

scheidet sich Mansfeld für solche ephemeren, unpersönlichen Kontakte, anstatt eine kontinuierliche Beziehung zu einem (oder mehreren) Dogon-Hausmädchen aufzubauen? Auch die in die Dörfer zurückgekehrten Mädchen bleiben gesichtslos und ihre scheinbar fast zufällig gesammelten Aussagen fade und zusammenhanglos. Wie lassen sich die Dogon-Männer in das Forschungsprojekt integrieren, zumal ihre Erzählweisen nicht unmittelbar mit den Erfahrungswelten der Mädchen konfrontiert werden?

In einem relativ ausführlichen Kapitel stellt die Autorin Überlegungen zu den kulturellen und sozialen Migrationsvoraussetzungen der Dogon-Mädchen an und be gibt sich hiermit wieder auf die sozialemprirische Ebene. Zur Stützung ihrer Interpretation der Migration als Fortsetzung der Traditionslinie greift sie auf ethnologische Untersuchungen zurück, die die Situation von vor 60 Jahren in idealtypischer Weise zum Gegenstand haben. In der Bezugnahme auf die Arbeit von Parin und Morgenthaler "Die Weißen denken zuviel" (1963) als Quellenangabe fehlt die kritische Distanz, die der Aussagekraft der darin protokollierten Gespräche entgegengebracht werden muss. Es handelt sich nämlich um in einem künstlichen, sozial isolierten Raum geführte, fremd bestimmte Gespräche, Reden und Monologe, die auch durch die psychologische Interpretation der Autoren völlig unverstänlich und zusammenhanglos bleiben, da sie weder spezifische ethnologische Vorkenntnisse mitbringen noch solches Wissen später für ihre Analysen nutzbar machen. Fraglich ist auch Mansfelds Argumentation, die von einer Vergleichbarkeit des Loslösungsprozesses eines Mädchens zum Zwecke der Verheiratung in einem benachbarten Dorf einerseits und der städtischen Migration andererseits ausgeht. Bei der Arbeitssuche in Bamako stellen jedoch ökonomische Interessen bzw. Notwendigkeiten die Antriebskraft dar sowie der starke Wunsch nach Teilhabe an der Modernität.

Äußerst ärgerlich ist die unterlassene Lektoratsarbeit. Das Buch enthält unzählige Fehler bei der Interpunktion, der Wiedergabe französischer Wörter, der Konjunktivbildung in der indirekten Rede, der Groß- und Kleinschreibung, den ethnologischen Bezeichnungen (Banama-Gesellschaft und Bambana statt Bamana-Gesellschaft) etc. Außerdem ist anzumerken, dass die deutsche Übersetzung der französischen Originalgespräche dringend einer Überarbeitung bedürftig hätte!

Das Buchcover wirft ebenfalls ernste Fragen auf: Was haben die jungen Städterinnen, die sich vor einem Spiegel schminken und für eine Modenschau fertig zu machen scheinen – auf gar keinen Fall handelt es sich um Dogon-Hausmädchen! – mit dem Inhalt des Buches zu tun, wo es um die Prekarität und Entwurzelung junger immigrierter Dorfmadchen und deren sprachlichen Diskurs in einer transkulturellen unsicheren Lebenssituation geht? – Bei der Danksagung der Autorin vermis se ich zumindest die Erwähnung der malischen PartnerInnen, die ihr für die Untersuchung dieses doch auch sehr heiklen Themas zur Verfügung standen!

Ilsemargret Luttmann

**Matory, J. Lorand:** *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press, 2005. 383 pp. ISBN 978-0-691-05944-0. Price: £ 17.50

J. Lorand Matory, Professor für Ethnologie an der Harvard University, hat in der vergangenen Dekade mit seinen zahlreichen Publikationen einen herausragenden Beitrag zur Forschung über die Verbindungslinien zwischen Afrika und der Neuen Welt und über afroamerikanische Religionen im Besonderen geleistet. Seine Arbeitsweise und Reflexionen werden auch von Ethnologen aufgegriffen, die sich mit anderen Regionen befassen und auf der Suche nach neuen theoretischen und methodologischen Impulsen sind. In dem Buch "Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé" präsentiert Matory Ergebnisse seiner Forschung über den brasilianischen Candomblé in Bahia, die an eine frühere Arbeit über die Geisterverehrung der Yorùbá in Nigeria anknüpft.

