

parts of government and administration. Reynolds shows the many contradictory uses of the term and how it is articulated in different political conjunctures.

After these two theoretical chapters follow some case studies. James Haughton discusses the influence of capitalism and the opposition of community and globalized modernity or morality and economy in Thailand. He argues that a correct understanding of the economic conditions is crucial in order to alleviate poverty in development projects. He makes a critical analysis of the community culture concept and the idea of sufficiency economy, which were used from the 1970s to the 1980s as core concepts by NGOs in counterstrategies against capitalist intrusion into village communities. But as Haughton demonstrates, rice banks, buffalo banks, saving groups, handicraft groups (under royal protection), and other village-based funds became a stepping stone for local entrepreneurs and small-scale capitalists which are now engaged in market economic relations. There has always been trading involving the villages. However, the mode of surplus extraction is the determining factor. Now labor, land as well as crops are commodities, and the state intervenes in resource management, building of dams (e.g., Pak Mun Dam), and in other infrastructure projects. Thus, extended resource conflicts are an important dimension of the village-state relations today. Yet a traditional patron-client hierarchy still exists. The "traditional" village community has adapted to the new determining conditions. The exiled Prime Minister Thaksin Shinawatra's strategy of "capitalism from below" combined the traditional community and the modern ideas of a nationalized economy in a globalized world. He appealed to a *chumchon* (community)-capitalist alliance with his village funds. In all, Haughton's article is a fine analysis with a solid historical foundation.

Nicholas Farrelly discussed the Shan (Tai from Burma) in Thailand, where they are marginalized. Still they figure as an example of an authentic, primordial Tai community in what the author calls "the Tai studies project" (68). They contribute to "nationalism by villagers and not the state" (73). In the discussion led by the influential Thai historian, Chatthip Nartsupha, the community is based on "self-sufficiency." Basically it is a antimodernity critique based on a somewhat romanticized description of village communities and projected into a Pan-Tai symbolic construction of a common culture across national boundaries. The Thai academics seem to search for a lost world: A peaceful, harmonic Buddhist community, independent of the state and the markets – a national identity across borders. The Shan in Thailand are though more a disfranchised class in towns, harassed by authorities, working as prostitutes or low-paid workers, being deported by Thai authorities after having escaped from Burmese persecution. Hopefully, we will learn more about Shan society and culture in Burma in the future.

Holly High writes about the role of the local guardian spirit in community making. Ritual offerings for the local spirit are not only a manifestation of the symbolic construction of community in a Lao village, but includes relatives migrated from the village. She revived the dis-

cussion led by M. Weber and F. Tönnies on the subjective and objective aspects of open and closed communities. The guardian spirit is asked to watch over the members of village households. The rituals, which exclude some relatives and outsiders, are thus protective of the included members and emotive representations of community and kinship. However, networks of migrants also contribute to poverty alleviation by the gifts they send back.

In a second article, Andrew Walker takes up the discussion of religion and ritual, representing the subjective feeling of belonging together in a northern Thai village: "... symbols serve both to create and maintain collective sentiments" (117). The collective effort in organizing a Buddhist festival is analyzed with reference to Durkheim and Anthony Cohen. Monks, relatives, and guests from near and far are mobilized. However, the case also demonstrates how internal conflicts, concerning a controversial monk and money, undermine the symbols of community. Phra Upakhut, the mythical monk related to the Buddha, is called upon to create coolness during the ceremony. Despite his critical view in the introduction, Walker shows that the simplified symbolic construction in rituals is providing legitimacy to community relations.

The following two chapters are based on studies in Laos by Sarinda Singh and Warren Mayes and describe a dormitory community of Lao forestry officials in a poor village and a Vespa Scooter Club. The two cases are interesting, but seem somehow marginal in relation to the general discussion.

The last chapter by Antonella Diana on Tai in Yunnan is an interesting case. She shows how the young Tai Lue manages a double identity, i.e., he is striving to become modern (urbanized) and developed according to the official state/party policy, while at the same time he is following the traditions in marriage and religious rituals. The Tai in Yunnan are both Tai or *daizu* and *zhongguoren* (Chinese people). They often identify themselves more in relation with China than with Pan-Tai identity. This case clearly demonstrates the problems in part of the Tai studies project on an imagined pan-national Tai identity.

Andrew Walker concludes the book with an emphasis on the concept of a "modern Tai community" as an alternative framework for both analysis and empowerment. There are multiple ways of forming communities and senses of belonging. The book is a valuable contribution to the discussion of the community concept as well as to Tai studies.

