

L'impact et l'éthique du savoir musical

The Impact and Ethics of Musical Scholarship

Kay Kaufman Shelemay

Volume 11, Number 1-2, March 2010

Éthique, droit et musique
Ethics, Law and Music

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1054028ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1054028ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société québécoise de recherche en musique

ISSN

1480-1132 (print)

1929-7394 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Kaufman Shelemay, K. (2010). L'impact et l'éthique du savoir musical. *Les Cahiers de la Société québécoise de recherche en musique*, 11(1-2), 99–108.
<https://doi.org/10.7202/1054028ar>

Article abstract

This article discusses the potential impact of music scholarship in the broader world outside of academia. Through tracing the on-going impact of a single ethnomusicological case study, the essay highlights political and ethical issues that may otherwise remain amorphous if approached on a theoretical level alone. The article challenges music scholars to consider the ways in which their work has the potential to transcend the world of the researcher and to give rise to dilemmas that occur at the boundaries between scholarly values and local standards. The discussion suggests that vexing questions of access, disposition and interpretation will continue to arise and that solutions to these ethical dilemmas need to be local and contingent while remaining congruent with scholarly standards.

Notes de la traductrice, Jessica Roda
(Université Paris-Sorbonne)

« Le commencement de toutes les sciences, c'est l'étonnement de ce que les choses sont ce qu'elles sont. » Aristote, *Métaphysique*, I, 2

En 1986, avec l'ouvrage *Writing Culture*, James Clifford et George E. Marcus ouvrent la voie à un nouveau domaine d'étude consacré à l'ethnographie du discours et des actions du chercheur sur son terrain. Problématique guère abordée dans le champ de la connaissance musicale, Kay Kaufman Shelemay devient alors précurseur de cet intérêt scientifique avec son article de 1999. En effet, elle a su porter un regard novateur sur son terrain d'étude éthiopien en analysant son rôle de chercheur et l'impact de ses propres recherches sur ce dernier. Rappelons que Shelemay a travaillé durant des années sur les Beta Israël d'Éthiopie (contexte de recherche qu'elle relate dans le texte traduit ici) et que ce travail a culminé dans la publication d'un livre fort important paru en 1986, *Music, Ritual and Falasha History* (réédité en 1909). Considérant ce parcours et la réception de ses travaux menés sur plus de deux décennies (au moment où ce texte fut écrit), l'essai de Shelemay peut être appréhendé comme un boomerang pour notre discipline, à la croisée de l'éthique et de la musicologie. Ainsi, nous ne pouvions imaginer la publication d'un numéro sur l'éthique en musique sans la traduction de cet article que nous devons considérer comme capital pour l'avancée des recherches sur la musique. Dans la mesure où le partage interculturel des savoirs musicaux est encore trop rare, nous espérons ainsi contribuer à atténuer cette distance entre nos univers scientifiques.

Si le débat sur la musique dans son contexte a pris une place considérable dans les échanges musicologiques depuis la fin du xx^e siècle, en revanche les discours sur les implications générales de la recherche n'ont à ce jour fait l'objet d'aucun intérêt scientifique majeur². Cet essai traitera de l'impact potentiel du savoir musical en dehors du milieu académique et, plus particulièrement, sur ses sujets observables. Quand bien même les instances d'un tel impact s'avèrent être peu fréquentes, je vais proposer qu'elles posent une multitude d'enjeux éthiques et pratiques importants, à

L'impact et l'éthique du savoir musical¹

Kay Kaufman Shelemay
(Harvard University)

la fois durant le processus de recherche et au-delà.

Cette préoccupation qui concerne les implications du savoir musical présuppose un engagement de manière à appréhender la musique à partir d'un contexte culturel plus vaste. D'ailleurs, pendant la majeure partie du xx^e siècle, la conviction que la musique a une longue et profonde relation avec d'autres domaines culturels a animé les recherches ethnomusicologiques³. Comme les musicologues⁴ ont commencé à s'inscrire dans des considérations plus nuancées sur la relation entre musique et société (voir Leppert et McClary 1987), ils se sont ainsi retrouvés sur les mêmes terrains glissants que les ethnomusicologues ont longtemps foulés, soulevant, il faut bien l'admettre, des questions importantes pour lesquelles certaines réponses sont davantage convaincantes que d'autres. Pourtant, si pour la recherche établir la relation entre la musique et son contexte reste un objectif stimulant mais pas toujours pleinement réalisable, les cadres théoriques ainsi que les méthodes de travail mis en place pour mieux comprendre cette relation ont au moins été largement débattus (voir Solie 1993). Quoi qu'il en soit, l'implication générale du savoir musical n'a communément pas été un sujet de discussion, peut-être parce que la discipline en général s'est construite en travaillant à strictement parler que dans la poursuite des connaissances, ou simplement parce que les espérances quant à l'impact des découvertes musicologiques sont trop faibles.

Il existe en fait un secteur vif d'intérêt en ethnomusicologie dans lequel l'application de la connaissance académique est une préoccu-

1 L'auteure Kay Kaufman Shelemay a donné son aval aux *Cahiers de la Société québécoise de recherche en musique* pour réaliser cette traduction. Il est à noter que cette publication a fait l'objet d'une entente avec Oxford University Press. Voici la référence complète de l'article : Kay Kaufman Shelemay, "The Impact and Ethics of Musical Scholarship", Nicholas Cook et Mark Everist (éd.), *Rethinking Music*, Oxford University Press, 1999, p. 531-544.

2 J'utilise le terme « musicologie » au sens le plus général afin d'incorporer les aspects historiques, systématiques et ethnomusicologiques de la discipline.

3 Tandis que la recherche des homologues entre le domaine musical et extramusical a été un objectif de plus en plus prééminent pour les récentes enquêtes ethnomusicologiques, le résultat positif de telles recherches n'est aucunement assuré. Dans certains cas, les homologues apparaissent comme étant présentes et assez bien marquées : à Java la saisissante corrélation entre les cycles musicaux et

les cycles du calendrier en est un exemple notable (Becker 1979, 197-210). Cependant, tout récemment, la recherche d'homologies s'est tout simplement déplacée entre la surface musicale et l'aspect de la structure sociale. Le *cantometrics* d'Alan Lomax est l'exemple classique d'un tel processus interprétatif. Il s'agit d'analyser le chant en plusieurs cadres sociaux à travers une méthodologie qui interroge la structure sociale de la musique tout en empruntant un itinéraire circulaire afin d'en arriver à l'hypothèse de départ (Lomax 1968). Pour une critique similaire, voir Randel 1991, 319-320.

⁴ NdIT. En parfaite cohésion avec la tradition anglophone, et selon une distinction bien connue, l'auteure parle ici de musicologues dits historiques, favorisant une démarcation avec les *theorists*; dans la suite du texte, « musicologue » désignera les universitaires rattachés à l'étude historique de la musique.

⁵ Tout un numéro du journal *Ethnomusicology* (Titon 1992) a été consacré au sujet de « La musique et l'intérêt du public » (« Music and the Public Interest »).

⁶ Il ne s'agit pas non plus d'insister sur ce qu'un article récent désigne comme étant les « politiques » du discours musicologique, c'est-à-dire une vaste critique de la praxis de la musicologie et des politiques liées à une discussion sur des exemples musicaux incarnés au sein des événements politiques actuels (Bohlman 1993, 411-436).

