment and passage into *nirvana* is dependent upon his non-existence, his absolute and irreversible absence. This absence means that representations of the Buddha must necessarily fail to capture, embody, or manifest his presence. Statues or pictures of the Buddha should “stand for” him and his accomplishments in an abstract sense, but they should not be mistaken for or

identified with their referent. In the orthodox view, promulgated by the *sangha* or Buddhist clergy, Buddha representations are not to be treated as inherently sacred or powerful objects. In temples, devotees are kept at a distance, both real and metaphorical, from Buddha representations, which are frequently kept in glass boxes or wrapped in plastic (Figure 4).

I was told by laity and monks alike that one should not interact in a physical or tactile manner with Buddha statues, for, “that is something that Hindus do.” Buddhist temples are replete with signs

cautioning devotees not to burn camphor close to the statues, nor to touch or place anything—including clothing or robes—on the images (Figure 5). Unlike the representations of Hindu or Buddhist gods (*deviyo*), which are clothed or adorned with flowers or anointed with auspicious substances, Buddha images remain out of touch, sterile, inert. Buddha images should remain pristine, even sterile, contrasting sharply with the practices of much more sensuous idol worship emblemized by the Sinhalese Buddhist ethno-religious Other, Tamil Hindus. Devotees shouldn't disrespect Buddha statues, but not because Buddha will punish them—as *deviyo* might, should their representations be defiled—but because to do so is to disrespect the memory of the Buddha, and to thereby accrue negative karma.⁷



In contrast to Buddha likenesses, *Buddha dhatu* have a clear and exceptional status within the Theravadan tradition. It is notable that the bodily relics have long represented a sticking point in the Western 'rationalist' rapprochement with the Theravadan tradition. The Buddhist reformer Anagarika Dharmapala who, in the late 19th and early 20th centuries, sought to "purify" Buddhism of "superstitious" or "ritualistic" trappings, parted company with the Theosophist "patron" of "Protestant Buddhism," Henry James Olcott, over the issue of the ontological status of relics when Olcott rather infamously referred to the sacred tooth relic in Kandy as an "animal bone" (McMahan 2008: 95; Gombrich and Obeyesekere 1988: 205-206). While monks in Colombo whom I interviewed were careful to state that likenesses of the Buddha did not have power in and of themselves and should not be worshipped as "gods," they consistently singled out *dhatu* as partaking of a different substance and as demanding different forms of devotion from other Buddhist objects. In this way the English term "relic" is

⁷ The relics of likeness, inasmuch as they have power, have that power as a karmic effect determined by a history of their devotional use or abuse, not by virtue of an iconic likeness that might presence the Buddha. As I discuss elsewhere, likenesses of the Buddha are understood as supernaturally powerful in terms of their materiality, rather than their iconicity (Dean 2017).

insufficient for understanding how these objects function within the Sri Lankan Buddhist tradition. As Obeyesekere (1966: 8) explains, the Sanskrit term *dhatu* (from which the Sinhala term derives) goes much beyond the connotations of the English word “relic” which suggests a trace left behind. The term *dhatu* suggests an element of the human body, akin to bodily fluids, and even a basic constituent or even a sort of essence (ibid). Bodily relics, the permanent traces of an impermanent being, form a unique bridge between the living Buddha and his contemporary worshipers. In keeping with the earliest conventions, Theravadan Buddhists therefore treat the material traces indexically linked to the body of the Buddha as inherently sacred objects (Trainor 1997, Strong 2004) that are worthy of, and indeed *must be*, worshipped.

Neither here nor there: devotion and the agency of relics

We have seen how *Buddha dhatu* are enshrined in stupas that serve as centers for meditation, contemplation, worship, and political



power, and that Buddha relics are often housed within other devotional forms, like Buddha statues. But unlike these structures that contain them and to which acts of worship are seemingly oriented, *dhatu* are themselves supernaturally powerful and have the capacity to act. As one chief monk whom I interviewed put it, “We must put *dhatu* inside the stupas, otherwise we would just be worshipping a pile of bricks” (Figure 6). A resident monk from a temple in the Pettah area of Colombo told me that the emanations from the *dhatu*

