

Culture

Elvi WHITTAKER, *The Mainland Haole: The White Experience in Hawaii*, New York, Columbia University Press, 233 pages, US \$25.00 (cloth)



Norman Buchignani

Volume 6, numéro 2, 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1078748ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1078748ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

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

ISSN

0229-009X (imprimé)

2563-710X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Buchignani, N. (1986). Compte rendu de [Elvi WHITTAKER, *The Mainland Haole: The White Experience in Hawaii*, New York, Columbia University Press, 233 pages, US \$25.00 (cloth)]. *Culture*, 6(2), 117–119.
<https://doi.org/10.7202/1078748ar>

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1986

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

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

essaie de préciser sa thèse, sans convaincre malheureusement. « Toutes les armes ne sont (...) pas interdites aux femmes: (...) les seules armes interdites (...) sont (...) les armes qui pénètrent la chair de l'animal, celles qui font couler le sang de l'animal ou entrent directement en contact avec ce sang. » (p. 31) C'est cette idéologie du sang qui serait le fondement de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs.

« (...) Ce n'est (...) pas à strictement parler deux sangs — animal, féminin — qui doivent être séparés mais deux écoulements sanguins. Ceci permet de préciser le lieu du danger qui ne réside pas dans un sang quelconque, mais seulement dans un sang non contenu dans les veines, non canalisé, qui est extérieur au corps et dont l'épanchement ne se fait qu'en dehors de ce qui apparaît comme le fonctionnement ordinaire de l'organisme. Ceci suggère que c'est le sang incontrôlé qui est dangereux, saignement perçu en lui-même comme hors la norme, facteur de désordre. En séparant, le tabou vise donc à limiter l'extension de ce désordre, à maintenir l'ordre. Le tabou est assimilable au contrôle du sang, la transgression du tabou à l'écoulement incontrôlé du sang. » (p. 38)

De là tous les tabous entourant la menstruation dans de nombreuses sociétés, de là les cérémonies de puberté, de là d'autres aspects de la culture qui par « (...) mécanismes de déplacement, de transfert, de symbolisation ou de condensation » (p. 81) sont autant de facteurs d'occultation de cette idéologie: « (...) précaution contre les contacts, évitements de toute nature ou au contraire 'rachat sanglant', versement délibéré de sang humain à titre préventif, pour contrôler l'écoulement et ses conséquences; renversement de l'aspect maléfique du sang féminin lorsqu'on utilise son pouvoir contre les monstres ou pour contrecarrer les calamités. »

Si Testart semble démontrer une volonté évidente de se soustraire à l'approche naturaliste évoquée plus haut pour rendre compte de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs, il retombe malheureusement en plein dedans. Car, malgré le fait qu'il distingue les « écoulements sanguins », l'effet théorique est le même: si la thèse de l'odeur des femmes n'est pas retenue, celle de la réduction de leur « socialité » à la période des menstrues est, elle, marquée. Ce marquage des femmes, cette réduction des femmes à leur corps est chose fréquente quand il est question des genres en anthropologie.

Sensibilisé au naturalisme, Testart est tombé dans l'autre piège, celui, plus diffus, de l'androcentrisme. Si cette référence masculine constante se maquille (malgré elle: c'est également de l'idéologie) sous des airs de généralité tout au long de l'argumentation, elle ne réussit malheureusement pas à considérer les agents féminins des sociétés

étudiées autrement qu'en périodes de menstrues. Les femmes ne sont pas toujours menstruées, rappelons-le. En fait, on touche ici à une des notions de l'androcentrisme et du naturalisme, celle de l'intemporalité, de l'« a-historisme » de la conceptualisation des femmes en anthropologie. À l'image du domestique auquel elles sont constamment ramenées, elles sont traitées comme « sociologiquement inertes »; et quoi de plus intemporel, de plus naturel que le sang menstruel des femmes?

Testart, en outre, ne prétend pas répondre à la question: les sexes sont-ils égaux chez les chasseurs-cueilleurs? Il ne prétend pas démontrer quelque rapport de domination. L'ensemble de son essai montre pourtant l'inverse quand on considère l'ethnographie et le fonctionnement de l'idéologie du sang, de ses implications pour les femmes. L'auteur pêche ici par prudence.

D'autres éléments de cet essai sont critiquables. Testart ne remet pas en question la notion même de division sexuelle du travail. De plus, la méthode qu'implique ce genre de théorisation (essentiellement pourtant) basé sur l'ethnographie de différentes sociétés, pose problème par le risque d'utilisation sélective. S'il présente une bonne explication du fonctionnement d'une idéologie, il ne dit rien de plus significatif que Tabet. C'est donc d'un « petit glissement » dont Testart est fautif, celui du naturalisme qu'il appelle « idéologie du sang ».

Elvi WHITTAKER, *The Mainland Haole: The White Experience in Hawaii*, New York, Columbia University Press, 233 pages, US \$25.00 (cloth).