⁷ Consulter plus particulièrement mon article « Historical Ethnomusicology: Reconstructing Falasha Liturgical History » (Shelemay 1980, 233-258) et *Music, Ritual and Falasha History* (Shelemay 1986).

⁸ NdIT. Les *outsiders* sont les individus externes à la communauté en question, ici les *Falasha*.

pation première: ce domaine est diversement désigné sous le nom de secteur public de l'ethnomusicologie appliquée, active ou pratique (Titon 1992, 315). Les ethnomusicologues du secteur public travaillent ouvertement pour l'intérêt public dans les musées, les associations musicales communautaires, ainsi que dans les agences artistiques locales, étatiques et fédérales. Alors que l'ethnomusicologie de ce secteur (et des initiatives semblables au sein du folklore) a parfois été la cible de critiques en étant accusée de manquer d'objectifs de recherche de première importance, et d'avoir des tendances « coloniales » apparentes, leur prééminence aux États-Unis a servi à promouvoir le pluralisme musical et à favoriser un discours sur la pratique et l'activité dirigées vers des intérêts particuliers⁵. La présence majeure de l'ethnomusicologie appliquée et les questions qu'elle a soulevées pour la discipline au sens large ont au moins commencé à déstabiliser les « dichotomies erronées » (Kirshenblatt-Gimblett 1998, 142-155), habituellement envisagées à exister entre l'action sociale et ce qui est souvent perçu comme des sphères distinctes de la recherche universitaire.

Toutefois, mon sujet ici n'est pas celui de l'impact (pour poursuivre dans le même sens) de l'activité musicologique tel que le secteur public le conçoit, ce dernier étant désigné dans ses fonctions pour obtenir des résultats pratiques⁶. Au contraire, je veux me concentrer sur l'éventualité que le travail musicologique, qui voit le jour dans un dessein strictement académique, puisse au fil du temps avoir un impact à l'extérieur de l'université. De telles attentes pour la recherche sont la norme au sein de la plupart des autres disciplines: quel biologiste, économiste ou politologue qui se respecte, n'espère pas que ses découvertes puissent d'une certaine façon changer les rouages du monde ou, à tout le moins, le cours d'une ou de plusieurs disciplines? Par exemple, un récent volume (Bates, Mudimbe et O'Barr 1993) affirme que les études savantes au sujet de et sur l'Afrique ont modelé de manière influente l'histoire et les méthodes d'une pluralité de disciplines, allant de l'histoire à l'économie. Au-delà de leurs conséquences académiques, comme ce sera proposé plus loin, les découvertes des chercheurs, en particulier en sciences humaines, ont transformé la compréhension d'un public élargi, allant de l'éclaircissement de l'importance des littératures sans écriture (Miller 1991, 213-231), jusqu'à ouvrir les yeux sur la nature diverse de l'art (Preston Blier 1991, 139-166).

Il existe certainement des domaines de recherche musicologique déjà reconnus pour avoir aidé à façonner le monde en dehors de la musicologie. En particulier, le discours savant sur la pratique de la performance et la production souvent dépréciée d'éditions critiques (Kerman 1985, 44), qui ont, pour citer Charles Seeger, « préparé et entretenu les rails sur lesquels les trains de la musique roulent » (1977, 212). Les débats récents gravitant autour des genres [*genders*], l'orientation sexuelle, le style musical et la production d'une gamme différente de compositeurs se sont déplacés de la documentation musicologique vers les médias (Rothstein 1994), et ont commencé à transformer la manière dont le public élargi perçoit la musique de Schubert, de Tchaïkovski, d'Ives et d'autres (Ross 1994, 53-60).

Mais la dispersion des découvertes académiques porte aussi des risques substantiels. Le musicologue travaille au sein des paradigmes qui reflètent l'évolution rapide des valeurs savantes du monde, ce qui n'est pas nécessairement congruent avec les valeurs des sujets à la base de l'étude, et cela dépendamment qu'il s'agisse des fabricants de musique des temps anciens ou « d'informateurs » vivants. Les enjeux relatifs à la convenance de discuter de la plupart des détails intimes de la dernière partie de la vie d'un compositeur (Solomon 1987, 443-470) sont davantage intensifiés quand le sujet peut parler [*talk back*], comme des chercheurs de la musique des Aborigènes d'Australie le découvrent présentement (Gummow 1994, 42-50). La division nette toujours maintenue dans le savoir musical entre les études synchroniques et les études diachroniques, comme la discussion à venir la rendra claire, constitue une division très fautive, qui masque des enjeux d'un intérêt académique partagé, et qui empêche des mouvements méthodologiques créatifs pouvant être véritablement éclairants. En fait, c'est la dialectique entre le passé et le présent qui contient les possibilités les plus solides pour des aperçus importants. Une approbation du 'fonctionnement de cette relation passé/présent' est un moyen de reconnaître que notre compréhension du présent peut guider nos réinterprétations du passé, tout comme nos découvertes sur le passé peuvent avoir des conséquences bouleversantes sur le présent (Treitler 1990, 307).

Si nous voulons examiner l'impact général de nos découvertes, nous devons également soulever la question étroitement liée de la façon dont nous les conceptualisons et les présentons. Cet enjeu, récemment englobé sous la rubrique « représentation », est aujourd'hui lar-

gement discuté en anthropologie alors que les chercheurs sont devenus sensibles à la manière par laquelle leur présentation de données peut être interprétée en relation avec les perspectives et positions de leurs sujets observables (voir Clifford et Marcus 1986; Clifford 1988; Limon 1991, 115-135). La préoccupation pour la représentation a eu tendance à supposer une binarité, à savoir la relation directe entre le chercheur et le sujet étudié d'un côté, et de l'autre la façon dont l'un s'exprime à la place d'un autre. Des considérations de moindre importance ont été données au très complexe défi des représentations qui franchissent les audiences et croisent différents cadres de références.

Plutôt que de débattre de ces questions de façon générale, si souvent traitées en des termes théoriques, je souhaiterais exposer une pluralité d'enjeux tels qu'ils sont apparus, et en fait continuent à émerger, au sein d'un seul projet de recherche (ethno)musicologique. L'anthropologue Leila Abu-Lughod, qui a défendu un regard sur les « ethnographies du particulier », affirme que grâce aux discussions approfondies sur le particulier et l'idiosyncrasique, nous pourrions être plus en mesure d'identifier les enjeux qui sont amorphes sur le plan de la « culture » dans son sens général (Abu-Lughod 1991, 158). En exposant une étude de cas détaillée, selon elle, il est possible de questionner les enjeux d'éthique et d'impact, permettant ainsi de dévoiler les aspects humanistes de notre travail.

A l'automne 1973, j'ai débuté un projet de recherche ethnomusicologique en Éthiopie, soit la première étude sur la musique liturgique des *Beta Israël* (*Falasha*), un peuple connu pour avoir perpétué une lourde tradition religieuse judaïsée pendant des siècles, dans les montagnes du nord-ouest éthiopien. Les données pertinentes de cette première étude ont été exposées en détail dans des publications précédentes⁷, et je vais ici fournir seulement le strict minimum d'informations nécessaire à la compréhension des conclusions générales de l'étude et sa réception subséquente. Je discute le processus de recherche en tant que tel dans un livre séparé (Shelemay 1991). J'observerai simplement qu'il y a peu de doute que mon aptitude à porter ce projet et de subséquents travaux ethnomusicologiques dans l'Éthiopie révolutionnaire du milieu des années 1970 est largement attribuable à l'hypothèse que je transforme ici en question: la musique (et la recherche musicale) est retirée de toute réalité pratique, ne contient aucun potentiel et ne

représente aucun défi pour notre compréhension des autres domaines de la vie quotidienne.

