

by the generality of their terms but, to the contrary, the “new categories of human belonging ... through a process of institutionally-mediated global popularization can reach a point at which a concept becomes current in dominant languages.” Contrary to the view of Max Weber he even believes that bureaucracies can be the source of “re-enchantment” through their valuation of diversity within a framework of a common rights discourse. Indeed, the view that coalescence occurs through the promulgation of uniform rules is, in Niezen’s opinion, displaced by various communities asserting their distinctiveness but, ironically, doing so through the same terms, such that they wind up actually sharing most of the same values.

The examples upon which the author bases his approach are drawn largely from his own work with the native peoples of Canada and the experience of such quasi-judicial forums as UN declarations and national truth and reconciliation mechanisms. He describes in some detail, for example, how the Cree Indians of Canada were able to draw upon notions of fairness articulated by various national and international organizations in their struggle to keep new dams from inundating their aboriginal territory. Elsewhere, Niezen argues that the worst abuses of states are remedied in truth and reconciliation panels, like those of southern Africa, as a “reconfiguration of the moral order” emerges. He even suggests that states are particularly responsive to the “compulsion of soft power,” an openness attributable to “the reformulation of history that has become a central part of the global pattern to the most significant human rights violations.” Thus efforts to eliminate local languages or cultures have backfired and fueled the further development of those “new forms of legal sociability” that have led to the “radical convergence” of cultural rights across former lines of division.

Readers of Niezen’s argument will either find that the glass he offers is half full or half empty – or perhaps both at the same time. If one sees “the recognition of planetary social integration as an unavoidable condition of an ideal future,” or that a strong possibility for “implementing innovative regimes of global governance” is not only likely but desirable, then the glass may appear to be filling nicely. If, on the other hand, one delves into a far broader array of examples – or removes some of the burnishing of the examples presented – one may at least wonder why in so many countries subject to these same accords and forms of media exposure civil strife is still the order of the day. Similarly, many readers may question his view of the role of anthropology as one in which, by taking sides with particular groups within a nation, scholars engage in “calculated misrepresentation,” to the point that “the academy is implicated in the structural violence inherent in distorted appeals to popular will as an avenue to cultural justice.”

There is no doubt food for thought in Niezen’s general proposition that “legal sociology can construct and popularize the very categories by which people arrange and act to defend themselves,” though surely we have had enough examples from legal history to make that assertion far from original. Even so, absent a stronger theory of culture that bespeaks the virtual necessity of this progression, much of the evidence Niezen adduces could cer-

tainly be used to prove the opposite. Proponents of the ineluctability of globalism fail to see that, as the creators of the categories of our own experience, human beings constantly generate new categories which may unite *or* divide: The local remains as powerful a force in human adaptation as does any propensity towards unifying combinations. And notwithstanding those scientists who claim that species often converge as a matter of evolutionary potential, the counterforce of difference remains a force of at least equal power. Similarly, diffusion proved a poor vehicle for anthropological theory a century ago because it could not point to mechanisms affecting its success or failure: Niezen’s reliance on the same concept does little to correct this difficulty. Without a far stronger theory of culture and a far less selective set of examples Niezen’s central propositions, informed by his view of anthropology as hopelessly wedded only to cultural differentiation, will remain more an example of a personal predilection than a comprehensive analysis of prevailing trends.

Lawrence Rosen

Oester, Kathrin: Ramadan im Regenwald. Aufzeichnungen aus einer matrilinearen Gesellschaft Zentralsumatra. Wuppertal: Edition Trickster im Peter Hammer Verlag, 2011. 294 pp. ISBN 978-3-7795-0316-3. Preis: € 22,00

Kathrin Oesters Bericht basiert auf ihrer in den Jahren 1995 und 1996 durchgeführten Feldforschung in der muslimischen und matrilinearen Gemeinschaft des Dorfes Tanahjauh, Zentralsumatra, Indonesien. Erschienen in der Edition Trickster des Peter Hammer Verlags, stellt Kathrin Oester in ihrem mehr als 300 Seiten starken Buch die Beschreibung der “Unordnung, die der scheinbaren Ordnung der Feldforschung innewohnt” (7) in den Mittelpunkt und ist daher sehr gut als Einstieg in das Fach der Ethnologie oder für Reisende geeignet. Als Hommage an die Teilnehmende Beobachtung, die “Königin unter den Methoden der Feldforschung”, wie Roland Girtler sie in seinem Buch “Methoden der Feldforschung” (Wien 2001: 47) nennt, präsentiert Kathrin Oester den Leserinnen und Lesern ihr Feldtagebuch in Form chronologischer Aufzeichnungen. Damit rückt sie Themen wie ihre Integration ins Dorf, ihre Beziehungen zu Informantinnen und ihren Umgang mit Differenz und Fremde in den Mittelpunkt und verzichtet fast gänzlich auf Analyse und Theoriebildung. Die durch die Inhaltsangabe auf dem Bucheinband geweckte Erwartung auf Interpretation und konzeptionelle Einbettung der “praktische[n] Lösung” und “kreative[n] Verknüpfung” von “scheinbar unüberwindlichen Widersprüche[n]” zwischen der matrilinearen Erbregelung und dem islamisch geprägten Weltbild werden in ihrem Bericht leider nicht erfüllt. Oester beschreibt zwar viele Situationen und Alltagspraktiken, in denen die Beziehungen zwischen Islam und lokaler Tradition (*adat*) im Mittelpunkt stehen, jedoch bleiben viele Fragen offen. Beispielsweise erzählt die Autorin, dass junge Männer Schweine mit Hunden jagen, beides Tiere, die, gemäß vieler wörtlicher Interpretationen von islamischen Verhaltensgrundsätzen, als unrein gelten. Die