In der Einleitung formuliert der Autor sein Anliegen, den Candomblé aus einer neuen wissenschaftlichen Perspektive zu betrachten. Anders als die Pioniere der Afroamerikanistik, wie Melville Herskovits, Roger Bastide oder Sidney Mintz und Richard Price, will er nicht nach afrikanischen Ursprüngen und Überbleibseln in der Neuen Welt oder Neuformationen am Sklavereistandort suchen, sondern zeigen, dass afrikanische und afroamerikanische Religiosität seit vielen Jahrhunderten in einem wechselseitigen Austausch- und Befruchtungprozess stehen. Weiterhin möchte sich Matory auf einen anderen sozialen Kontext konzentrieren, indem er sich weniger mit religiösen Laien der Plantagen oder des Hinterlandes, sondern mit Reisenden, Forschern, Schriftstellern, Pilgern, Händlern und Priestern befasst, die seit der Mitte des 19. Jhs. die so genannten Volksreligionen dies- und jenseits des Atlantiks umgestaltet (16).

Das erste Kapitel, "The English Professors of Brazil. On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation", stellt eine geringfügige Überarbeitung eines Artikels dar, der schon sechs Jahre zuvor in der Zeitschrift *Comparative Studies in Society and History* erschienen ist. Matory wählt einen historisierenden Ansatz, um sich mit der transatlantischen Genese der Yorùbá in Westafrika und ihren Abbildern in der Neuen Welt zu befassen, nämlich der Nation der Nagô im brasilianischen Bahia und der Lucumí, die heute nicht nur in Havanna, sondern in zahlreichen nordamerikanischen Großstädten zuhause ist. Transatlantische Dynastien von Reisenden, Händlern und Priestern, die im 19. und 20. Jh. regelmäßig zwischen den beiden Ufern des Atlantik hin- und herwanderten, gestalteten über essentialisierende Diskurse eine Ideologie der Reinheit und Überlegenheit der Yorùbá gegenüber anderen westafrikanischen Ethnien.

Das folgende Kapitel, "The Trans-Atlantic Nation. Rethinking Nations and Transnationalism", behandelt im Grunde eine ähnliche Fragestellung, denn auch hier steht eine transatlantische Nation im Zentrum, die im heutigen brasilianischen Candomblé populär ist. Matory beschreibt hier das Entstehen, zeitweise Verschwinden und Wiederaufleben der westafrikanischen Nation der *Djedji*,

ein Ethnonym, das Mitte des 19. Jhs. für die indigene Bevölkerung Porto Novos (heute Benin) eingesetzt wurde. Der Begriff verschwand im Zuge der Rivalität zwischen französischem und englischem Imperialismus in Westafrika und wurde durch *Fon* ersetzt. In den Folgejahren gewann der Schlangengott Dã, der seinen Ursprung in der Nation Djedji hat, in Brasilien eine enorme Popularität. Gläubige Händler und Pilger, die zwischen Bahia und Westafrika hin- und herreisten, nahmen die Gottheiten dieser Nation mit auf ihren Wegen und ließen die Nation in Brasilien unter dem Begriff *Jeje* wiederaufleben. Die ökonomischen Erfolge dieser Kosmopoliten führten nicht nur zu einer raschen Vergrößerung der transozeanischen Gläubigengemeinschaft, sondern auch zu einer Weiterentwicklung der religiösen Inhalte und Symbolik. Matory verdeutlicht mit diesem Beispiel, dass religiöse Praxis im Zusammenhang mit Sklaverei und Kolonialismus keineswegs ausschließlich als Widerstand der Unterdrückten betrachtet werden kann, wie es vielfach formuliert wurde, sondern auch als Privileg der politisch und ökonomisch erfolgreichen Weltbürger jener Zeit gesehen werden muss. Das Kapitel endet mit einer kritischen Revision vorausgegangener Ansätze zu den Konzepten Nation und Transnationalismus, denen der Autor vorwirft, weder die historische Tiefe noch die spezifischen Klasseninteressen der jeweiligen Zeit zu berücksichtigen.