encased within stupas acted upon circumambulating devotees like an “invisible medicine.” That Buddha statues are said to contain relics behind the eyes is interesting in that this affords an element of “plausible deniability” to the devout Buddhist directing his or her

devotional attention towards a “mere” statue that Sri Lankan Buddhists otherwise maintain has no inherent power or ability to intervene on behalf of worshippers. If the Sri Lankan Buddhist tradition excludes materiality from a causal nexus based in a theology of action or *karma*, then the Buddha’s corporeal relics represent the unique exception to this exclusion. They are a material remainder of the Buddha and as such it is they alone that imply a metaphysics of the Buddha’s presence as opposed to the theme, elsewhere ubiquitous, of his absence. Here the relics—ensconced within stupas or inside the heads of Buddha statues—are not seen, nor must they be to have an effect on the devotee who reveres them. Rather, the practitioner has faith that the *dhatu* are present, and it is his or her *bhaktiya* or devotion that is said to animate them.

Dhatu are particularly exceptional as Buddhist objects in that they have agentive properties. They can miraculously appear if the devotion or *bhaktiya* of devotees is strong; but they can also “fly away” (*irdiwenewa*) and vanish if they are not properly worshipped. Stupas, Buddha statues, and even home shrines, can, through the intense and pious displays of the *bhaktiya* of the faithful, come to unexpectedly and, miraculously, gain *dhatu*. The chief monk of a newly constructed temple complex in Maharagama whom I interviewed made the bold (and unsubstantiated) claim that the tooth relic (the “original” one, housed at the Dalada Maligawa or Temple of the Tooth in Kandy) had appeared at his temple. A lack of proper and true worship—a lack of true and sincere *bhaktiya*, he claimed—had made the tooth relic “*irdiwenewa*” or “fly away” from the Temple of the Tooth, and suddenly come into being in his temple. This is exemplary of a common narrative genre of *dhatu*, which are said to fly away when they are not worshiped or when they do not receive the proper treatment and authentic displays of *bhaktiya*. One family with whom I conducted an interview about their *dhatu* became curious if it was really there inside its case; after decades of inattention they opened the case, only to find it empty. The Buddha *dhatu* had been given to the now-deceased father of the family, who had been a successful and well-known doctor in Colombo, the case containing the relic had not been opened in years. A young man who worked as a servant for the family reasoned that the *dhatu* had probably flown away from lack of devotional attention.

Dhatu, as the master metaphor for Buddhist objects, are, nevertheless, not free of their own ontological ambivalences. Take, again, the most important Buddha relic in Sri Lanka, the *dhanta dhatu* or tooth relic. While thousands of pilgrims flock to the Temple of the Tooth in Kandy daily, the question remains whether the divine relic is “actually” held within the inner sanctum. The tooth, eventually taken to Kandy after being moved secretly across Sri Lanka to escape

invaders both foreign and domestic, was purportedly captured and destroyed by the Portuguese. The faithful, however, hold that the tooth that was destroyed was itself a substitute—a duplicate doppelganger for the tooth—for as John Strong (2010) points out—real Buddha *dhatu* cannot be destroyed. The Portuguese may have destroyed a tooth, but it was not the Buddha's tooth. According to another account, the Portuguese did capture the real tooth, but when it was pounded into the flaming crucible, the tooth miraculously escaped, traveling through the earth where it re-emerged in Kandy, on its rightful throne at the Temple of the Tooth. In this version of the narrative, the tooth has the capacity to act of its own accord, escaping destruction and traveling through the earth back to Sri Lanka; this points to the ability of the bodily relics of the Buddha to perform miracles, a supernatural feat that is reserved specifically to this class of relics alone.