Mikael Gravers

Wiencke, Markus: Kulturen der Gesundheit. Sinn-erleben im Umgang mit psychischem Kranksein. Eine Anthropologie der Gesundheitsförderung. Bielefeld: transcript Verlag, 2011. 302 pp. ISBN 978-3-8376-1690-3. Preis: € 32.80

Die Frage, was Gesundheit ist, kann nicht allgemein- und endgültig beantwortet werden. Viele Faktoren spielen eine Rolle, zumal bekannt ist, dass Gesundheit nicht nur die Abwesenheit von Krankheit ist, wie auch schon die Weltgesundheitsorganisation (1967) betont hatte. Gesundheit heißt, sich in allen Aspekten wohlfühlen, kör-

perlich, geistig, seelisch und sozial, und schon bei dieser Aufzählung wird deutlich, dass Gesundheit unterschiedliche Bedeutungen erhalten kann. Nicht jeder würde diese Unterscheidungen im gleichen Maße machen. Schon die Definition dessen, was körperlich ist, wie der Körper verstanden bzw. gelesen wird, ist abhängig von dessen kultureller und sozialer Dimension. Was nun die Psyche, die Seele oder den Geist angeht, wird es nicht einfacher. Ist es dann nicht verwegen, wie im Titel von „Kulturen der Gesundheit“ zu sprechen, wenn es doch um „psychisches Kranksein“ geht, das je nach Kontext anders interpretiert und ergo behandelt wird? Markus Wiencke hat dazu Feldforschungen im ethnologischen Sinn gemacht, die er zum Teil als psychologisches Praktikum „tarnte“. Er forschte in einer psychosomatischen Klinik in Deutschland, in Candomblé- und Umbanda-Tempeln in Recife im Nordosten Brasiliens sowie in der Gemeindepsychiatrie für die Mapuche im Zentrum Chiles. Leitfrage seiner Arbeit ist, „... wie es möglich ist, im Alltag mit einer Psychose zurechtzukommen“ (160), oder, psychologisch gesprochen – schließlich wurde das Buch als Doktorarbeit in Psychologie an der Freien Universität Berlin vorgelegt – lautet die zentrale These: „Ein möglicher Weg Gesundheit zu konstruieren, ist, sie als ein emotionales, körperliches und soziales Geschehen zu begreifen. In dem im Rahmen dieser Arbeit entwickelten Konzept des ‘geteilten Sinnerlebens’ wird Gesundheit in der physischen Umgebung eines Settings und gleichzeitig alltäglichen Vollzügen verankert. In alltagsnahen, mit anderen Personen geteilten Praktiken wird eine Wirklichkeit erzeugt, die für die teilnehmenden Personen gesundheitsfördernd sein kann. Damit bewegt sich das Konzept im Spannungsfeld zwischen einem subjektiven und objektiven (sic! KG) Gesundheitsbegriff. Auf das Phänomen der Schizophrenie bezogen, lässt sich die These zuspitzen: Eine spezifische Sinnstiftung kann bei Schizophrenie ... gesundheitsfördernd sein. Die positive Sinnstiftung ist an die emotionale und körperliche Teilnahme am sozialen Geschehen spezifischer Settings geknüpft. Dabei ist unter ‘gesundheitsfördernd’ in erster Linie ein Zurechtkommen mit der Erkrankung im Alltag zu verstehen“ (16f.).

In „dichten Beschreibungen“ (146) werden die Zusammenhänge dargestellt und analysiert, die gesundheitsfördernd wirken, zum einen aus der psychosomatischen Klinik „mit ihrem spirituellen Diskurs“ (146), sowie aus brasilianischen Candomblé- und Umbanda-Tempeln und der chilenischen gemeindebasierten Psychiatrie mit ihrer aufsuchenden Versorgung von Mapuche-Patienten.

Schwieriger als in Deutschland war die Verständigung in Chile und Brasilien, die jeweils mit Dolmetscher ins Englische erfolgte und entsprechend auch im Text dokumentiert ist. Das irritiert etwas, aber diene wohl letztlich der genaueren Dokumentation des Verhandelten. Überhaupt ist hervorzuheben, dass sich der Autor bemüht, seine Beweggründe transparent darzustellen, wofür er in der Einleitung „Konkrete Gründe für die Auswahl der Untersuchungsorte“ beschreibt. Das 2. Kapitel widmet sich der „Entwicklung der Fragestellung“, das 3. den „Methoden und Durchführung“, das 4. den „Untersuchungsorten“, bis es schließlich zum zentralen 5. Kapitel kommt, der „Ge-

sundheitsförderung als soziales Geschehen“. Bis dahin hat man sich durch 140 Seiten gearbeitet, die viel über psychologische und Kommunikationstheorien und ihren Bezug zum jeweiligen (immer dreifachen) „Setting“ sagen. Das 6. Kapitel führt die „Diskussion“ und am Ende stehen „Schlussbemerkungen“.