Im folgenden Kapitel, "Purity and Transnationalism. On the Transformation of Ritual in the Yorùbá-Atlantic Diaspora", geht es um die Unterschiede von religiösen Konzepten der Reinheit und Reinigung in Lagos respektive Bahia. Hier rückt zum ersten Mal die rituelle und konzeptionelle Ebene der Verehrung von Gottheiten ins Zentrum der Betrachtung. Anhand verschiedener Beispiele wird illustriert, wie strategische Interessen von bestimmten transozeanisch wirkenden religiösen Spezialisten ab den 1930er Jahren dazu beitrugen, Auffassungen über die "afrikanische Reinheit" der Rituale ebenso wie Reinigungszeremonien besonders in Brasilien und in Kuba bedeutsam werden zu lassen.

Im Gegensatz zu den vorherigen Kapiteln befasst sich "Candomblé's Newest Nation: Brazil" nicht mit transozeanischen Fragestellungen, sondern mit der Stellung des Candomblé innerhalb Brasiliens und seiner Rolle bei der Gestaltung eines brasilianischen Nationalbewusstseins. Im Verlauf des 19. und 20. Jhs. wurde der Candomblé von unterschiedlichen Interessengruppen unterdrückt bzw. ausgegrenzt und später aufgewertet und in nationalistische Politiken inkorporiert. Ob Gilberto Freyres Politik des Regionalismus, der Indigenismus, Umweltschützer, schwarze politische Aktivisten oder Landrechtler – zahlreiche Gruppen trugen mit unterschiedlichen Agenden dazu bei, den Nordosten Brasiliens als andere, schwärzere und afrikanischere Region erscheinen zu lassen und den Candomblé zum Symbol eines schwarzen Brasiliens zu machen.

Das fünfte Kapitel, "*Para Inglês Ver. Sex, Secrecy, and Scholarship in the Yorùbá-Atlantic World*", dient einer kritischen Prüfung der Arbeiten zweier Wissenschaftlerinnen. Ruth Landes habe in ihrem 1947 erschienenen Buch "City of Women" den Candomblé fälschlicherweise

als matriarchalen Kult konstruiert, in dem Männer allenfalls als "passive Homosexuelle", die demnach Frauen gleichgestellt seien, erscheinen würden. Gemeinsam mit ihrem Gefolgsmann Édison Carneiro habe sie das Priesteramt als weibliches Monopol und Bahia als Hort der Frauendominanz gezeichnet. Landes habe die Präsenz von Männern schlicht ignoriert, um, vergleichbar mit Margaret Meads Arbeiten über Samoa, ein primitivistisches Klischee zu konstruieren (190f.), und ihre These sei "a plausible but *interested* and *contested construction* of 'tradition'" (209, Hervorhebung im Original). Nachdem er seine Sicht auf die Variationen von Geschlechterrollen und die Position von Homosexuellen im Candomblé erläutert hat, wendet sich Matory gegen die Thesen der US-amerikanischen Wissenschaftlerin Oye-ronkẹ Oyewumi, die selbst Yorùbá ist. Deren Ansicht, die Terminologien des Yorùbá seien ursprünglich weitgehend geschlechtsneutral gewesen und erst der Kolonialismus habe den Begriffen geschlechtliche Konnotationen hinzugefügt, versteht Matory als eine Idealisierung bzw. Erfindung eines westlichen Feminismus, der den Candomblé für die eigenen Ideologien instrumentalisiere. Bedauerlicherweise wählt der Autor in der Beschäftigung mit beiden Forscherinnen eine Sprache, die eher an Abrechnung als an Auseinandersetzung erinnert und die den Grundtenor einer mitunter zynisch anmutenden Verteidigungshaltung hat.