If corporeal relics have their aura in tracing the absence of the person of which they were a part, note how these myths of the relic



replay, in sublimated form, the very same dialectic of presence and absence. This dialectic is also fostered in the *dhanta dhatu*'s modes of presentation. The tooth is only taken out of the inner sanctum once a year, and even then, it is kept encased—like a Russian doll—in many gold-encrusted caskets⁸ (Figure 7). The relic itself—just like that *dhatu*

⁸ It should be noted that during the Kandy Esala Perahera, a historical procession in which the tooth is paid homage by hundreds of thousands of

that are encased within stupas and Buddha statues—is never visible.⁹ Instead, the powerful object is always entombed, beneath the surface—and then doubtfully so. The power of objects is “within” them, never visible or on the surface. The surface is inert, but beneath there always lies the possibility of presence.¹⁰ In the myth genre of the disappearing *dhatu* there is a reversal of subject-object relations. Refashioning the object as dependent upon the subject circumvents the tension inherent between a ‘merely’ symbolic and a fetishistic reading of Buddhist objects. It again emphasizes the productive ambiguity of the question of the presence or absence of the Buddha, here and now, in his bodily remains. Is the auratic power of relics an innate metaphysics or a karmic reflection of their devotee’s devotion or *bhaktiya*? That there is no final answer to this question only highlights that these ambiguities of materiality are productive. Even if things are not innately powerful, *ab initio*, this does not mean that they do not—like the persons who operate upon them—accrue karmic histories. Indeed, *karma* sticks to things—even the most sacred of objects.

Conclusion

As a sign of felicitous devotion, the presence of *dhatu* does not in itself represent the full apotheosis of such remains. Though the Buddha has achieved nirvana, the biography the Gautama Buddha is not truly concluded until his relics achieve their own *paranibbana* or final extinction. Until that time, it is the responsibility and indeed the obligation of devotees to ritually attend to his bodily relics. The proper worship of the corporeal relics of the Buddha has major consequences, not just for an individual’s pursuit of good karma, but for the future of Buddhism itself—a fact that Buddhagosa, the fifth century Indian

people, the tooth itself is not brought out in procession, but an empty golden casket that acts as a substitute for the tooth.

⁹ This is continuous, I argue elsewhere (Dean 2016), with other forms of popular Sri Lankan Buddhist practices of *deviyo* or Buddhist god worship. In the devale or god shrines of the temple grounds, the rupa or icons of the *deviyo* are rarely, if ever, visible to the devotee. They are instead kept behind a screen or tire which bears the image of the god and to which *puja* or worship is directed. I was told by *kapumahattea* or priests officiating in several devales that the power of the rupa diminishes the more that it is seen. Keeping the rupa hidden from sight is understood to consolidate and enhance its power. Note that this is starkly different from Hindu ritual in which sacred images or icons must be seen in order to have their effect on the devotee.

¹⁰ cf. Derrida’s (1982) “The pit and the pyramid: Introduction to Hegel’s semiology” in *Margins of Philosophy*.

Theravadan Buddhist commentator, lays bare in his commentary on Theravadan Buddhist eschatology in the *Dhatuvamsa*.¹¹ At the end of time, the Buddha's corporeal relics, having withdrawn from the worlds of both humans and gods from the lack of proper devotional attention, will come together for the final *paranibbana* or extinction. All Buddha relics, even those as small as a mustard seed, will gather over the great Ruwanwelisaya stupa of Anuradhapura¹² where they will then fly to the divine realm of Nagadipa, and from there to the Bodhi tree in Bodhgaya (the place where Buddha attained Enlightenment). Buddhagosa writes that that the relics, shining "like a single mass of gold, emitting six-colored rays of light," will "illuminate ten thousand world systems" (quoted in Strong 2004: 224). The relics will then take the form of a Buddha body, perform miracles, and then from the relic-body an enormous flame will leap up— "as high as Brahma's heaven" (ibid). Once the relics are consumed, the fire will go out and the relic-body will vanish, leaving nothing behind.

This final extinction of the relics will make way for the final Buddha—Maitreya, a bodhisattva who will appear on Earth, achieve complete enlightenment, and teach the pure dharma. This future possibility was unfortunately of little consolation to Gnanawathie, a very devout Buddhist who translated this story to me from a Sinhala book on relics. She was very saddened to learn that failure to properly worship the relics would bring about this end times and that there would be a moment of final extinction of the relics. For her, the sadness was not about end times itself, but rather, the realization of the final and complete loss of the Buddha as his bodily relics—those things that tie contemporary Buddhists such as herself to him physically—would be no more. Whereas Mahayana texts leave open the possibility that the relics will not be completely extinguished but could be plunged from the depths of an ocean by Maitreya, just as Shakyamuni is said to have done with the corporeal remains of the previous Buddha Kasyapa (Strong 2004: 226), for devotees such as Gnanawathie, the Theravadan prognostication related to us by Buddhagosa unfortunately offers no such comfort. The story of the apocalypse of the relics, however,

¹¹ See John Strong (2004: 224) for a translation of Buddhagosa's account in the *Dhatuvamsa* of the ultimate extinction of Buddha relics.