strenggläubigen, älteren Muslime nahmen selten an der Jagd teil. Dies wurde jedoch nicht religiös begründet, so erläutert Oester in einem sehr kurzen Abschnitt, sondern damit, dass die jungen Männer einen Freiraum bräuchten, um fern von Kontrolle durch Ältere über Frauen reden zu können. Weiterführende Erläuterungen der Aushandlungsprozesse, Rechtfertigungen, kulturellen und historischen Kontextualisierung der Jagd oder beispielsweise bezüglich der weiteren Verwendung des Fleisches spart die Autorin jedoch aus.

An einem Beispiel der arrangierten Heirat macht Oester deutlich, dass Religion und *adat* nicht nur in synkretischer oder in paralleler Form gelebt wird, sondern auch Konflikte aufgrund der Unvereinbarkeit von kulturell und religiös gerechtfertigten Interessen entstanden. In Tanahjauh galt ein durch die Matrilinearität begründetes Verbot der Heirat des Parallelcousins. Der *ulama* (islamischer Geistlicher) widersetzte sich dieser Regelung und verheiratete seine Tochter mit genau diesem Cousin. Die Überschreitung dieser *adat*-Regel begründete er damit, dass islamisches Recht eine solche Heirat zuließe. Die Braut fügte sich gegen ihren Willen der Entscheidung ihres Vaters, führte jedoch ihre Unzufriedenheit mit dem Nachwuchs auf die regelwidrige Beziehung mit ihrem Ehemann zurück. Ungeachtet ihrer eigenen Ablehnung der erzwungenen Ehe wurde die Beziehung zusätzlich durch soziale Ausgrenzung sanktioniert.

Am Ende des Buches erläutert Kathrin Oester in einem ethnografischen Überblick die Sozialstruktur in Tanahjauh, welche sie als egalitär beschreibt. Der Glaube an den Islam bestimmte das persönliche und dörfliche Leben und die Dorfgemeinschaft lebte zur Zeit der Feldforschung in weitgehender Subsistenz. In Bezug auf Abstammung und Erbschaftsregelungen war die Gemeinschaft matrilinear organisiert. Die unilineare Deszendenz in Tanahjauh, bei der die Kinder der Verwandtschaftsgruppe der Mutter angehörten, beinhaltete ebenso Matrilinearität einer verheirateten Frau wie Uxorilokalität des Ehemanns, wenn er in das Haus seiner Ehefrau zog. Die Autorin beschreibt eine starke geschlechtsspezifische Aufteilung der Arbeit und des Raumes durch die matrilineare Erbregelung, da diese den weiblichen Nachkommen Reis- und Gemüsefelder, sowie Häuser (*harta berat* – schwerer Besitz) zusprach, was sie in die Verantwortung des landwirtschaftlichen Anbaus von existenzsichernden Gütern stellte. Männer erben bewegliche Güter (*harta ringan* – leichter Besitz), wie Nutztiere und Teile der Zimtgärten, und waren aufgrund ihrer höheren Mobilität dazu verpflichtet, im umliegenden Wald zu jagen und zu sammeln und bei Bedarf Bargeld durch Lohnarbeit in der Stadt zu verdienen.