Medizinethnologen wissen, dass Krankheit nicht überall konzipiert ist wie in der Biomedizin, und dass ihre Besserung/Behandlung/Therapie nicht notwendig individualszentriert ist (s. auch Zaumseil im Vorwort), schon gar nicht in Fällen, die „psychiatrische“ genannt werden. Allerdings ist „unsere“ Psychiatrie auf den Einzelnen gerichtet, auch wenn es Gruppenprozesse geben mag, wie sie Wiencke für die psychosomatische Klinik in Deutschland mit ihren spirituellen Praktiken – aus anderen Kulturen entlehnt – beschreibt.

Er ist sehr ehrlich, wenn er schreibt: „Ich ging in meiner Forschung davon aus, dass eine psychische Krankheit eine Persönlichkeitsveränderung ist. Doch für den *pai-de-santo* [Anm. KG: Priester im Umbanda-Tempel in Recife/Brasilien] verändert sich durch die ‘Krankheit’ nichts in der Person. Der Geist kommt und kann auch wieder gehen“ (155). Die Krankheit wird zum spirituellen Problem, womit – so Wiencke – eine optimistische Grundeinstellung gefördert wird. Als Medizinethnologin möchte ich an dieser Stelle Einspruch erheben angesichts eines Gedankengangs, der sich durch die ganze Arbeit zieht: der Umbanda-Priester deutet nichts um, er befindet sich in einem anderen Erklärungszusammenhang, mit dem er kreativ umzugehen imstande ist. Auf leisen Pfoten schleicht sich immer wieder ein, was „unsere“ Psychologie anders (richtiger?) erklärt, ohne dies hinreichend transparent zu machen. Andererseits: es handelt sich um eine psychologische Arbeit, und eventuell dürfen/müssen deren Grundpfeiler der Wissenschaft nicht problematisiert werden.

Auch die Medizin der Mapuche kennt das Konzept der psychischen Erkrankung nicht, vielmehr werden auch hier „Geister“ unterschiedlicher Provenienz verantwortlich gemacht. Wiencke beschäftigte sich in Chile besonders mit den Menschen, die zu Hause psychiatrisch betreut werden, indem ihnen die Psychopharmaka nach Hause gebracht werden und im Gespräch mit ihnen und der Familie ein Bezugsrahmen gegeben wird. Das lässt sich auch als „Gesundheitsförderung als soziales Geschehen“ (so die Kapitelüberschrift) beschreiben, wie es auch für die beiden anderen Systeme (Umbanda und Biomedizin mit Spiritualität) gezeigt wird.

Die Arbeit ist interessant, vor allem an den Stellen, in denen die „dichten Beschreibungen“ mit wörtlichen Zitaten versehen werden. Diese werden dann im Anschluss aber noch einmal paraphrasiert, was etwas ermüdet. Warum das Buch im Untertitel eine „Anthropologie der Gesundheitsförderung“ genannt wird, bleibt der Rezensentin rätselhaft, handelt es sich doch eher um eine ethnopsychologische Analyse von sozialen und kulturellen Elementen, die dazu beitragen, dass sich „Erkrankte“ aufgehoben und damit besser fühlen – hier und anderswo. Vor allem Psychologie- und Medizinstudenten mit Spezialisierung in Psychiatrie sei dieses Buch wärmstens empfohlen: Sie können damit in ihrem eigenen „Setting“ inklu-

sive Vokabular lernen, dass "Psychosen" auch in anderen Sinnzusammenhängen positiv beeinflusst werden können, aber vor allem, dass es sich immer lohnt, über den eigenen Tellerrand zu schauen. Für Ethnologen, die an Psychologie und deren ethnologischer Analyse interessiert sind, ist es gleichfalls empfehlenswert, weil der Autor seine Gedankengänge transparent darlegt und damit zu einer Metaanalyse geradezu einlädt.

Katarina Greifeld

Woodward, Mark: Java, Indonesia, and Islam. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2011. 275 pp. ISBN 978-94-007-0055-0. (Muslims in Global Societies Series, 3) Price: € 106,95

Der Autor des vorliegenden Buches erforscht bereits seit den späten 1970ern die lokalen Ausprägungen des Islams in Yogyakarta, zeitweilig die Hauptstadt der unabhängigen indonesischen Republik und bis heute das einzige noch bestehende politische Sultanat in Indonesien. Das Buch enthält Aufsätze, die zwischen 1985 und 2010 verfasst worden sind, und welche die Thematik fortführen, mit der Mark Woodward durch seine Monographie "Islam in Java. Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta" (Tucson 1989; ursprünglich seine Dissertation an der University of Illinois, 1985), in der Fachwelt bekannt und umstritten geworden ist. Seine damalige Dissertation könnte man als eine akademische Pflichtschrift betrachten, in der versucht wurde, die Sichtweise auf die "Religion von Java", so wie sie von Clifford Geertz geradezu paradigmatisch definiert worden war, radikal umzuändern. Woodward meint, dass amerikanische Doktoranden, wie er selbst, in den 1970ern überhaupt keine Ahnung hatten, dass "Javanese *really are* Muslims. That would not happen today" (65). Ganze Generationen sind mit der Pflichtlektüre des Buches "Religion of Java" von Clifford Geertz aus dem Jahre 1960 groß geworden und obwohl ich Woodward vollkommen zustimme, dass Geertz das islamische Element in der "Religion von Java" zu wenig berücksichtigt hat, nimmt Woodward doch eine unhaltbare Extremposition ein, wobei er mit "blindem" Eifer überall den Islam in Java entdecken möchte.