¹² It is not insignificant that the Buddha relics will gather first in Sri Lanka—over the great stupa in the ancient city of Anuradhapura. The apocalypse of the Buddha's relics articulates both theological and political themes. Politically, the protection of the dharma (or teachings) of the Buddha on the island of Sri Lanka justifies chauvinistic Sinhalese ethnonationalism. Sinhalese are the last people to venerate the relics, and, as the first place that Buddhist teachings went after India, Sri Lanka itself serves as the first and last refuge of Buddhism itself.

serves as yet another parable of impermanence. While we may hold on to the Buddha relics for now, they too will eventually cease to exist.

In conclusion, I would like to suggest that religious ontologies of corporeal relics are different in degree but not in kind from social semiotics centered in the body. Scholars like Valerio Valeri (2000) have argued that the body, and particularly its points of entry and egress and the substances which pass through those passages, are hedged around with taboos, cross-culturally, because the body and bodily integrity so often become identified with the integrity of the social subject. Guy Lanoue (2015) has elaborated an important parallel reflection on bodily semiotics and the individual in the Occident. But if bodily disincorporation symbolizes the disintegration of the living subject, in the reliquary it becomes all that remains of the subject. The “negative” magic associated with the polluting substances of the body—and of its uncannily thing-like parts—like hair, teeth and nails—has become a “positive” magic of the bone

Perhaps the fetishistic link between the body and the individual in the West, and between the Buddha and his bones in the Theravadan tradition, have more in common than we might at first expect. Protestantism and Theravadan Buddhist theologies both have sought, often through explicit discursive instruction and ritual technologies, to break any possible identification between signs of the divine and the divine itself. But if the theological problem of fetishism is characterized by a semiotic in which the sign is identified with that which it represents, religious traditions have two possible ways to avoid it: they can attack those identifications through recurrent iconoclastic gestures, whether revolutionary or disciplinary, or they can select as signs of the divine those signs which are always already the thing itself—the body and the individual, the Buddha and his bones.

Bibliography

- DEAN, M. « Idols, images, and objects: The materiality of Buddhist god worship in Sri Lanka », Manuscript in preparation 2018.
- DEAN, M. « Disciplining devotion: Buddha representations and ideologies of materiality in Sri Lankan Buddhism », Manuscript submitted for publication, 2017.
- DEHEJIA, V. « Aniconism and the Multivalence of Emblems », *Ars Orientalis* 21:45-66, 1991.
- DERRIDA, J. *Margins of Philosophy*, Alan Bass, trans., Chicago, University of Chicago Press, 1982.