Les discussions sur le contexte de la recherche musicale ont tendance à supposer qu'un intérêt pour le contexte est directement lié à la performance et à la transmission de la musique elle-même. Il existe pourtant des forces plus globales qui peuvent façonner l'impact d'une recherche académique – dans ce cas, les nombreux contextes politiques agissant les uns sur les autres, que je résumerai plus bas. Ces derniers précisent l'atmosphère sensible qui règne autour des *Beta Israël*, devenus au cours du xx^e siècle, une cause humaniste, religieuse et politique d'un intérêt commun pour les étrangers [*outsiders*⁸], en Europe, aux États-Unis et en Israël. Mon intention ici n'est pas de discuter des hypothèses qui émergent du savoir musical, mais plutôt des contextes multiples dans lesquels les hypothèses ont été reçues et ont eu un impact continu pendant plus de 16 années. Pour se faire, il est nécessaire de fournir l'historique des questions et des événements, bien au-delà du monde de la musique et de la recherche musicale.

Les contextes de la recherche sur les *Beta Israël*: une vue d'ensemble

LES CHANGEMENTS POLITIQUES DE L'IDENTITÉ DES *BETA ISRAËL*

Alors que leur histoire et leur ethnogenèse sont sommairement documentées dans les sources éthiopiennes autochtones, pendant des siècles, les *Beta Israël*⁹ ont vu leur passé être considérablement mythifié par les étrangers, qui ont spéculé sur leur origine, les caractérisant généralement de Juifs « perdus » transmettant une tradition biblique. Ces mythologies ont en grande partie été consolidées au début du xx^e siècle¹⁰, représentant ainsi les *Beta Israël* comme les porteurs d'une pratique juive aux origines mal définies qui s'est, d'une certaine manière, établie en Éthiopie avant que le pays n'adopte le Christianisme au iv^e siècle¹¹.

L'image que les *Beta Israël* ont d'eux-mêmes et de leur passé dérive de la large mythohistoire (McNeill 1986, 8-22) éthiopienne chrétienne qui les décrit comme descendants du roi Salomon et de la reine de Shaba; et leur propre perception changeante au xx^e siècle a été déterminée à la fois par les événements à l'intérieur de l'Éthiopie ainsi que par l'influence grandissante des nombreux étrangers avec qui ils sont entrés en contact¹². Ceci est

⁹ Le nom tribal traditionnel de cette population dont il est question, *Beta Israël*, traduit littéralement « la maison d'Israël », [NdIT au sens de la « famille d'Israël »]. En Éthiopie ainsi que dans la littérature scientifique, les *Beta Israël* ont longtemps été connus sous le nom de « Falasha », un terme possiblement dérivé d'un décret impérial du xix^e siècle interdisant la possession de terres aux non Chrétiens, ou du mot « falasyan », qui signifie « moine ». Depuis la fin des années 1970, le terme « Falasha » a été de plus en plus considéré comme péjoratif par les *Beta Israël* et leurs sympathisants de l'étranger; depuis la majorité de la communauté a adopté la désignation « Juif éthiopien ». Dans la mesure où ma recherche a débuté à une époque où en Éthiopie les *Beta Israël* s'appelaient eux-mêmes « Falasha » et qui anticipe la construction du terme « Juif éthiopien » au sens linguistique ou ethnique, je me suis toujours appliquée à définir les différents noms en circulation. En règle générale, j'utilise « Beta Israël » en me référant aux aspects de l'identité éthiopienne traditionnelle et de l'expression culturelle, « Falasha » en discutant les sources historiques éthiopiennes qui utilisent elles-mêmes ce nom, et « Juif éthiopien » en abordant, particulièrement en Israël, des aspects identitaires de la fin du xx^e siècle.

¹⁰ Alors qu'il existe une vaste littérature sur les *Falasha*, leur « invention » [NdIT en tant que mythe] au xx^e siècle est largement attribuable aux activités et aux écrits de Jacques Faitlovitch, qui a visité l'Éthiopie dans la première décennie du siècle et a popularisé les *Falasha* durant sa vie comme chercheur. Pour plus de détails, voir Kaplan (1993a, 645-658) ainsi que Faitlovitch (1905), Grinfeld (1986, 30-35) et Trevisan Semi (1994, 86-94) (en hébreu).

¹¹ Cette tradition historique puise à une légende éthiopienne l'idée selon laquelle toute l'Éthiopie a adopté le judaïsme avant la conversion au christianisme de la cour éthiopienne au IV^e siècle. Les étrangers du siècle dernier [NdIT ici le XIX^e siècle], eux-mêmes principalement d'origine juive, ont étendu la tradition éthiopienne en spéculant sur des sources possibles d'influence juive, conduisant ainsi à des théories multiples d'influence juive externe basées en grande partie sur la proximité géographique. Pour une vue d'ensemble critique de ces théories, voir Kaplan 1992. Le sujet général de l'« unique symbiose » du judaïsme et du christianisme en Éthiopie (Kaplan 1992, 156) a intéressé de nombreux écrivains mais il serait beaucoup trop complexe d'en apporter les détails ici. Il est pertinent de noter que l'église chrétienne éthiopienne elle-même a maintenu de multiples traditions juives à travers son histoire, incluant l'observation du *shabbat* le samedi, la circoncision des petits garçons, ainsi que les lois alimentaires.

¹² Dans la dernière décennie, les Juifs éthiopiens d'Israël ont manifestement rejeté la tradition de Salomon et Shaba, se dissociant ainsi des origines partagées avec les autres Éthiopiens. Voir Kaplan 1993a, 652-653.

¹³ La source principale était celle du sémitiste et premier visiteur juif à s'être rendu dans les villages *Falasha* en 1868, Joseph Halévy; pour lire les entretiens de ses conversations avec les membres de la communauté *Beta Israël*, voir la publication de la société de littérature hébraïque (Halévy 1877). Des missionnaires chrétiens de cette même période ont également souligné leur propre réciprocité avec les pratiques religieuses des *Falasha*, dont un ayant prétendu qu'il était « Falasha blanc » (Hess dans Stern 1968, xxii-

ironique, car les *Beta Israël* eux-mêmes n'ont pas de connaissance ou de tradition sur les coreligionnaires en dehors de l'Éthiopie avant que des visiteurs de la fin du XIX^e siècle ne les informent de l'existence de cette relation¹³. Pendant la première moitié du XX^e siècle, les activités des Juifs occidentaux cherchant à mettre au goût du jour les *Falasha* ont eu un impact transformateur sur leurs pratiques religieuses et identitaires. Les associations pro-*Falasha* ont financé les jeunes *Beta Israël* pour des études juives en Europe et en Palestine: beaucoup d'entre eux sont alors retournés en Éthiopie dans le but de remodeler les coutumes et les pratiques religieuses des *Beta Israël* afin qu'elles puissent plus étroitement correspondre aux modèles juifs modernes.

