

Culture

Jay RUBY (ed.), *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982. 299 pages, US \$20.00 (cloth)



Elvi Whittaker

Volume 4, Number 1, 1984

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1078328ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1078328ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (print)

2563-710X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Whittaker, E. (1984). Review of [Jay RUBY (ed.), *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982. 299 pages, US \$20.00 (cloth)]. *Culture*, 4(1), 86–88.
<https://doi.org/10.7202/1078328ar>

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1984

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

mentaire descriptif adéquat» (p. 32) qui précise la portée empirique des interprétations, seule chance de passer d'une ethnographie pas trop subjective à l'anthropologie scientifique, voie de passage vers les «généralisations descriptives» (p. 40) qui, contrairement aux «généralisations interprétatives», sont infirmables et répondent donc aux contraintes du discours scientifique.

Le premier essai de Sperber ne va nulle part. Sperber ne donne pas le moindre exemple de ce que pourrait apporter l'application de ses conseils, j'ai cherché en vain. Il est réconfortant toutefois qu'à la fin de cet essai, il voit une haute valeur en la transmission de l'expérience unique de l'ethnologue qui éclaire parfois l'expérience unique de ses lecteurs.

Dans son deuxième essai, Sperber s'en prend au relativisme culturel dont il pèse longuement le pour et le contre pour le rejeter au nom de ses contradictions et, surtout, au nom de la psychologie cognitive qui y perdrait toutes ses chances et à laquelle Sperber croit. «L'objet de la croyance relativiste n'est... ni une simple formule, ni une véritable proposition: c'est une représentation conceptuelle dont le contenu propositionnel n'est pas complètement établi» (p. 71).

Que dit Sperber? Le lecteur excusera la longue citation qui suit:

Il faut établir deux distinctions d'ordre psychologique: entre les représentations propositionnelles et les représentations semi-représentationnelles, d'une part, entre les croyances factuelles et les croyances représentationnelles, d'autre part. Ces distinctions établies, il suffit pour dissiper l'apparence d'irrationalité que présentent les croyances culturelles de montrer que ces croyances sont représentationnelles et que leur contenu est semi-propositionnel. En effet, si tous les êtres humains avec lesquels on interagit croient représentationnellement une certaine représentation semi-propositionnelle, cela justifie rationnellement que l'on fasse de même (p. 80).

Tout un programme dont Sperber tire que le relativisme est superflu puisqu'il y a moyen rationnellement de se représenter comment autrui se représente ce qu'il croit et que c'est même l'objet de la psychologie au-delà des différences culturelles que réifie le relativisme culturel!

L'exemple utilisé par Sperber pour montrer les fruits de cette approche ne me convainc pas (le lecteur en jugera). L'histoire du vieux Filaté et de son dragon chez les Dorzé (terrain de Sperber) nous dit seulement des choses évidentes sur un relativisme culturel caricatural et comment l'éviter, sans jamais utiliser les notions dont Sperber nous avait si longuement entretenus.

Quant à son essai sur Lévi-Strauss, il devrait être plus féroce au nom même des exigences affirmées dans les deux premiers essais. Mais Sperber connaît, comme chacun, la grandeur de l'œuvre de Lévi-Strauss. S'il lui reconnaît cette grandeur, pourquoi n'en tire-t-il pas leçon plus claire sur la démarche scientifique? Certes, Sperber voit, comme Lévi-Strauss, l'espoir de l'anthropologie dans une psychologie, mais quel Sperber faut-il croire? Celui des deux premiers essais ou celui du troisième qui vante l'imagination théorique essentielle à la science et qui n'est pas le produit direct, ni au service seulement, de «commentaires descriptifs adéquats»?

Pour conclure sur ce livre, je conçois bien sa valeur critique, son aptitude à la dénonciation des voies illusoire de trop de «romans» anthropologiques. Mais la réaction aux dangers soulignés avec brio apporte quoi à qui? Où est la fertilité de ces conseils? Il s'agit de réactions excessives qui, à mon avis, rendent impossible tout projet scientifique en anthropologie et proposent une fuite en avant au nom d'une mystérieuse psychologie générale de l'humain dont on ne voit jamais dans ce livre comment elle pourrait trouver ses «commentaires descriptifs adéquats». Bref, c'est beaucoup plus du côté de ce que propose Sperber que du côté de ce qu'il critique qu'il faudrait débattre, mais il ne nous propose pas grand chose à ce sujet.

Ce livre n'est pas celui qu'il faut lire pour comprendre Sperber. Il faut pour en discuter avoir lu d'abord *Le symbolisme en général* auquel ce livre malheureusement n'apporte pas assez de neuf.