- ENGELKE, M. « Sticky Subjects, Sticky Objects: The Substance of African Christian Healing » in *Materiality* (ed.), Daniel Miller: 118-139, Durham, Duke University Press, 2005.
- GOMBRICH, R. *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London and New York, Routledge and Kegan Paul, 1988.
- GOMBRICH, R. *Buddhist Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Delhi, Motilal Banarsidass Publ., 1991.
- GOMBRICH, R. & G. OBEYSEKERE. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1988.
- HOCART, A.M. *The Temple of the Tooth in Kandy. Memoirs of the Archaeological Society of Ceylon*, vol. 4, New Delhi, Asian Educational Services, 1996 (1931).
- HUNTINGTON, S. L. « Early Buddhist Art and the Theory of Aniconism », *The Art Journal* 49:401-8, 1990.
- HUNTINGTON, S. L. « Aniconism and the Multivalence of Emblems: Another Look », *Ars Orientalis* 22:111-56, 1992.
- KEANE, W. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Colonial Encounter*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- LANOUE, G. *Rome Eternal: City as Fatherland*, London, Legenda, 2015.
- MCDANNELL, C. *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*, New Haven, Yale University Press, 1995.
- MCMAHAN, D. L. *The Making of Buddhist Modernism*, New York, Oxford University Press, 2008.
- MEYER, B. « There is a Spirit in That Image: Mass-Produced Jesus Pictures and Protestant-Pentecostal Animation in Ghana », *Comparative Studies in Society and History* 52(1):100-130, 2010.
- MILLER, D. « Materiality: An Introduction », in *Materiality* (ed.), Daniel Miller: 1-50, Durham, Duke University Press, 2005.
- OBEYSEKERE, G. « The Buddhism Pantheon in Sri Lanka and its Extensions », in *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*, ed. Manning Nash. New Haven: Yale University Press, 1966.
- STRONG, J. S. *Relics of the Buddha*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2004.
- STRONG, John S. « 'The Devil Was In That Little Bone': the Portuguese Capture and Destruction of the Buddha's Tooth-Relic, Goa, 1561 », *Past and Present*, Supplement 5: 184-198, 2010.
- TAMBIAH, Stanley J. *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1984.
- TRAINOR, Kevin. *Relics, Ritual and Representation in Buddhism: Rematerializing the Sri Lankan Theravada Tradition*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1997.

VALERI, Valerio. *The Forest of Taboos: Morality, Hunting, and Identity Among the Huaulu of the Moluccas*, Madison, University of Wisconsin Press, 2000.

WERNER, Karel. « The Place of Relic Worship in Buddhism: An Unresolved Controversy? », *Buddhist Studies Review* 30(1):71-87, 2013.

VOIR L'ETHNOGRAPHIE : LA RECHERCHE DE TERRAIN ET LA PRATIQUE PHOTOGRAPHIQUE

Laurence Messier-Moreau

Cet article propose une brève réflexion sur le médium et la pratique photographique dans le cadre d'une expérience de terrain anthropologique. Il suggère aussi qu'une approche ethnographique et des méthodes d'anthropologie visuelle appliquée¹ peuvent contribuer à la réalisation d'un projet photographique. Possédant une formation en photographie et un diplôme d'études supérieures en anthropologie, je conserve certaines réserves face aux échanges interdisciplinaires ; ils doivent être considérés avec précaution, car le travail d'un photographe-ethnologue ne participera pas forcément au débat anthropologique. L'image étant imprégnée d'une forte subjectivité, la pratique photographique est donc une expérience esthétique, un art visuel. Dans un contexte où la façon de voir est anthropologique, l'application et l'utilisation d'une technologie «pour voir» apporte une plus grande gamme de méthodes et de formes représentationnelles qui enrichissent les connaissances sensorielles sur le sujet de recherche. Réciproquement, lors de la réalisation d'un projet artistique: «l'ethnographie offre la contextualisation que les artistes recherchent et une 'ethnographie critique' offre une réflexivité tout en conservant un certain 'romantisme'» (Foster 1995, p. 395). Un projet visuel informé par des concepts anthropologiques peut produire une ethnographie photographique (Achütti 2004), car la connexion entre l'anthropologie et la photographie, « lies in its focus on people » (Wolbert 2000 :331), sur l'objet de ses représentations.

Photographie comme façon d'écrire

L'image photographique a une fonction descriptive; or, ce qui a nui à la compréhension de la photographie est l'idée qu'elle est

¹ Dans *Images senses and Applications: Engaging visual anthropology*, Sarah Pink situe, «applied visual anthropology as an emergent field of practice that needs to be understood not only in the context of its visual and applied anthropological heritage, but also as a development that is part of a contemporary urge towards a public anthropology and inextricable from interdisciplinary practice. It engages with and is engaged by other disciplines and practice in innovative ways that extend the boundaries of anthropological practice to create suggestive new interfaces» (Pink 2011:440).