Alors que l'identité des *Beta Israël* s'est déplacée d'une position plus clairement alignée avec celle des Juifs du monde extérieur, les autres Éthiopiens ont continué à les percevoir comme l'une des nombreuses minorités religieuses distinctes dans un empire multiethnique, les *Beta Israël* étant connus pour leur habileté (de statut inférieur) à exercer des métiers tels que la ferronnerie et la fabrication de poteries. Ainsi, lorsqu'en 1973 j'ai commencé mon terrain, les *Beta Israël* ont été pendant un certain temps confrontés à des courants fermes, voire souvent contraires: leur propre perception interne d'eux-mêmes, leur relation à leurs compatriotes éthiopiens, ainsi que le contact et l'influence croissants avec les individus d'origine juive et les groupes de l'étranger. Pourtant, alors que je commençais mon travail ethnomusicologique, la situation politique concernant les *Beta Israël* est devenue encore plus complexe.

LES POLITIQUES D'ASSIMILATION DES BETA ISRAËL EN ISRAËL

Le mouvement pour l'insertion des *Beta Israël* au sein du monde large des pratiques juives a éventuellement résulté en une mobilisation active pour assurer leur reconnaissance en tant que Juifs, et par conséquent de permettre leur réimplantation en Israël. Ce mouvement a débuté dans les années 1950 lorsqu'un petit groupe de jeunes *Falasha* a été emmené en Israël pour des études. Certains sont retournés en Éthiopie pour enseigner l'hébreu et la liturgie juive, alors que d'autres sont restés en Israël, fournissant ainsi le noyau d'une petite communauté *Falasha*. Au cours des années 1960 et le début des années 1970, un nombre restreint d'individus et de familles *Beta Israël* ont immigré en Israël. Au même moment, le débat brouillon et long sur le statut

des *Beta Israël* en tant que Juifs a éclaté dans les cercles religieux israéliens, où plusieurs ont exprimé des doutes substantiels sur les origines juives de la communauté. La controverse a culminé en 1973, quand le grand rabbin séfaraite d'Israël a reconnu les *Falasha* comme descendants de la tribu de Dan, fournissant ainsi une base légale pour leur immigration. Pratiquement au même moment, les sympathisants Occidentaux se sont mobilisés, et une campagne active fut créée pour les aider à émigrer¹⁴.

À l'automne 1973, une autre variable est pourtant entrée en ligne de compte, la situation politique changeante de l'Éthiopie elle-même. Alors que l'ancien empereur Haile Selassie I avait rejeté plus tôt des demandes d'émigration des *Falasha*, la révolution éthiopienne, qui a débuté en 1974, a empêché toute possibilité de négociation sur le sujet. Incapable d'émigrer par des moyens légaux, de petits groupes de Juifs éthiopiens ont quitté le pays clandestinement, aidés par des individus et des associations provenant principalement des États-Unis¹⁵. Alors que la situation politique éthiopienne s'est aggravée à la fin des années 1970, exacerbée par la sécheresse et la famine, l'aide étrangère pour l'émigration des *Falasha* a gagné en popularité. Au milieu des années 1980, des milliers de *Beta Israël*, accompagnés d'autres Éthiopiens, ont fui vers des camps de réfugiés soudanais, lieu à partir duquel les *Beta Israël* ont été par la suite conduits par avion vers Israël à travers une opération connue sous le nom d'« Opération Moïse » (Rapoport 1985). La période finale de cette émigration massive a pris place durant les derniers jours du gouvernement éthiopien socialiste en 1991, alors que la majorité de la communauté restante des *Beta Israël* a été conduite par pont aérien en Israël dans le cadre de l'« Opération Salomon » (Westheimer et Kaplan 1992).

Les implications de la recherche

Qu'est-ce que ce conte d'un siècle de contacts interculturels, de chambardements politiques et de transformations identitaires a à voir avec la recherche en ethnomusicologie? En bref, il a fourni un environnement chargé pour réaliser des recherches, lesquelles à la fois déterminent et exacerbent après coup ses nombreuses implications politiques et éthiques. Curieusement, tandis qu'à ce moment-là beaucoup de choses étaient connues à propos de la littérature et des coutumes des *Beta Israël*, la liturgie, transmise en tant que tradition orale et entièrement consacrée au chant, n'avait jamais

été investiguée¹⁶. Avant d'entamer ce terrain, j'ai pris connaissance de la vaste littérature sur les *Beta Israël* et, acceptant implicitement ses prémisses, j'ai supposé que j'étudierais une ancienne tradition juive qui était, à quelque part, isolée au sein de l'Éthiopie. Pendant les premiers mois de mes travaux de terrain dans le nord et des séjours subséquents dans la capitale éthiopienne durant l'année 1975, j'ai continué sur cette piste interprétative, bien que j'étais parfois consciente d'un manque d'adéquation entre les données que j'avais rassemblées et les paradigmes savants existants.

Seulement après cinq ans d'intensive analyse des données musicales et liturgiques¹⁷ récemment collectées ai-je été capable de proposer une nouvelle interprétation de la liturgie des *Beta Israël* et de son contenu musical. Ces découvertes ont eu des implications majeures pour comprendre l'évolution générale de l'histoire religieuse éthiopienne et de l'interaction inhabituelle dans le temps entre les formes de christianisme et de judaïsme dans le pays. Cependant, ce qui était d'un intérêt plus immédiat pour la plupart des lecteurs était la nouvelle perspective dramatique posée par les *Beta Israël* eux-mêmes sur leur histoire.

Afin d'exposer brièvement mes découvertes, j'ai pu démontrer que les *Beta Israël* n'ont pas transmis une ancienne liturgie juive apprise probablement d'une source juive externe, mais qu'ils ont plutôt perpétué un office monastique – ce dernier ayant une ressemblance remarquable avec le culte éthiopien chrétien qui est resté vivant, ce qui inclut le même système musical, le partage des ordres liturgiques et des textes de prières couramment utilisés. Au-delà de la preuve musicale/liturgique, parmi les survivants *Beta Israël* du clergé et des aînés, j'ai collecté des traditions orales à travers lesquelles la liturgie et son contenu musical ont été reçus par des moines éthiopiens chrétiens, et cela au ^{xv}e siècle durant un schisme au sein de l'Église quand les ordres monastiques se sont exilés dans des secteurs périphériques de l'Empire et ont fondé de nouveaux monastères. Les traditions orales des *Beta Israël* remémorent des noms de moines influents, des empereurs éthiopiens dont ils ont traversé le règne, et leurs contributions particulières à la pratique religieuse et à la liturgie des *Beta Israël*¹⁸. Ces nouvelles données provenant de la musique, du rituel et de l'histoire orale ont été éclairées plus tard par des découvertes du début des années 1970 menées en études historiques éthiopiennes (notamment Selassie et Tamrat 1972). Ainsi, la musique est au centre d'une étude lourdement

contextualisée qui se déplace d'une tradition orale moderne dans tous ses aspects pour revenir à des sources historiques et des questions de plus grande profondeur temporelle.

Réception de l'étude

L'étude a eu un impact variable sur des secteurs différents, et a provoqué des réponses étonnamment différentes.