By Norman Buchignani
University of Lethbridge

Unfortunately, ninety-five out of a hundred anthropological works are banal, in the sense that they accept as the epistemological *status quo* a naive positivism of the sort long ago rejected by philosophers of science. This work is not banal. Nominally about white residents of Hawaii born in continental North America ("mainland Haoles"), through an extensive and thoughtful Prologue (pp. xiv-xxxiv) Whittaker makes it clear that her central concerns are with the processes of anthropological and folk knowledge creation. These concerns are grounded in a commitment to phenomenological inquiry and to a wholesale rejection of positivistic approaches. It is clearly Whittaker's view that the objective of anthropological research is to bring out the "native's point of view" and the "variety of

truths on which the width of human understandings are based” (p. 65); she consequently sees a distinction between science and anthropology. Considering the low level of epistemological consciousness demonstrated by the field, this break with convention alone makes the author’s efforts valuable. It also guarantees that many readers of *Mainland Haole* who operate under a ‘get the facts’ paradigm of inquiry are certain to see the book as fuzzy, overly introspective, groundhog-level ethnography; this kind of inappropriate response is the traditional penalty of those who operate on the margins of convention, and should not in any way reflect on the author.

I would say, however, that in the ensuing ethnographic discussion Whittaker makes little attempt to ‘bridge over’ into the frame of reference of those positivists who will comprise a majority of her readership, such that the latter might more easily be able to understand her particular social science subculture. For example, the central concept of positivism is nowhere explicitly defined, though in several places (pp. xxxii, 55, 63-5) the author sees it as one pole on a continuum ending in interpretive inquiry. This unilineal thinking about the possibilities is restrictive also, for it does not fully consider the now rather conventional philosophy of science view that the social basis of academic knowledge negates neither objectivity nor generalization; instead, it grounds the latter in social (procedural, political, etc.) processes within the community of scholars.

The substantive chapters of *Mainland Haole* concentrate almost exclusively on how the personal narratives of individual Whites concerning their situation in Hawaii (collected in oral discussion) are organized in the light of more general ideologies. To this end, in Chapter 1 Whittaker extensively illustrates the historical evolution of one such ideological complex—that of the discovery of Hawaii, the rise of views of Hawaii and Hawaiians, and the potentialities and rights of settlement held by immigrant Whites. Chapter 2 delves into the author’s data collection methods, but also brings out some important points about the contingent, situational nature of individually-held knowledge and how the fieldwork encounter structures such knowledge. Things begin to get particularly interesting in the subsequent chapter, where Whittaker uses her collected narratives to show how her demand for an understanding of why people came to Hawaii (an endemic question there) consistently called forth discourse framed within a universe of culturally constrained expectations as to what constitutes a ‘rational’ or ‘legitimate’ reason for immigration. She also shows that these are grounded in the historical ideology of Hawaii as a tropical antithesis of the ills of

western urban life. In Chapter 4 Whittaker shows how important nature is as a ‘mediated metaphor’ of experience in Hawaii—how nature is used both to ground people in Hawaii and to explain their estrangement with it.

The fifth and last chapter addresses something which a parade of other authors have shown is central to the White experience in Hawaii—‘ethnicity’. I must confess that from the point of view of someone immersed in the literature on ethnicity I found this critical chapter demonstrates important strengths associated with the phenomenological approach; from this point of view it also demonstrates significant weaknesses related to that method. Surprisingly, despite the centrality of ethnic identity in anthropological ethnic discourse, little traditional anthropological research on ethnicity directly considers individually-held conceptions of self and how they interact with personal ethnic identity; research instead centers chiefly on the situational determinants and consequences of identity activation. In contrast, Whittaker demonstrates how the stigmatic identification as Haole activates a host of cultural themes as individuals seek to explain what they perceive as discriminatory treatment at the hands of other Hawaiian residents. She also illustrates the wide variability of such individual interpretations, even though such interpretations operate under the constraints of general cultural themes. Furthermore, she illustrates the humanity of the process through which individuals seek in this way to make sense out of their lives. I believe that this kind of work is critical to an understanding of identity construction and of individual response to their ethnic identification by others.

At the same time, the author’s concentration on narrative discourse makes it impossible for the reader to assess the impact which actual ethnic interaction has on the generation of these understandings; neither are we given much processual information as to how individuals socially shape and refine their personal ideas about ethnicity into conformity with cultural themes in interaction with other Haoles. Moreover, we get almost no statistical information on ethnic stratification in Hawaii, though that literature is voluminous; throughout the book runs an overt conviction that statistical generalities are vacuous and mystifying; this is often so, but without them it is difficult to get a sense of the macrosociological context of the narratives presented. This suspicion of the general seems to extend to theory also, for there is no attempt whatever to articulate haole ethnicity with anthropological ethnic theory. Finally, the author consistently reduces the racial dimensions of haole-ness to ethnicity, even though her narratives and other work in Hawaii clearly demonstrate that

perceived race is a critical component of the equation.