Seine Informanten, vor allem hochrangige Hofdiener am Sultanshof, haben ihn gerne mit Informationen gefüttert, die beweisen sollten, dass die mystische javanische Weltanschauung (*kejawèn*) immer mit dem klassischen Sufismus identisch gewesen sei. Dabei bleibt unbeachtet, dass diese Gewährsleute ein großes Interesse daran hatten, das Sultanat von Yogyakarta nicht nur, wie üblich, als Zentrum der traditionellen javanischen Kultur, sondern zugleich als Hochburg des Islams hochzustilisieren. In Indonesien werden nur fünf (seit kurzem sechs) Weltreligionen anerkannt und alle Bürger müssen einer Religion angehören. Die Daten der Feldforschung entstammen einer Periode, in der sich im indonesischen Diskurs die Idee durchgesetzt hatte, dass die mystische javanische Weltanschauung nicht als "Religion", sondern bloß als "Glaube" gelten dürfte. Woodward beteiligt sich als Hobbytheologe nach Kräften an der "Verreligionisierung" der javanischen Kultur: So soll z. B. das Essritual *slametan*, das

von Geertz als Herzstück der javanischen Kultur betrachtet wurde, seine Begründung im Koran und in Prophetenüberlieferungen gehabt haben (118–121). Hier verdingt sich ein Regionalwissenschaftler als Islamwissenschaftler ohne Arabischkenntnisse (66) und mit mangelhaften Javanischkenntnissen. Es ist vielbezeichnend, dass javanische und indonesische Termini fast immer falsch geschrieben sind. Leser mit Indonesischkenntnissen werden sich über phantastische Neubildungen wie *obat ngamuk* (80, lese: *obat nyamuk*) oder *muafiqh* (242, lese: *munafik*) freuen.

Die horrende Vielzahl an Tippfehlern ist eine echte Zumutung. Was bedeutet z. B. "One I worked with insisted that I become proficient in archery before his would discuss more than the outline of his understanding of the path leading to knowledge of and union with God" (77)? Oder: "This framework also allows for the explanation of the Javanese view if relations between bio-medical and traditional models of health and illness" (104)? Sätze bleiben unvollendet wie: "Often these are carried in These structural similarities provide few clues about the history of either ritual" (179). Das Kopieren, Ausschneiden und Einfügen per Tastatur kann auch schlimme Folgen haben wie z. B.: "This is one of the reason the reasons why few young people indulge in it on a regular basis" (183). "What follows is a schema ... in the course of history" (40) wird wörtlich wiederholt auf S. 42; "Reformist Muslims, who regard the visitation of graves as sinful innovation, never do this" (212 Zeile 17–18 wird in Zeilen 31–32 wiederholt).

Leider ist das Buch nicht zu empfehlen, aber da es als Band 3 in der Reihe "Muslims in Global Societies" erschienen ist, wird es ohnehin automatisch für teures Geld von den Universitäts- und Institutsbibliotheken gekauft werden.

E. P. Wieringa

Zigon, Jarett (ed.): Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia. New York: Berghahn Books, 2011. 238 pp. ISBN 978-0-85745-209-2. Price: \$ 70.00

Advocates of new ethnographies of morality tend to bemoan the anthropology's longstanding inattention to morality as an autonomous sphere of human life, rather than simply a synonym of cultural cohesion. However, ethnographies of postsocialist societies have yielded no shortage of work on morality. Starting with the volume "Markets and Morality. Ethnographies of Postsocialism" (R. Mandel and C. Humphrey [eds.], Oxford 2002) and moving to a number of recent works on religion and community, ethnographers have taken the social, economic, and political upheavals that accompanied the collapse of state socialism as a starting point for interrogations of how people cope with the breakdown of familiar moral orders and social ideals. Jarett Zigon's edited volume continues this tradition.

A feature that distinguishes the volume from some of its predecessors is the effort to present a coherent conceptual and terminological framework. In the introduction, Zigon reiterates a distinction between morality and ethics he proposed in previous works. In his usage, "morality" refers to understandings of good and evil that exist