PARMI LES AUTRES CHERCHEURS

Au début des années 1980, la situation entourant les *Beta Israël* était assez volatile, reflétant tous les éléments détaillés ci-dessus. La littérature populaire a littéralement explosé avec des histoires dans les médias écrits et électroniques au sujet de la situation critique [*plight*] des *Beta Israël* en Éthiopie et des discussions sur leurs chances pour l'émigration. À mesure que le nombre de Juifs éthiopiens en Israël a augmenté, un nouveau contingent de chercheurs israéliens s'est mis au travail, effectuant en grande partie des études de nature appliquée conçues pour diagnostiquer les difficultés et aider la communauté dans son adaptation¹⁹. Comme résultat, à l'orée des années 1980 il existait un grand groupe inhabituel de gens, allant des universitaires en études éthiopiennes et africaines à des chercheurs du secteur public en Israël, qui s'estimaient bien informés au sujet des Juifs éthiopiens. C'est pendant cette période que pour la première fois mes nouvelles découvertes historiques ont été diffusées, culminant en une situation décrite par l'historien Steven Kaplan. En concluant sa propre réflexion de la période monastique décisive des ^{xiv}e et ^{xv}e siècles et de son importance dans notre nouvelle compréhension de l'histoire religieuse des *Beta Israël*, Kaplan constate que :

Pour de nombreux lecteurs, la précédente section consacrée à la description des *Beta Israël* a pu être ressentie comme une surprise. À l'extérieur des cercles éthiopianistes, de telles réflexions ont eu étonnamment peu d'impact. Cependant, au sein des cercles universitaires, ce regard porté sur les *Beta Israël* a progressivement occupé une position dominante. En effet, il est difficile de penser à n'importe quel domaine dans lequel l'écart séparant les points de vue universitaire et populaire est plus grand ou s'est autant creusé durant les deux dernières décennies. (Kaplan 1993, 648)

xxiii). Au moment où j'ai effectué mon terrain, des missions protestantes s'étaient installées en territoire *Falasha*, mais celles-ci étaient éloignées des groupes juifs intéressés par le bien-être des *Falasha*. Pour plus d'informations, voir Crumme (1972).

¹⁴ Il est à noter que la pression occidentale a été exercée dans deux directions : sur le gouvernement israélien afin d'autoriser et d'encourager l'émigration des *Beta Israël*, et sur le gouvernement éthiopien pour permettre aux membres de cette communauté de quitter le pays. Le soutien d'une importante partie de la communauté juive américaine pour la cause des *Beta Israël* semble provenir de deux aspects notables de leur propre histoire contemporaine : une culpabilité collective selon laquelle davantage n'a pas été fait pour sauver les Juifs européens pendant l'Holocauste, ainsi qu'un engagement profond dans les années 1950 et 1960 pour le mouvement des droits civils – cette situation est devenue un lieu d'une certaine tension entre Juifs et Noirs qui ont été des alliés de la première heure dans cette cause. Bien que l'on négocie ici avec des questions profondes de motivation qui ne peuvent être totalement documentées et qui n'ont pas de place réelle dans la discussion, il semble probable que l'engagement passionné et profond de plusieurs à la cause juive éthiopienne survienne du moins en partie d'une préoccupation spécifiquement américaine à la fois pour la survie juive et l'égalité raciale.

¹⁵ Certains activistes américains sont venus en Éthiopie en se présentant comme touristes, alors qu'ils œuvraient en réalité pour faciliter l'émigration des *Falasha*. À plusieurs occasions ils ont franchi les limites de la légalité et sont entrés en confrontation directe avec les autorités éthiopiennes.

¹⁶ Olf Leslau, un linguiste qui a rencontré les *Falasha* à la fin des années 1940, a publié un enregistrement avec sept extraits de prières liturgiques *falasha* (Leslau 1950).

¹⁷ En fait, j'en suis venue aux conclusions détaillées ici seulement après l'achèvement de ma thèse de doctorat, "The Liturgical Musical of the Falasha of Ethiopia", University of Michigan, 1977.

¹⁸ Bien que mon étude ait été la première à documenter toutes les dimensions de l'impact des moines *Beta Israël* sur la liturgie et la musique modernes des *Falasha*, tout autant que leur rôle séminal dans la formulation des traditions religieuses des *Beta Israël* en général, la présence d'un ordre monastique chez les *Beta Israël* depuis le xv^e siècle était bien connue des recherches préalables.

¹⁹ Voir Ashkenazi et Weingrod (1985). La recherche ethnographique sur les *Beta Israël* en Éthiopie et la grande littérature éthiopienne sur le sujet ont pris fin au cours des premières années de la révolution éthiopienne. Mentionnons une publication tardive fondée sur une recherche historique orale et réalisée simultanément à la mienne au cours du milieu des années 1970: James Quirin, *The Evolution of the Ebiopian Jews. A History of the Beta Israel (Falasha) to 1920* (1992).

²⁰ Mes invitations pour parler au sein des événements juifs communautaires ont considérablement décliné au milieu des années 1980. Tout cela a été le résultat d'une liste noire informelle qui a été confidentiellement corroborée par plusieurs individus, lesquels m'ont conviée à parler à titre professionnel *malgré* de fortes pressions exercées par les activistes dans le but de s'opposer à ces invitations.

²¹ Ceci est contraire à d'autres domaines en études éthiopiennes, où les chercheurs éthiopiens ont

PARMI LES ACTIVISTES POLITIQUES

Bien que mon travail ait été reçu avec enthousiasme par un grand nombre de personnes dans le champ des études éthiopiennes et du savoir musical, les activistes qui ont travaillé pendant des années pour garantir la reconnaissance des *Beta Israël* en tant que Juifs et aider leur éventuelle émigration en Israël n'ont pas bien accueilli mes découvertes. Leur réponse est détaillée ailleurs (Shelemay 1991), et ne nécessite guère d'être revisitée ici en longueur; mais ladite réponse comprenait une campagne informelle afin de décourager les associations et les institutions juives à me lancer une invitation pour parler dans les événements communautaires et éducatifs²⁰. L'unique attaque publique contre mon travail a été une protestation lourdement orchestrée sur mon rôle de conservatrice [*curator*] invitée lors d'un événement tenu dans le cadre de l'exposition 1986 au Musée juif de New York sur les Juifs éthiopiens. Cela incluait une demande à l'endroit du musée de retirer *Music, Ritual, and Falasha History* parmi les livres en vente sur les *Beta Israël* dans la boutique de cadeaux du musée. Pourtant, tout au long de cette période, il n'y avait aucune réponse écrite d'importance à mes recherches dans les nombreuses publications des associations impliquées. Au contraire, elles ont simplement refusé de mentionner les nouvelles orientations dans la recherche, publiant ainsi dans les communications à leurs membres uniquement des écrits approuvés.

PARMI LES BETA ISRAËL

Jusqu'ici, ma discussion s'est exclusivement concentrée sur la transformation d'un peuple et de son monde par des étrangers, ainsi que sur les autres réactions d'étrangers face aux nouvelles découvertes académiques. Que les réactions soient principalement venues d'étrangers était peut-être prévisible, puisque jusqu'à présent ces derniers ont pratiquement effectué toutes les recherches sur les *Beta Israël*²¹.