essentiellement un instrument descriptif et que ces autres utilités sont marginales (Maynard 1997:24). Les photographies donnent une forme à une structure perceptive du sujet, elles décrivent des émotions, des événements, elles créent un nouvel espace narratif ; elles ne sont pas que visuelles, elles peuvent aussi être verbales et porter un discours. L'image est déterminée par son référent, qualité qui ne fait aucunement de la photographie une production mimétique du réel, mais plutôt une trace de celui-ci: «ça a été» (Barthes 1980 :20). L'analyse des matériaux visuels ne consiste pas en une déconstruction de l'image pour en faire résulter le «vrai» sens, car le sens de l'objet visuel dépend toujours de la lecture que le spectateur en fait : les images, «are not accurate reflections of the real world» (Scherer 1995 :207). L'expérience du regard sur l'image est constituée par une interrogation qui oscille entre le voir et ne pas tout voir, le croire et le ne pas croire : “it is recognised that written anthropological representations ‘do not offer a copy of the original’ and neither do photographs, they are framed and represented themselves when exhibited or published” (James *et al.* 1997;11). La production, la diffusion et la réception des images ont un rapport problématique au réel, car les images ne se contentent pas d'émettre des affirmations que lorsqu'elles sont contextualisées. Nous jouons un rôle actif dans ce processus ou nous interagissons avec elles pour en tirer des conclusions (Becker 2007).

La série de photographies «Chérie» [figure 1] démontre que le référent des images est aussi déterminé par le contexte. Depuis 2013, les façades des maisons de Jalousie, un bidonville de 45 000 habitants à Port-au-Prince, Haïti, ont été peintes avec des couleurs



éclatantes pour refléter le style du peintre haïtien Préfète Duffaut. Connue sous le nom de «Jalousie en Couleurs», le projet est surtout visible de la vallée de Pétionville, arrondissement où se nichent plusieurs hôtels de luxe pour les touristes. Les 1.4 millions de dollars qui ont été dépensés afin de réaliser cette métamorphose superficielle provenaient des fonds de secours du séisme de 2010, alors que les

habitants de Jalousie n'ont pas de système d'eau usée, d'eau courante ou d'électricité.

Or, c'est aussi grâce au processus d'intersubjectivité que lorsque les images sont présentées sous forme de séquence ou de série elles sont narratives, leurs relations les unes avec les autres composent une séquence d'informations visuelles, des constructions descriptives de sens visuels, des récits.

Photographie comme outil ethnographique

En anthropologie, la photographie est d'abord un outil de recherche, un moyen qui permet de définir l'organisation de l'espace. Elle aide à recueillir rapidement certains détails propres à la culture matérielle, parures, outils de travail et elle fixe l'instant. L'appareil photo est un instrument de collecte de données; la prise d'image est auxiliaire au carnet de notes, les images sont comme des « mémoires visuelles ».²

Lors d'un court terrain à Port-au-Prince, en Haïti, il était fondamental pour moi de recueillir rapidement des images représentatives de certains aspects de la culture locale. Dans le quartier de la Grande Rue à Port-au-Prince, une communauté locale d'artistes appelés les Atis Résistants est de plus en plus active. Ces sculpteurs autodidactes sont connus pour l'incorporation de matériaux recyclés, ainsi que l'utilisation de restes humains dans leurs oeuvres. Les thèmes de déchéance urbaine, de rejet de la modernité et du cycle de la vie sont canalisés à travers les représentations de divinités vaudous, «Vodou» [figure 2].

² Voir des exemples chez Malinowski 1964; Young 1998; Lévi-Strauss 1995; Bateson and Mead 1942, durant l'anthropologie moderne la photographie fut utilisée comme une façon d'archiver et d'enregistrer des données de terrain.



La série «Siel» [figure3] dépeint la Cathédrale de Notre-Dame de l'Assomption à Port-au-Prince, bâtiment qui, comme beaucoup d'autres, quelques minutes avant 17h en cette journée de janvier, s'est transformé en tombeau pour tous ceux qui étaient venus s'y recueillir.



Des milliers de bâtiments ont été détruits lors du tremblement de terre de 2010, ce lieu me semblait représentatif visuellement et symboliquement de cet incroyable désastre.

Dans le cadre d'une recherche de terrain ethnographique, l'utilisation de la photographie a un apport méthodologique et théorique et permet une plus grande variété de modes d'expériences cognitives. Elle diversifie les expériences par une pluralité de modes d'expressions et enrichit les connaissances sensorielles sur le sujet de recherche, « by which we may both visualize theory and theorize visibility » (Taylor 1994 :xiii). Certains éléments de l'expérience humaine sont mieux représentés de façon visuelle, car le visuel inscrit aussi l'expérience du travail de terrain directement dans un contexte de représentation (Pink 2006 :16).

