

But what are the potentials and pitfalls of constructing such an exclusive and essentialized “Dalit” identity? Is being a born a “Dalit” sufficient to fulfil this perspective? Do we need to be mindful of other marginal locations? To what extent can any *one* Dalit be an “authentic Dalit subject” (p. 169), and to what extent can a non-Dalit “reinvent himself [and herself] as a Dalit poet?”

In his essay in this volume, Sayanarayana argues that the poet Sikhamani posits “authentic” Dalit subjectivity based on “birth, life and experience” (p. 169). Yet it would be productive to outline the specific contours and terms of the Dalit “location of marginality” whence “Dalit studies” emerges. Where do dominant Dalits fit in this scheme? Or don’t they? Moreover, and unfortunately, this pioneering volume is selective in its approach to scholarship. For example, it does not provide even citations to recent major contributions to Dalit studies, especially by women historians, anthropologists, and sociologists (Rege, Vandana Sonalkar and Maya Pandit [translators of Marathi Dalit autobiographies], Rupa Viswanath, Shailaja Paik, Lucinda Ramberg, and Charu Gupta). Certainly, we will have much to lose in championing such a limited perspective on Dalit studies.

I emphasize, as I have done elsewhere, that Dalit studies as an intellectual inquiry is in fact a *conjuncture*: a potentially productive site of diverse perspectives that can initiate dialogue between disciplines and scholarships and bring together disparate analytical categories and conceptual tools to illuminate cultural, economic, environmental, political, religious, and social issues, as well as the lives of the marginalized in various parts of the world (Paik, *Dalit Women’s Education*, 2014, p. 9). I have argued that such an inclusive and expansive vision will enable a “margin-to-margin” framework (Paik, “Building Bridges: Dalit and African-American Women,” 2014, p. 1) and bridges to similar marginalized communities in a range of geographical, historical, and political locations, new solidarities, and, most of all, an inclusive and productive politics. Moreover, the creation of bonds through a shared political vision could dissolve the distance between seemingly disparate groups.

This anthology, the work mostly of Dalit and other like-minded scholars, will doubtless inspire students and scholars of caste, history, Dalits, literary studies, and the politics of India as well as comparative historians of marginality and difference.

Shailaja Paik  
*University of Cincinnati*

ROTMAN, Youval – *Insanity and Sanctity in Byzantium. The ambiguity of religious experience*, Harvard University Press, 2016, 256 p.

Le titre de ce livre original peut induire le lecteur en erreur : chronologiquement, l’étude remonte jusqu’au III<sup>e</sup> siècle au moins et ne dépasse que marginalement l’Antiquité tardive ; hormis quelques mentions rapides d’André Salos et d’autres

« saints fous » médiévaux, la sainte folie de la Byzance médiévale est à peine décrite. Thématiquement, cet ouvrage porte non seulement sur le saint fou byzantin (*salos*), mais sur deux autres formes de « folie » chrétienne, l'acceptation du martyr et l'ascèse. La structure le confirme : après le prologue, « Insanity and Religion », viennent une première partie consacrée à la sainte folie, « Sanctified Insanity », puis une seconde, « Abnormality and Social Change », subdivisée en « Insanity and Martyrdom » puis « The Ascetic Totem » ; néanmoins, l'accent est bien mis sur la sainte folie, les deux autres pratiques n'étant convoquées qu'en parallèle. Rappelons que les *saloi* byzantins sont censés être des moines saints mimant la folie en public et utilisant ce masque de la folie à la fois pour accéder personnellement à la perfection et pour agir sur autrui.

Reprenant à la suite de Foucault une définition essentiellement sociale de la folie (est folie ce que la société reconnaît comme telle), tout en intégrant (à moitié) les *caveat* de Gauchet sur la réalité clinique du phénomène, l'auteur souligne à juste titre l'évidente difficulté de délimiter exactement le domaine de la folie, celle-ci créant une ambiguïté irréductible. Or l'auteur montre que cette ambiguïté se retrouve, positivée, dans les théories psychologiques récentes où, dans la relation entre soignant et soigné, elle est une condition nécessaire de la thérapie (en particulier chez Winnicott). Comme le saint fou est par nature ambigu (saint ou fou ?), cette ambiguïté lui permet de transformer la société comme un thérapeute transforme son patient (et est transformé en retour), dans un renversement effectivement typique du *salos*. La folie devient ainsi « socialement fonctionnelle » par son ambiguïté même, un peu comme les phénomènes sociaux du martyr et de l'ascèse chrétienne ont transformé la société par des ambiguïtés et des renversements analogues – d'où l'unité du propos du livre.