La raison pour laquelle les *Beta Israël* ont été silencieux est sans doute la distance qui sépare leur vie des expériences appartenant au monde du discours universitaire, ainsi que leur engagement aux enjeux bien plus urgents de survie et de relocalisation. Outre les conversations que j'ai amorcées avec quelques membres de la communauté et que je relate plus bas, je n'ai reçu qu'une réponse détaillée des *Beta Israël* sur mon travail. Étrangement, elle m'est parvenue pendant que j'étais versée

dans le processus d'esquisser ce texte. Suite à une conférence publique que j'ai présentée sur les aspects historiques et culturels des *Beta Israël* le 26 juillet 1994 à Washington D.C., un homme s'est approché de moi en se présentant comme membre de la communauté *Beta Israël*, et il m'a dit qu'il avait lu *Music, Ritual and Falasha History*. Par la suite, il m'a expédié ses commentaires écrits au sujet des mes découvertes, généralement en accord avec mon portrait de la nature interactive du judaïsme et du christianisme en Éthiopie, argumentant toutefois que je n'avais pas assez prêté attention aux preuves de la présence préchrétienne des traditions juives, ou à l'hégémonie ultérieure du christianisme dans le pays, ce qui masque « l'identité de la graine originale » [*identity of the original seed*]. À la fin, il suggère « que la permutation et la combinaison de n'importe quelle équation de probabilité devraient essentiellement inclure autant de variables pertinentes que possible au-delà de la liturgie musicale qui est christianisée et amharisée, et au-delà des opinions de certains *Falasha* qui n'ont pas eu le luxe d'avoir accès au « pouvoir académique et/ou politique »²². Bien que je ne puisse pas fournir ici un exposé détaillé de ces points spécifiques et d'autres qui sont inclus dans ses commentaires écrits, j'ai été à la fois satisfaite et stimulée par ses réactions prévenantes [*thoughtful feedback*]²³.

Éthiques, politiques et représentation

Lorsqu'en 1978 je suis finalement parvenue à une compréhension de l'importation de la composante monastique dans la tradition *Falasha*, je savais que mes découvertes posaient un dilemme éthique. D'un côté, j'avais effectué une étude classique de type « émique »²⁴, fondant mes interprétations sur les données générées de l'intérieur de la société des *Beta Israël* et de la société éthiopienne élargie, ce qui inclut la pratique musicale, le témoignage oral et les chroniques historiques indigènes. De l'autre côté, mes conclusions, pourtant bien soutenues par les données, avaient le potentiel d'être utilisées contre les gens mêmes qui avaient placé leur confiance en moi avec leurs traditions.

Bien que la transformation de l'identité des *Beta Israël* et le désir du peuple à émigrer soient apparus comme un résultat direct des interventions et des influences extérieures, à l'époque de mes recherches dans les années 1970, les *Beta Israël* avaient un engagement

ferme et clair pour une vision mondiale en tant que Juifs éthiopiens. Par conséquent, l'éthique se divise en deux voies. D'un côté, j'avais en fait transmis la perspective des prêtres *Beta Israël* sur leur propre histoire religieuse, telle qu'exprimée à travers leurs mémoires et poursuivie dans la pratique liturgique. De l'autre côté, ces traditions ont été perpétuées dans un contexte social moderne à travers lequel elles ont perdu toute signification, et peuvent, si elles circulent, probablement menacer les gains politiques durement gagnés ainsi que l'identité moderne.

Les collègues avec lesquels j'ai discuté de ce dilemme ont été déconcertés par la manière dont la situation pouvait être manœuvrée²⁵. J'ai tenté de parler de mes découvertes avec quelques membres de la communauté *Beta Israël* avec lesquels j'étais toujours capable de communiquer à ce moment, considérant la distance et les communications perturbées durant la révolution éthiopienne, espérant ainsi que leurs réponses pourraient fournir une solution. Un tel cas est survenu en 1979 lorsqu'un leader de la communauté *Beta Israël* a visité New York; le second cas, pendant l'été 1980, alors que je réalisais mon terrain avec deux prêtres *Beta Israël* qui vivaient en Israël à ce moment-là. Lors des deux occasions, nous avons longuement discuté des moines, et j'ai été introduite à de nombreuses autres traditions orales au sujet de leur impact sur la communauté et sa pratique religieuse. Sur ces points nous n'avions aucun désaccord. Mais les trois hommes ont réitéré leur conviction que les *Beta Israël* ont converti les moines à une pratique religieuse *Falasha* existante, une perspective qui semblait trop invraisemblable considérant ce que l'on sait aujourd'hui au sujet des ordres monastiques tenaces qui se sont exilés de l'église précisément pour préserver leurs traditions juives et bibliques devenant alors sujet de conflit.

Seulement après une longue période d'introspection ai-je été capable de choisir un plan d'action. Malgré que j'aie conclu que je ne pouvais guère dissimuler ce que j'avais découvert en raison du climat politique actuel, j'avais vraiment la responsabilité de protéger la communauté avec laquelle j'avais travaillé. J'ai alors décidé de publier mes découvertes uniquement dans les cercles universitaires et d'éviter la publicité inutile qui pourrait involontairement éveiller la polémique et peut-être nuire aux *Beta Israël*. À chaque fois que je présentais mes découvertes, j'incorporais à mon interprétation, autant que possible, des discussions sur les réponses des *Beta Israël*, et

articuler les questions éthiques qui sont en jeu. Enfin, dans toutes mes publications j'exposais clairement que les données que j'avais découvertes, ainsi que mes interprétations qui en résultaient, n'étaient reliées qu'au passé, pas aux politiques contemporaines.

Cette stratégie a largement réussi. J'étais en mesure d'explorer les implications de mes découvertes au sein d'un contexte universitaire réceptif, tout en contribuant avec prudence à des discussions publiques occasionnelles ou bénéfiques du côté des *Beta Israël*. Maintenant je suis en mesure d'écrire plus ouvertement sur ces questions et enjeux, en grande partie parce que la communauté *Beta Israël* a depuis un certain temps été solidement établie en Israël²⁶.

Conclusions

Un récent numéro de la revue *The World of Music* (1994) contient de nombreux articles débattant des questions de pouvoir et de politique dans les recherches sur les chants des Aborigènes d'Australie. Ce volume est l'une des premières explorations en profondeur sur les questions d'éthique et sur l'impact de la recherche qui émergent d'un terrain de recherche précis, et se concentre sur deux aspects principaux du processus de recherche: l'accès, ou la permission d'effectuer des recherches; et la disposition et le contrôle du matériel de recherche collecté. Au cours des dernières décennies, dans les études des cas australiens, l'accès et la disposition du matériel sont apparus comme étant les principaux enjeux dans les préoccupations d'ordre éthique et politique au moment même où les Aborigènes ont cherché à exercer leurs propres droits de contrôler les recherches dans lesquelles ils étaient les sujets.