Ainsi, l'image décrit aussi la présence du photographe dans le lieu. La série «Après» [figure 4], est une réflexion qui porte sur le corps de la ruine urbaine; elle est une représentation visuelle



de l'esthétique du déclin, mais aussi de l'expérience de la découverte et de l'exploration spatiale. L'absence de l'homme dans la ruine met en lumière l'expérience de l'exploration du photographe, qui se déroule à Détroit, aux États-Unis. Le taux de criminalité violente de plusieurs quartiers de la ville de Détroit étant très élevé, mon expérience de terrain s'est déroulée dans l'insécurité. Le danger n'était pas le seul facteur notable de l'expérience, car une jeune femme blanche portant de l'équipement porte aussi le privilège de son statut. Ce malaise éthique s'exprime visuellement dans mon travail par l'absence de l'homme dans l'exploration spatiale.

Ethnographie visuelle comme démarche artistique

L'artiste photographe doit utiliser sa pratique visuelle comme une forme d'expérience, une méthodologie, mais aussi comme un médium de représentation qui considère sa responsabilité éthique. Les images sont aussi le résultat d'un processus de liaisons complexes entre le photographe et le sujet, elles témoignent de l'interaction entre l'enquêteur et son sujet. Réaliser des photographies peut être un moyen de guider son insertion dans le terrain et c'est en prenant son temps avec les outils théoriques inscrits dans la tradition anthropologique, en établissant des rapports de qualité avec les «autres» que le processus de collaboration est rendu possible. Selon Jay Ruby (2005), une approche de terrain possible en anthropologie visuelle³ est une production photographique construite sur une autoréflexion, et ce avec une intention communicative qui s'inscrit dans une approche d'anthropologie de communication visuelle. Pour Sarah Pink (2011), l'utilisation des méthodes de l'ethnographie visuelle lors de la pratique photographique permet de réaliser le portrait de la culture locale et des

³ Dans *The last 20 years of visual anthropology- a critical review*, Ruby décrit les trois approches au terrain: l'anthropologie visuelle comme film ethnographique, une anthropologie des médias picturaux et une anthropologie visuelle inclusive des communications visuelles (Ruby 2005:159).

identités individuelles. Elle démontre qu'une collaboration avec les sujets et une interrogation sur la relation entre le photographe et le sujet permet alors d'explicitier la construction de la représentation d'une communauté par une connaissance ethnographique, par des théories anthropologiques. Jean Rouch (1996), parle plutôt d'un rapport intime, lors de la prise de vue, qui facilite la « production individuelle », l'interaction et le contact entre le chercheur et le sujet de la recherche.

Dans le cas du portrait photographique, ma démarche porte des considérations éthiques qui me détournent d'un style de reportage dit pris « sur le vif » ; or lorsque le photographe prend le temps pour créer la rencontre, pour provoquer l'interaction et pour établir une relation, le cadre devient propice à la réalisation de portraits. Réalisée à Notre-Dame-des-Sept-Douleurs, petite municipalité de paroisse de moins de 100 habitants dans le Bas-Saint-Laurent à l'est du Québec, la série photographique « EN BAS » [figure 5] représente une culture locale, celle de Monsieur Fontaine, de son musée de squelettes et de son île.



Bref, utiliser la camera, «in a self-conscious ways both research participants and researchers explore particular, and often affective, dimensions of experience in ways often not approached using conventional methods» (Pink 2011, p. 450). Les récits photographiques qui utilisent les méthodes de l'anthropologie visuelle appliquée, qui sont autoréflexives et collaboratives, s'inscrivent dans une approche d'anthropologie de communication visuelle, car l'anthropologie visuelle, « is not about the visual per se but about a range of culturally inflected relationships enmeshed and encoded in the visual » (MacDougall 2006 :221).