Jay RUBY (ed.), *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982. 299 pages, US \$20.00 (cloth).

By Elvi Whittaker
University of British Columbia

There are those who would argue that reflexivity is good for the collective anthropological soul, that somehow it will eventually help us put our house in order. Others suggest that it is a moral imperative, the albatross created out of the guilt accompanying privilege, exploitation, colonialism and all of the presumed evils the discipline is said to foster. The assumption is that reflexivity will bring about a better, a more insightful anthropology, a more sophisticated rendition of our ethnographic

responsibilities. Opposing these endeavours with growing impatience is a body of colleagues who see themselves, against their will, sucked in and eventually drowned in the sticky nihilistic mud of infinite regress. Their barely concealed irritation vents itself in accusations of anatomical narcissism. For them anthropology has a finite mission in this world, and that mission has nothing to do with the study of anthropology by anthropologists.

One might also propose that reflexivity in the discipline has little to do with anthropology itself, but is part of a larger movement addressing knowledge in its present epistemological lodgings. There cannot be much doubt that a consciousness industry is in full operation within academe and without. Its roots seem to lie in the intellectual and political context where the certainty and confidence, previously attached to the scientific enterprise and all its products, is visibly crumbling. The very matter of survival itself is seen to be at issue and to be dependent on a struggle with scientific hegemony. The scope of the consciousness industry places it well beyond the influence of any single discipline or any single individual. A few matters, therefore, seem clear enough. The anthropological innocence of the past is no longer a comfortable possibility, and may even be seen as irresponsible. In other words, reflexivity is more than a mere indulgence on the part of anthropological mischief-makers. It is both a message and a trouble with which we have to live. As reflexivity will continue, my own hope is that it will be focussed more fruitfully and delivered more rigorously. Without the promise of this, the post-positivist conglomerate of theoretical and methodological assertions on which reflexivity rests may never grow up. It may remain for an interminable and tiresome period in the childhood it is now said to be occupying.

This brings me to the most recent venture in this domain, the volume edited by Jay Ruby and derived originally from a symposium at the American Anthropological Association meetings. The book tries to arrange its themes and ideas around a single organizing principle, reflexivity. But, as with most such collections, what might be appropriate for a session at meetings lacks the cogency and unity needed to make an equally powerful impact in a written work. This is so despite a competent introduction by Jay Ruby and Barbara Myerhoff.

The volume has a tripartite organization. The first section on "Performing Experience" offers essays by Victor Turner, Barbara Myerhoff and Richard Schechner. The second is entitled "Vi-

sualizing Experience" and has papers by Jay Ruby and Eric Michaels. The third and largest section on "Writing about Experience," in the main about ethnographic experience, has contributions by Dennis Tedlock, George Marcus, Paul Rabinow, Barbara Babcock, Carol Ann Parssinen and Dan Rose. The papers by Marcus, Myerhoff, Rabinow and Ruby in particular make noteworthy contributions to anthropological reflexivity. Others, such as Parssinen's "The Dark Continent of Victorian Ethnography" constitute pleasurable reading, by no means a minor consideration.

As a group of writings, however, it does not have the cogency or the passion of the volume which could be seen as heralding in the reflexive era, Dell Hymes' *Reinventing Anthropology* (1974). What the essays offer is a sensitizing experience rather than definitive assertions, subtle allusions rather than penetrating analysis, and heuristic exposures rather than focussed arguments. The reader can expect to be alternately enlightened, challenged, titillated and seduced. Yet, what the reader will not find is a self-conscious focus or theoretical rigour.

The authors engage what are by now familiar analytical and conceptual categories. Liberal references are made to ethnography as a genre, to cultural performances, to hermeneutics and semiotics, to dialectics and discourse analysis and to other substantive interests. These are the themes that float in and out of the work of those in symbolic anthropology. In particular, therefore, the essays make a link between symbolic and reflexive anthropology. Thus, the main contribution of the volume is to afford the reader a glimpse of the very process by which this endeavour we have agreed to call "reflexive anthropology" is being constructed.

The excursion into this collection of essays was a Pirandello-like experience. What I encountered was eleven authors in search of a paradigm. Only the organizing and even imperialistic demands of a paradigm or a theoretical culture would provide the rigour and direction reflexive anthropology needs. The editor himself notes that what is needed is "a new paradigm" (p. 126). While I can only agree with him that positivism is not sufficient to deal with the questions now being asked, I cannot agree that Margaret Mead and Clifford Geertz have laid foundations for a new paradigm. Their offerings in this respect are relatively modest and are merely latter-day reflections of much earlier and stronger propositions by others.