Les questions en jeu dans l'étude de cas éthiopien relaté plus haut diffèrent d'une certaine manière de celles qui ont été soulevées en Australie, et fournissent une illustration utile de la façon dont les considérations éthiques varient selon le sujet de recherche, le terrain et le contexte. Une autorisation d'accès des autorités gouvernementales et locales m'a été volontiers accordée à l'époque de mon travail de terrain en Éthiopie, et encore aujourd'hui les Juifs éthiopiens en Israël continuent d'accueillir des chercheurs parmi eux. De même, la disposition du matériel de recherche n'est pas devenue une source de conflit; mes propres enregistrements ont été déposés dans des archives pour la conservation et l'utilisation future²⁷, et les

réalisé des contributions majeures. En plus des historiens cités plus haut, les contributions principales pour la documentation et l'interprétation de la littérature éthiopienne ont été réalisées par Getatchew Haile dans plusieurs publications (voir Haile 1979; 1981, 102-136). La voix puissante des chercheurs éthiopiens indigènes ne comprend pas beaucoup de *Beta Israël*, la vaste majorité d'entre eux vivant dans des localités rurales et étant analphabètes. À l'exception de quelques douzaines d'hommes *Beta Israël* éduqués à l'étranger au cours de ce siècle [NdIT l'auteure parle du xx^e siècle], ce n'est que la génération atteignant maintenant la majorité en Israël qui a eu les opportunités pour un accès à l'enseignement supérieur. Les individus de descendance *Beta Israël* qui ont contribué à la littérature de leur peuple comprennent Taamrat Emmanuel, un membre de la communauté *Beta Israël* dont les écrits sur les moines Falasha ont été publiés par le linguiste Wolf Leslau (1974, 623-637) et Yona Bogale (1911-1987), qui a été éduqué en Europe et en Palestine grâce au soutien de Faitlovitch. Après le retour de Bogale en Éthiopie, il [Taamrat Emmanuel] est devenu un membre du gouvernement et un représentant des *Beta Israël*. La plupart de ses publications, telles que *Jewish Calendar*, 5734 (Addis Ababa 1973), ont été produites par son engagement dans le but d'initier les autres membres de sa communauté aux pratiques juives occidentales: il a également préparé un manuscrit d'un dictionnaire hébreu-amharique, qu'il percevait comme un pont à travers lequel son peuple pourrait maîtriser la langue hébraïque.

²² Anonyme, communication écrite, 31 juillet 1994.

²³ Pour un cas précédent dans la littérature ethnomusicologique où un universitaire décrit des réactions subjectives, voir Feld 1987, 190-210.

²⁴ Une étude conduite selon le point de vue autochtone renvoie également à une démarche d'« expérience rapprochée » [*experien-ce-near' approach*]. Voir Geerz 1983, 56-58.

²⁵ J'ai provisoirement soulevé ce dilemme éthique lors d'une conférence scientifique, publiée dans "Folk Memory and Jewish Identity: The Falasha Dilemma" (Shelemay 1985, 43-53).

²⁶ *Song of Longing* (Shelemay 1991) est ma première discussion en profondeur. Le lecteur devrait aussi être conscient que de nouvelles questions jaillissent constamment, par exemple plus récemment, un débat public au sujet du statut des *Faras Mura*, les descendants des *Falasha* qui se sont convertis au christianisme, l'enjeu étant de savoir s'ils devaient être autorisés ou non à immigrer en Israël (Kaplan 1993b, 20-21).

²⁷ Les archives de musique traditionnelle de l'université d'Indiana, Bloomington.

²⁸ Certains enregistrements effectués à Jérusalem en 1986 ont été publiés sur un disque compact intitulé *Liturgies Juives D'Ethiopie* (Audivis W260013, 1990). J'ai reçu une demande de matériel d'un membre de la communauté *Beta Israël*, soit la fille de l'un des prêtres avec qui j'ai travaillé en Éthiopie. Alors qu'elle écrivait une biographie sur son défunt père pour un mémoire de maîtrise (M.A.) à l'université hébraïque, elle a demandé si j'avais des données biographiques pertinentes et/ou des enregistrements. Je lui ai envoyé un long entretien dans lequel son père raconte en détail l'histoire de sa vie, et des enregistrements de lui exécutant la liturgie.

²⁹ Ce processus est décrit dans Wild, "Reflecting on Field Research in Aboriginal Australia" (1994, 51-58). Il semble important de noter que les problèmes sont également inhérents au contrôle de la recherche par la communauté, où

chercheurs israéliens effectuant des projets d'enregistrement, par exemple, ont fait de même sous les auspices des archives sonores de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Jérusalem (*Phonoteca*)²⁸. En revanche, le secteur contesté dans le cas éthiopien est l'interprétation des données, un enjeu soulevé jusqu'à présent principalement par les sympathisants de la communauté désirant déterminer les résultats des chercheurs en fonction des sensibilités politiques du moment. La communauté *Beta Israël* n'est pas encore entrée dans ce débat de façon formelle, à la différence du rôle actif des Aborigènes d'Australie dans le contrôle de la recherche sur leur milieu depuis le milieu des années 1970²⁹. Quoi qu'il en soit, le silence des *Beta Israël* ne rend pas moins immédiates les nombreuses questions éthiques englobant les recherches à leur sujet, lesquelles, en redéfinissant des perspectives savantes de l'histoire d'un peuple, empiètent potentiellement sur les sensibilités de la communauté elle-même. Comme un chercheur australien l'a noté, l'acte même de rencontrer des gens pour les interroger sur leur passé change inévitablement leurs perceptions de ce dernier (Gummow 1994, 42).

L'éthique peut être définie en tant que « normes de conduite et jugement moral » (*Webster's New Twentieth Century Dictionary* 1978, 627), conceptualisée alors dans le terrain de recherche comme un code partagé guidant le comportement des chercheurs tout en étant au même moment sensible aux valeurs et aux croyances des individus et des communautés de divers lieux et temps qui sont les sujets d'étude. D'ailleurs, c'est au croisement des valeurs savantes et des normes locales que la plupart des dilemmes éthiques surgissent. Si la conscience éthique dans le savoir musical est à l'« état embryonnaire » (Slobin 1992, 331), il y a peu de doute que de tels enjeux proliféreront à mesure que le savoir musical avancera plus profondément dans des questions relatives au contexte et dans la façon par laquelle la musique se lie aux mondes plus élargis des significations. Les questions épineuses d'accès, de disposition et d'interprétation vont continuer à se poser. Il est clair que les solutions aux dilemmes éthiques doivent être locales et contingentes, sensibles tant à la tradition particulière qu'aux individus impliqués; de telles situations exigent une vigilance constante de la part du chercheur ainsi que des discussions ouvertes durant le processus de recherche et par après. Sachant que nous cherchons à redéfinir le savoir musical, nous devons anticiper l'impact potentiel de nos travaux sur les individus qui,

que ce soit dans les archives ou sur le terrain, ont partagé leur musique avec nous. ◀

RÉFÉRENCES

ABU-LUGHOD, Lila (1991). "Writing Against Culture", Richard G. FOX (éd.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe (N.M.), School of American Research Press/University of Washington Press, p. 137-162.

ASHKENAZI, Michael et Alex WEINGROD (éd.) (1985). *Ethiopian Jews and Israel*, New Brunswick, Transaction Books.

BECKER, Judith (1979). "Time and Tune in Java", A. L. BECKER et Aram A. YENGOYAN (éd.), *The Imagination of Reality*, Norwood (NJ), Ablex Publishers, p. 197-210.

BLIER, Suzanne Preston (1993). "Truth and Seeing: Magic, Custom, and Fetish in Art History", Robert BATES, V.H. MUDIMBE et Jean O'BARR (éd.), *Africa and the Disciplines*, Chicago, University of Chicago Press, p. 139-166.

BOGALE, Yona (1973). *Jewish Calendar*, 5734, Addis Ababa.

CLIFFORD, James et George MARCUS (éd.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

_____ (1988). *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

CRUMMEY, Donald (1972). *Priests and Politicians. Protestant and Catholic Missions in orthodox Ethiopia 1830-1868*, Oxford, Clarendon Press.