La caméra étant un objet méthodologique, la séparation entre la méthode et la théorie n'est pas si simple, car, « [a] methodological tool cannot in practice be theoretically neutral since it should always be chosen with reference to the objectives of the research » (Morphy et Banks 1997 :13). Les méthodes de l'anthropologie visuelle « provide a distinctive theoretical contribution to anthropology today » (Hockings et al. 2014 :452). Les projets interdisciplinaires apportent une certaine créativité à l'entreprise anthropologique et ont le potentiel de rejoindre un plus grand auditoire afin d'affirmer le caractère polyvalent de l'anthropologie comme science et comme « humanité » (Pink, Kürti, Afonso 2004 :205).

Bibliographie

- ACHÜTTI, Luiz Eduardo Robinson. *L'anthropologie au coin de la rue, L'homme sur la photo manuel de photoethnographie*, Téraède, Paris, 2004.
- BANKS, Marcus. *Visual Methods in social Research*, Sage, London, 2001.
- BANKS, Marcus, and Howard Morphy (eds.). *Rethinking Visual Anthropology*, Yale University Press, New Haven and London, 1997.
- BARTHES, Roland. La chambre Claire. Note sur la Photographie, *Cahiers du cinema*, Gallimard/Seuil, Paris, 1980.
- BATESON, G and Mead, M. *Balinese Character : Photographic Analysis*, New York Academy of Sciences, New York, 1942.
- BECKER, Howard S. Tricks of the Trade, *How to Think about Your Research While You're Doing it*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2007.
- COLLIER, John, Jr. *Visual Anthropology : Photography as a research method*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1967.
- FOSTER, H. "The artist as ethnographer", in G.E. Marcus and F.R. Myers eds., *The traffic in Culture : Refiguring Art and Anthropology*, University of California Press, 1995.
- GEERTZ, Clifford. "Thick Description : Toward and Interpretive Theory of Culture". In *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York, pp. 3-30, 1973.
- GRIMSHAW, Anna. *The Ethnographer's Eye*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- HOCKINGS, Paul, Tomaselli, Keyan G.; Ruby, Jay; MacDougall, David, Williams, Drid., Piette, Albert, Schwarz, Maureen T., et Carta, Silvio. "Where Is the Theory in Visual Anthropology?", *Visual Anthropology* 27(5):436-456, 2014.
- JAMES, A., Hockey, J. and Dawson, A. *After Writing Culture*, Routledge, London, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Tropiques*, Plon (terre Humaine), Paris, 1955.
- MACDOUGALL, David. *The Corporeal Image: Film, Ethnography, and the Senses*, Princeton University Press, Princeton, 2006.
- MALINOWSKI, B. *Argonauts of Western Pacific : An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*, Routledge and Kegan Paul, London, 1964 (1922).

- MEAD, M. "Visual anthropology in a discipline of word", in Paul Hockings ed., *Principles of Visual Anthropology*, Mouton de Gruyter, Berlin and New York, pp.3-10, 1995.
- PINK, Sarah. «Images, Senses and Applications: Engaging Visual Anthropology», *Visual Anthropology* 24(5):437-45, 2011.
- PINK, Sarah, *The Future of Visual Anthropology : Engaging the senses*, Routledge, London and New York, 2006.
- PINK, Sarah. "Applied Visual Anthropology", *Visual Anthropology Review* 20(1), 2004.
- PINK, Sarah, Kürti, László, Afonso, Ana Isabel. *Working Images: visual research and representation in ethnography*, Routledge, London 2004.
- ROUCH, Jean. La caméra et les hommes, *CinémAction*, no. 81, Paris, 1996.
- RUBY, Jay. *Picturing Culture : Explorations of Film and Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago, 2000.
- RUBY, Jay. "The last 20 years of visual anthropology- a critical review", *Visual Studies* 20(2):159-170, 2005.
- SCHERER, Cohan Joanna. "Ethnographic Photography in Anthropology Research", *Principles of Visual Anthropology*, Second edition, Edited by Paul Hockings, pp.201- 216, 1995.
- TAYLOR, Lucien. *Visualizing theory: Selected essays from V.A.R., 1990–1994*, Routledge, New York, 1994.
- YOUNG, M. *Malinowski 's Kiriwina. Fieldwork 1915-1918*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.