In overview, although I have a few reservations about the power and potential scope of phenomenological methods of inquiry, I strongly recommend this book to those willing to risk seeing their paradigm of knowledge creation extended. I think that it would be a particularly useful text in graduate level theory and methods courses. The book is written in excellent literary style, making its words easily accessible to undergraduates; the complexity of the ideas underlying that style may however be beyond all but the most sophisticated and well-guided undergraduate students.

Claude LÉVI-STRAUSS, *La potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, 315 pages, illustrations, 85FF.

par Jean-Claude Muller
Université de Montréal

L'introduction à ce livre dense et brillant, allègrement écrit, s'ouvre sur quelques constatations touchant la psychologie que la pensée populaire assigne aux métiers. La potière est décrite dans nombre de mythes sud-américains comme jalouse, avide et rétentrice. Lévi-Strauss se propose d'abord de recenser les mythes d'origine de la poterie dans les deux hémisphères du continent américain, tant dans leur structure que dans leur contenu, puis d'analyser la logique de ces mythes à partir d'un de ceux-ci et de ses transformations et finalement de mettre en parallèle la pensée mythique et l'usage qu'en font les psychanalystes.

Le périple débute par la présentation de plusieurs mythes jivaro qui mettent en scène une querelle entre des astres qui sont en même temps des hommes ou des femmes-engoulevents. Le résultat de ces chicanes, dues à la jalousie, est à l'origine soit de l'argile à poterie, soit des lianes ou encore des courges, toutes assimilées dans la pensée locale à la catégorie de l'informe. En ce qui concerne la potière, il y a donc association étroite entre son art, un oiseau et la jalousie. Lévi-Strauss s'applique à montrer qu'il existe une corrélation entre poterie et jalousie et entre engoulevent et jalousie. Il doit s'ensuivre une corrélation nécessaire entre engoulevent et poterie pour que les trois termes soient liés par ce que Lévi-Strauss appelle une relation transitive. Cette analyse nous vaut tout un petit traité d'ornithologie où l'engoulevent, non seulement apparaît comme un affreux jaloux, un solitaire lugubre et vorace, mais aussi comme un oiseau qui se complaît dans diverses figures de l'éclatement. Pour établir la corrélation

entre engoulevent et poterie, l'auteur introduit un autre oiseau, qui n'est pas présent dans les mythes jusqu'ici considérés, mais qu'on trouve dans un autre groupe de mythes qui inverse les premiers. Cet oiseau, le fourmier, est, littéralement, un potier qui construit des nids d'argile fort élaborés et qui est un engoulevent-1, un engoulevent à l'envers ou un anti-engoulevent qui entre alors facilement dans la formule canonique découverte par l'auteur dès 1955 qui « permet de représenter toute transformation mythique ».

Le voyage se poursuit en Amérique du nord où l'engoulevent, volatile décepteur et de mauvais augure, présente aussi toutes les caractéristiques que les Indiens lui attribuent en Amérique du sud auxquelles s'ajoute l'incontinence anale. Or, cette incontinence anale jumelée à l'avidité orale, jamais données dans les mythes comme une relation de cause à effet, fait partie d'un « tableau à six commutations : rétention orale, avidité orale, incontinence orale; et rétention anale, avidité anale, incontinence anale », dont on doit certainement trouver des exemples illustratifs dans les mythes. En effet, la rétention anale est la principale caractéristique d'un animal sud-américain, le paresseux, déjà bien connu des lecteurs des *Mythologiques*, à laquelle s'accroche celle de ne pas, ou ne presque rien manger, ce qui en fait un animal en opposition avec l'engoulevent mais aussi en corrélation avec celui-ci car il est également très jaloux. De plus, il est lui aussi à l'origine d'un autre art de la civilisation, le tissage et le filage.

Si l'engoulevent se trouve dans les deux Amériques, le paresseux, de par sa physiologie très particulière, ne se cantonne qu'en Amérique du sud, et encore, dans certaines régions seulement. Quels peuvent bien être les animaux ayant une même valence sémantique chargés de le remplacer dans les régions sans paresseux? Il en est toute une série en Amérique du sud : kinkajou, irara, coendu, fourmilier, sarigue, écureuil, alors que dans l'hémisphère nord, ils sont représentés par certaines espèces d'écureuils et par des nains sans anus. Tous ces animaux ont la caractéristique commune de vivre dans les arbres alors que les mythes qui en parlent relèguent les nains sans anus dans un monde à l'envers, souterrain, mais qui aurait la propriété de retourner le monde sur son axe si les nains qui le peuplent remontaient sur terre. C'est ici une spéculation mythologique sur les trois étages du monde, celui des hommes et ceux des habitants des mondes du dessus et du dessous où se posent, comme on peut sans peine se l'imaginer, des problèmes de communication où les façons de déféquer de ceux qui sont en haut ont une grande importance pour ceux qui sont au-dessous. Dans cette optique, le paresseux, animal arboricole qui défèque rarement et seulement lorsqu'il descend des