Reziproker Tausch entwickelte sich in der Forschung von Kathrin Oester zu einem zentralen Thema, welches sie in mehreren Beispielen implizit und explizit beschreibt. Die auf ökonomischen und sozialen Tausch ausgerichteten Beziehungen bedingten, dass die Forscherin erst nach dem Kauf einer Bodenmatte aus Pandanusblättern Ansehen als gute Geschäftspartnerin errang. Die Forscherin sah den Kaufpreis als übersteuert an und empfand Enttäuschung über den viel zu hohen Preis, den sie einer angeblichen Freundin zahlen musste. Dagegen wurde in

den Augen der Händlerin die freundschaftliche Verbindung durch den Kauf wesentlich gestärkt. Um den Zugang zu Informantinnen zu verbessern, teilte Oester mit den Bäuerinnen in guter Tradition der ethnografischen Methode der Teilnehmenden Beobachtung die täglichen landwirtschaftlichen Arbeiten innerhalb des *barin* (Tagwerktausch). Dieses System beinhaltet das alternierende Arbeiten auf den jeweiligen Nutzflächen der Bäuerinnen in wechselnd zusammengesetzten Gruppen. Das im Zuge der täglichen gemeinsamen Feldarbeit geplante Befragen der Informantinnen konnte jedoch zuerst nicht umgesetzt werden, da die Forscherin selbst Subjekt unzähliger Fragen wurde, bis sie den Einsatz des *belum* lernte. *Belum* bedeutet übersetzt „noch nicht“, kann aber auch als Ersatz für ein als unhöflich angesehenes „Nein“ gebraucht werden. Wenn Kathrin Oester einmal nicht Rede und Antwort stehen wollte, „*belumumpste*“ (73) ihr dieser Ausdruck über die Lippen und die Konversation versandete in Unverbindlichkeit.

Soziale Beziehungen, Ehe, Familie und Sexualität waren sehr prominente Gesprächsthemen der Bäuerinnen und wurden in den frauenspezifischen Räumen der Felder und Gärten meist in Form von symbolhaften Scherzen besprochen. Beliebt war dabei anhand von „Gemüse-Taxonomie“ (73) die Potenz von Männern zu diskutieren. Aber auch in anderen Bereichen war das Sprechen in Anspielungen und Metaphern, *sindirani*, in der Forschungsregion die wichtigste Fähigkeit, um erfolgreich Verhandlungen zu führen, sei es beim Kauf von Wasserbüffeln oder bei der Ehepartnersuche für die Tochter. So testete eine Mutter die Freier der Tochter in einem ritualisierten Austausch poetischer Anspielungen und lernte auf diese Weise die Fähigkeiten der jungen Männer kennen. Da eine Heirat immer auch der Allianzbildung zwischen Lineages dient, konnte durch *sindirani* einer eventuellen Kränkung durch die Zurückweisung eines Partners und der damit verbundenen Verringerung möglicher Tauschpartner vorgebeugt werden.

Kathrin Oester beobachtete, dass nur innerhalb weniger Bereiche, wie Mobilität und neuen Medien, eine Öffnung der Gesellschaft stattfand. Islamische Reformierinnen aus der Stadt und westliche Fernsehfilme wurden von Bäuerinnen zwar vehement als Gefahr abgewehrt, doch hat, so Oester, „die Tanahjauh'sche Subsistenzwirtschaft und mit ihr die enge Verknüpfung von Wirtschaft und Poesie, Liebe und Tod, in der neuen Welt, die die Straße jeden Tag ein Stück näher bringt, keine Überlebenschance ...“ (276).

Erkenntnisgewinn erfolgt seit einigen Dekaden nicht mehr in Form von großen Narrativen, das heißt kohärenten, wissenschaftlichen Erklärungsmodellen. Auch Kathrin Oesters Aufzeichnungen fokussieren partikulare und heterogene Aspekte von Geschlechterverhältnissen, Macht und sozialer Ordnung. Sie bilden somit eine Erweiterung zu bestehenden Forschungen über matrifikale Gemeinschaften in Indonesien, wie beispielsweise die Ethnie der Minangkabau in Westsumatra oder in Aceh. Forschungen über Sozialstruktur, Erbregelungen und weibliche Machtzentren dieser Gruppen wurden hauptsächlich in den 1960er bis 1990er Jahren für

Aceh von James Siegel und Chandra Jayawardena und für die Minangkabau von Nancy Tanner, Ute Marie Metje und Peggy Reeves Sanday durchgeführt. Das Konzept eines Matriarchats, welches in vielen Forschungen zu den Minangkabau in den Mittelpunkt gestellt wurde, tendiert dazu, multifokale Machtstrukturen in Geschlechterbeziehungen und sozialer Organisation einseitig zu beleuchten. Kathrin Oesters Präsentation ihres Feldtagebuches trägt, trotz fehlender Interpretation und konzeptioneller Einbettung, dazu bei, den Mythos von der Existenz eines Matriarchats aufzubrechen, denn sie beschreibt Paradoxien, Brüche und Wandel in den Alltagspraktiken, Ritualen und Gebräuchen der Bäuerinnen. Ihre Aufzeichnungen laden dementsprechend zu weiteren dichten Beschreibungen, Interpretationen und diskursiven Analysen der matrifokalen Gesellschaftsstruktur in Tanahjauh ein.