ELLIS, Catherine J. (1994). "Powerful Songs: Their Placement in Aboriginal Thought", *World of Music*, Vol. 36, N° 1, p. 14-15.

FAÏTLOVITCH, Jacques (1905). *Notes d'un voyage chez les Falashas (Juifs d'Abyssinie): rapport présenté à M. le Bon Edmond de Rothschild*, Paris, E. Leroux.F

FELD, Steven (1987). "Dialogic Editing: Interpreting How Kaluli Read Sound and Sentiment", *Cultural Anthropology*, Vol. 2, N° 2, p. 190-210.

GEERTZ, Clifford (1983). "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding", *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive*

Anthropology, New York, Basic Books, p. 55-70.

GRINFELD, Itzhak (1986). "Jacques Faitlovitch - 'Father' of the Falashas", Kay K. SHELEMAY (curatrice invitée de l'exposition et co-éditrice du catalogue), *The Jews of Ethiopia: A People in Transition*, Tel-Aviv, Beth Hatefutsoth, p. 30-35.

GUMMOW, Margaret (1994). "The Power of the Past in the Present: Singers and Songs from Northern New South Wales", *World of Music*, Vol. 36, N° 1, p. 42-50.

HAILE, Getatchew (1979). *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Manuscript Library, Collegeville (Minn.)*, United Printers, Vol. 4.

_____ (1981). "Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", *Oriens Christianus*, Wiesbaden, 4^e série, N° 65, 102-136.

HALÉVY, Joseph (1877). "Travels in Abyssinia", A. LOWY (éd.), *Miscellany of Hebrew Literature*, Londres, N. Trübner. Deuxième série, traduction par James Picciotto.

_____ (1981). "Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", *Oriens Christianus*, Wiesbaden, 4^e série, N° 65, p. 102-136.

KAPLAN, Steven (1992). *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia. From Earliest Times to the Twentieth Century*, New York, New York University Press.

_____ (1993a). "The Invention of the Ethiopian Jews: Three Models", *Cahiers d'études africaines*, Vol. 132, N°s 33-34, p. 645-658.

_____ (1993b). "'Falasha Christians': A Brief History", *Midstream*, Vol. 39, N° 1, p. 20-21.

KERMAN, Joseph (1985). *Contemplating Music*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

LEPPERT, Richard et Susan MCCLARY (1987). *Music and Society. The Politics of Composition Performance and reception*, Cambridge, Cambridge University Press.

LESLAU, Wolf et Yona BOGALE (1974).

"Taamrat Emmanuel's Notes of Falasha Monks and Holy Places", Saul LIEBERMAN et Arthur B. HYMAN (éd.), *Salo Wittmayer Baron: Jubilee Volume on the Occasion of his 80th Birthday*, Jerusalem, American Academy for Jewish Research, English Section, Vol. 2, p. 623-37.

LIMON, José E. (1991). "Representation, Ethnicity and the Precursory Ethnography: Notes of a Native Anthropologist", Tichard G. FOX (éd.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe (N. M.), School of American Research Press/University of Washington Press, p. 115-135.

LOMAX, Alan (1968). *Folk Song Style and Culture*, Washington, American Association for the Advancement of Science.

MCNEILL, William H. (éd.) (1986). "Mythistory, or Truth, Myth, History and Historians", *Mythistory and other Essays*, Chicago, University of Chicago Press, p. 8-22.

MILLER, Christopher (1993). "Literary Studies and African Literature: The Challenge of Intercultural Literacy", Robert BATES, V.Y. MUDIMBE et Jean O'BARR (éd.), *Africa and the Disciplines*, Chicago, University of Chicago Press, p. 213-231.

QUIRIN, James (1992). *The Evolution of the Ethiopian Jews. A History of the Beta Israel (Falasha) to 1920*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

RANDEL, Don Michael (1991). "Crossing Over with Ruben Blades", *Journal of American Musicological Society*, Vol. 44, p. 319-320.

RAPOPORT, Louis (1985). *Redemption Song: The Story of Operation Moses*, New York Houghton Mifflin Harcourt.

Religious Music of the Falashas (Jews of Ethiopia) (1951), recorded and produced by Wolf Leslau, Folkways Record, coll. "Ethnic Folkways Library", FE 4442, 1 disque.

ROSS, Alex (1994). "A Female Deer? Looking for Sex in the Sound of Music", *Lingua Franca*, Vol. 4, N° 5, p. 53-60.

ROTHSTEIN, Edward (1994). "Did a Man or a Woman Write That?", *New York Times*, 17 juillet.

SEEGER, Charles (1977). "Music and Musicology in the New World 1946", *Studies in Musicology 1935-1975*, Berkeley, University of California Press.

les porteurs des traditions musicales peuvent ne pas être membres des comités officiels qui confèrent les autorisations formelles pour la recherche. Voir Ellis, "Introduction. Powerful Songs: Their Placement in Aboriginal Thought" (1994, 14-15).

- SELASSIE, Sergew Hable (1972). *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Ababa, United Printers.
- SHELEMAY, Kay Kaufman (1977). "The Liturgical Musical of the Falasha of Ethiopia", thèse de doctorat, University of Michigan.
- _____ (1980). "Historical Ethnomusicology: Reconstructing Falasha Liturgical History", *Ethnomusicology*, Vol. 24, N° 2 p. 233-258.
- _____ (1985). "Folk Memory and Jewish Identity: The Falasha Dilemma", Nathaniel
- _____ (1986). *Music, Ritual and Falasha History*, East Lansing (Mich.), Michigan State University Press.
- _____ (1991). *A Song of Longing. An Ethiopian Journey*, Urbana III, University of Illinois Press. Deuxième édition.
- SLOBIN, Mark (1992). "Ethical Issues", Helen MYERS (éd.), *Ethnomusicology. An Introduction*, London, W.W. Norton, p. 331.
- SOLIE, Ruth A. (éd.) (1993). *Musicology and Difference, Gender and Sexuality in Music Scholarship*, Berkeley, University of California Press.
- SOLOMON, Maynard (1987). "Charles Ives: Some Questions of Veracity", *Journal of American Musicological Society*, Vol. 40, N° 33, p. 443-470.
- STAMPFER, Nathaniel (éd.) (1985). *The Solomon Goldman Lectures. Perspectives in Jewish Learning*, Chicago, Spertus College of Judaica Press, Vol. 4.
- STERN, Henry A. (1968). *Wanderings among the Falashas in Abyssinia*, London. Second serie, introduction by Robert L. Hess.
- TAMRAT, Taddesse (1972). *Church and State in Ethiopia 1270-1527*, Oxford, Clarendon Press.
- TITON, Jeff Todd (éd.) (1992). *Ethnomusicology. Music and the Public Interest*, Vol. 36, N° 3.
- TREITLER, Leo (1990). "History and Music", *New Literary History*, Vol. 21, N° 2, p. 299-319.
- WESTHEIMER, Ruth et Steven KAPLAN (1992). *Surviving Salvation: The Ethiopian Jewish Family in Trandition*, New York, New York University Press.
- STAMPHER (éd.), *Solomon Goldman Lectures. Perspectives in Jewish Learning*, Chicago, Spertus College Press, p. 43-54.
- WILD, Stephen A. (1994). "Reflecting on Field Research in Aboriginal Australia: Central Australia and Arnhem Land", *World of Music*, Vol. 36, N° 1, p. 51-58.