Cette perspective résolument sociologique et psychologique donne de belles formules au fil des pages, mais se heurte à des problèmes méthodologiques graves que l'auteur semble n'avoir pas perçus malgré une bibliographie impressionnante en sciences humaines. En est emblématique l'usage qu'il fait de la brillante étude de Certeau sur la *salè* des Tabennésites, faite dans une perspective théologique, visant ce que peut apporter une figure du passé à une spiritualité contemporaine : ce n'est pas de l'histoire, cela ne vise pas à être représentatif des réalités byzantines, et il faut donc l'utiliser avec précaution quand on veut faire de l'histoire.

Le présent livre cite davantage les sciences humaines modernes que les sources byzantines au risque d'une projection du présent sur le passé qu'il n'évite pas toujours. Ainsi, l'ambiguïté est-elle présente dans la vie réelle des *saloi* ou dans leur hagiographie ? Évidemment uniquement dans leur vie réelle (pour ceux qui ont bien existé), et même là pas toujours ; en tout cas, aucun lecteur byzantin de la *Vie* de Syméon Salos ne doutait de la sainteté de Syméon que ses contemporains ignoraient en général (à en croire son hagiographe !). Mais ce n'est que dans le monde enchanté de l'hagiographie que le *salos* est « socialement fonctionnel » et que Syméon met fin au péché à Émèse : tous les commentateurs ont bien noté au contraire que les *saloi* sont au fond terriblement conservateurs et ne changent en rien la société, puisqu'ils ne s'intéressent qu'aux âmes individuelles.

La différence est grande avec les deux autres pratiques étudiées : les martyrs et surtout leur exaltation par les communautés chrétiennes ont bien modifié la société en imposant de nouvelles valeurs, avec un discours collectif cohérent et bien attesté qui n'est « folie » que dans le contre-discours païen, bientôt surmonté ; on y cherchera en vain une ambiguïté aussi fondamentale et irréductible que pour le *salos*. Le mouvement de l'ascèse monastique a de même créé de nouvelles pratiques sociales par un discours cohérent où la seule vraie ambiguïté (bien connue depuis des décennies) est que les ascètes se retirent ostensiblement du monde tout en gardant une forte influence sur celui-ci. Dans ces deux cas apparaissent des catégories sociales nouvelles assez bien définies, tandis que les *saloi* n'en forment ou n'en créent aucune, qu'ils ne sont qu'une succession de cas individuels singuliers et que pour beaucoup d'entre eux on se demande à juste titre si ce sont bien de « vrais » *saloi* — sans pouvoir donner de réponse claire à cette question, parce qu'il s'agit d'une catégorie limite surtout utopique, essentiellement peuplée d'êtres fictifs dans des histoires édifiantes, qui fascine d'autant plus qu'elle a moins de réalité concrète.

Le cas limite du *salos* est plein de potentialités pour comprendre une forme d'autoreprésentation de la société byzantine, mais on ne peut l'aborder sans tenir compte de l'énorme ampleur de la construction hagiographique dans ces figures : les problématiques très intéressantes de ce livre qui donne à réfléchir devront être réexaminées en ce sens.

Vincent Déroche

*Centre National de Recherche Scientifique, Université de Paris – Sorbonne*

RUDIN, Ronald – *Kouchibouguac: Removal, Resistance, and Remembrance at a Canadian National Park*. Toronto: University of Toronto Press, 2016. Pp. 383.

The creation of Kouchibouguac National Park in Kent County, New Brunswick, in the 1970s led to the removal of 1,200 local residents, the largest such dislocation in the history of Canada's national parks. The story gained national attention in large part because of resident Jackie Vautour's high-profile and militant refusal to vacate his land, where he remains to this day.

In this well-written and well-researched study, Ronald Rudin explores why and how the relocation took place, how some residents resisted removal, and how people have interpreted and remembered the story over time. In doing so, he makes two main arguments. First, the best way to explain the state's management of park development and its relocation of residents is in terms of what anthropologist James C. Scott has described as “high modernism.” Believing in state planning and accepting modernist assumptions about what constituted the “good life,” government officials were unable to see or account for local subsistence strategies and dismissed the value of community structures and local knowledge. The resulting plan for relocation and rehabilitation ignored community input and led, in some