Kristina Großmann

Para una cultura del entendimiento. Las misiones jesuíticas en Latinoamérica. Für eine Kultur des Verstehens. Die Jesuitenmission in Lateinamerika. Córdoba: Instituto Goethe, 2010. 405 pp. ISBN 978-987-22318-3-5.

Among anthropologists, the settlement model for Indians in times of colonization called “reduction,” introduced on the Antilles (1503–30), later set up on the mainland (1530–48), especially in New Spain, and from 1548 on until the expulsion of the Jesuit order in 1767 in Paraguay, is object of ongoing debate. Some evaluations assure that the Indians’ socioeconomic and cultural structures were maintained to some extent; others argue that the reductions were a mode to conquer and reduce the Indians themselves, or insist that they lead to the cultural and ultimately physical death of the Indian population by reducing their freedom and conception of life as luxury to a system of regulating every minute of their time.

The bilingual volume (seven articles are translated from Spanish to German language and two from German to Spanish) published by the Instituto Goethe Córdoba analyzes the Jesuit missions in Latin America as a first experience of globalization at the beginning of modernity and a legitimate attempt at an intercultural encounter, based not on submission and exploitation but on mutual acceptance, recognition, respect, and dialogue. The nine contributions of seven authors (six from Argentina and one from Germany), apart from the introduction of the director of the Instituto Goethe Córdoba, were presented originally on the occasion of an international conference held at the Universidad Nacional de Córdoba in October of 2006 about the meaning of the Jesuit patrimony in Argentina. A series of recent photos documents the buildings constructed by the Jesuits in the city of Córdoba and region (Santa Catalina and La Candelaria). Indeed, the history and impact of the Jesuit mission (especially of German Jesuit missionaries) in the region of Córdoba is the central theme of the book, amplified by two articles about Jesuits and indigenous in the northeast Amazon (Peru and Ecuador), and a third one about buildings constructed by the Jesuits in Brazil, Guatemala, Paraguay, and Argentina declared patrimony of humanity by the UNESCO.

María Susana Cipolletti argues that the customary vision of the Jesuit mission which perceives the missionaries as the only protagonists is misleading: in the Amazon northeast (Peru and Ecuador) there took place an intercultural encounter, with the indigenous political and social structure being a crucial element for the success or failure of the mission. Among the Xébero, indigenous settled people with a sophisticated social hierarchy, the Jesuit mission had a deeper impact than among the Encabellado, hunters and gatherers without social hierarchy. Both missionaries and indigenous people learned to integrate new technologies to their culture and amplified their vocabulary, but there were no religious repercussions of the Jesuit mission among the Encabellado. In her analysis of the specific Jesuit contribution to an artistic language of Latin American baroque in Argentina and Paraguay, especially with respect to architecture, paintings, and sculptures, Hildegard Vieregg as well argues that indigenous artists, instructed by European Jesuit lay brothers, created as result of this intercultural encounter a new, proper, transposed style that she names “tropic baroque,” with slight regional differences in every reduction. Sculptures of saints created in Jesuit reductions by Guarani indians are carried through the streets until today on occasions of religious celebrations. María Rebeca Medina adds as example of the hybridisation of classic architectonic languages with local influences the characteristic Jesuit architectonic features of the “Manzana Jesuítica” in Córdoba with its longitudinal churches in the form of latin cross, residences with courtyard surrounded by perimetric galleries and extensive use of arcs, appropriating local resources for actual needs and leaving ample space for the inventive creativity of the protagonists, combining abundance of genius with shortages of resources. These characteristic features define an architectonic and urban identity surpassing and unifying the ethnic and cultural differences and delineate an omnipresent catholic religious culture serving the project of colonialism.

The Jesuit missions, Jeanette de la Cerda Donoso argues, reshaped the topography of the Córdoba region both economically and transcendentally by *estancias*. Units of agricultural production, cattle breeding and skilled trade, the *estancias* had to serve, like all Jesuit institutions, the missionary intention, be economically autonomous and locally adapted. Simultaneously, they transformed the transcendence of space by religious symbolism. The *estancias* formed, as Josefina Piana shows, a web or system with intense transit and mobility of products and people, a web in connection with the Jesuit and ecclesial web of the whole world. The most impressive example of the intercultural encounter between the old and the new world in religious arts is the sculpture and veneration of the “Virgen de La Candelaria.”

Cristina Bajo remembers another web of the Jesuit mission, beyond the socioeconomic web of the *estancias* and the preoccupation with evangelization and the salvation of souls: the Jesuits took care of the health and social assistance of the poor, whether black, indigenous, or Creole people. Documents and objects found in their pharmacies testify the simultaneous presence of occiden-