The paradigm I would propose is *Wissensanthropologie*. Lacking a strong tradition in anthro-

pology it can perhaps only be given its German name. If any Mead is to be evoked, let it be George Herbert, and if interpretive social science is to be raised, let it be raised with deference to Max Weber, and with acknowledgement of the extensive work done in this area by sociologists working in his footsteps, with philosophers like Schutz and with socio-linguistics. If knowledge and social context is to be raised, some recognition must rightfully go to Marx and later to Mannheim and others. All of these contributors to what has come to be known to most anthropologists as reflexivity, have been gathered together in a paradigm called the sociology of knowledge. There are enough possibilities within the confines of this field to accommodate all the conceptual and analytic ambitions of a reflexive anthropology. There is a well developed scenario on the intimate connections between the producers and the produced, between the knowers and the known. There is a strong prerogative to examine the assumptions underlying any set of questions and any answers that might be proposed to them. Native to its tenets of enquiry is an acceptance of the social and cultural construction of all knowledge, the nature of ideology and ideological hegemony, and of the social determination of facts and objectivity. Assumptions such as these make it the one existing paradigm perfectly tailored to the present and future concerns of reflexive anthropology. It has already produced solutions to some of the questions anthropology is yet to ask, and offers incisive techniques for continuing a fertile examination of the issues the discipline already considers its own.

Hugh BRODY, *Maps and Dreams: Indians and The British Columbia Frontier*, Vancouver / Toronto, Douglas and McIntyre, 1981. 297 pages.

par Jean-Guy Deschênes
Université Laval

Le mode de vie des chasseurs indiens du nord-est de la Colombie-Britannique est-il condamné à mort? Dans son volume *Maps and Dreams*, Hugh Brody démontre que l'économie de chasse, trappage, pêche et cueillette des Indiens de cette région a non seulement résisté jusqu'à présent aux pressions et aux intrusions des Blancs, mais qu'elle assure toujours une part substantielle de leur bien-être. La construction d'un pipeline le long de la route de l'Alaska pourrait cependant pousser l'éco-

nomie des autochtones au-delà de ses capacités d'adaptation. En réaction à ce projet, l'Union des Chefs indiens de la Colombie-Britannique a chargé H. Brody de mener une étude sur l'occupation et l'utilisation du territoire par les Indiens athapascans et cris des sept communautés de la région, soit Halfway, Doig, Blueberry, West Moberly Lake, East Moberly Lake, Prophet River et Fort Nelson. Les chapitres pairs du volume présentent les résultats de cette recherche. Dans les chapitres impairs, l'auteur exprime l'ordre des valeurs indiennes que dix-huit mois passés dans les communautés lui ont permis de comprendre.

L'histoire du nord-est de la Colombie-Britannique est marquée par les rêves et la convoitise des Blancs. Les premiers explorateurs à pénétrer dans la région furent saisis par l'abondance inattendue du gibier. Dès 1805, la Compagnie du Nord-Ouest exploite des postes de traite sur les rivières Peace et Liard. La participation des Indiens à la traite des fourrures provoque certaines migrations, ainsi que l'adoption des armes à feu et des pièges de métal. Mais de façon générale, les Indiens gardent le contrôle de leurs territoires.

En 1871, la région glisse sous la juridiction du gouvernement de la Colombie-Britannique qui rêve d'en exploiter les richesses naturelles et ainsi d'en retirer des revenus considérables. Par la signature en 1899 du traité no 8, le territoire se trouve libéré des droits que les autochtones pouvaient y détenir. Bien que ce traité implique une réduction inouïe du territoire des Indiens, il comporte aussi l'engagement solennel de l'État que les Indiens pourront poursuivre leurs activités de chasse, trappage, pêche et cueillette sur les Terres de la Couronne aussi longtemps qu'il leur plaira. Mais la pratique de ces activités nécessite une base foncière considérable que le traité voulait justement libérer. L'histoire du XX^e siècle montre une succession d'intrusions et de projets de développement regroupés par l'auteur sous la notion de «frontière». Dans sa progression, la frontière ignore totalement la présence, les besoins et les droits des Indiens. Déjà en 1911, environ deux mille colons possèdent des ranches et accaparent de grandes superficies de terre jusque là exploitées par les Indiens. En 1931, la population blanche dans la région de la rivière Peace atteint 6 300 personnes. Après la première guerre mondiale, plusieurs colons s'adonnent au trappage des animaux à fourrure. Les Indiens ressentent très fortement cette intrusion au cœur de leurs territoires. H. Brody considère l'implantation par le gouvernement provincial du régime de lignes de trappe