Im Unterschied zu den vorausgegangenen Kapiteln, die einen starken Schwerpunkt auf die historischen Prozesse legen, geht es anschließend in "Man in the 'City of Women'" um die religiöse Praxis des Candomblé der Gegenwart. Das Kapitel knüpft insoweit an das vorherige an, als es die Folgen der Feminisierung des Candomblé für das Leben eines bestimmten Candomblé-Priesters, Pai Francisco, erläutert, der gleichzeitig bester Freund und spiritueller Ratgeber des Ethnologen in Brasilien ist (225). Sowohl die Biographie als auch die Darstellung des Verhältnisses zwischen dem Ethnologen und dem Priester gestalten ein Bild Pai Franciscos, der ein ehrlicher und begabter aufsteigender Stern im Candomblé sein könnte, dessen Rolle und Möglichkeiten jedoch durch das Wirken der politischen und intellektuellen Eliten, die das Priesteramt als Frauen vorbehalten ansehen, boykottiert werden (262).

Im Schlusskapitel setzt sich Matory erneut mit den theoretischen und begrifflichen Grundlagen unseres Faches auseinander, wobei seine Innovationskraft primär darin besteht, frühere Ansätze zu demontieren. In einer raschen Aufeinanderfolge kritisiert er jene Ethnologen, die zu Konzepten wie "syncretism", "survival", "roots", "rhizome", "diaspora", "creolization" oder "collective memory" gearbeitet haben, um anschließend "dialogue" als die seiner Ansicht nach treffendere Alternative einzuführen.

Das Buch "Black Atlantic Religion" hat viele herausragende Stärken. Matorys Detailgenauigkeit in der Auswertung historischer Quellen, seine konsequente Suche nach den Wechselwirkungen dies- und jenseits des Atlantiks, die Berücksichtigung des lusophonen und frankophonen Sprachraums und auch seine Idee, die politi-

schen, ökonomischen und religiösen Eliten ihrer Zeit zu fokussieren und damit unseren Blick für die Interessen und Agenden anderer sozialer Gruppen zu schärfen, stellen eine enorme Bereicherung für unser Fach dar.

Bedauerlicherweise bedient sich der Autor einer ermüdenden und repetierenden Argumentationstechnik, mit der er der Leserin vermitteln möchte, dass sämtliche vor ihm da gewesene Ansätze zu Konzepten wie Transnationalismus oder Nation inadäquat oder fehlerhaft waren und erst jetzt, mit seinem Buch, Licht ins Dunkel der Ethnologie eindringen kann. Nicht nur die häufig verkürzte Kritik an den Arbeiten von KollegInnen, sondern auch die häufig wenig wertneutrale Sprache, beispielsweise bei der Auseinandersetzung mit den Geschlechterpolitiken des Candomblé, können die Freude am Lesen verderben. Weiterhin verwundern einige merkwürdige Aussprachehilfen, (z. B. OH-REE-SHAH für *òrisà* [19], kah-BOH-kloosh für *caboclos* und voh-DOO<sup>n</sup> für *vodum* [23]), bei denen man sich fragt, welchen Kriterien die Auswahl unterlag, da das Buch haufenweise mit Begriffen aus dem Yorùbá und anderen afrikanischen Sprachen gespickt ist, deren Aussprache jedoch nicht erläutert wird. Auch die Schreibweise irritiert, da sie sich nicht an den internationalen Ausspracheregeln, sondern vermutlich an der anglophonen Aussprache orientiert. Wenn auch etwas mehr Wertschätzung der Leistung der KollegInnen und im Gegenzug auch etwas mehr ethnographische Nähe zu den Gläubigen und ihrer religiösen Praxis wünschenswert gewesen wäre, bleibt das Buch anspruchsvoll und anregend und sein Gewinn für Forschungen über translokale Religionen bleibt unbestritten.

Heike Drotbohm

**Palmer, John H.:** La buena voluntad Wichí. Una espiritualidad indígena. Las Lomitas: Grupo de Trabajo Ruta 81, 2005. 386 pp. ISBN 987-22489-0-7.

No cabe duda que, como aseveran los propios Wichí del Gran Chaco, “se han dicho muchas palabras ya”; y en lo que a ellos respecta, en las últimas décadas, numerosos artículos y varias monografías incrementaron notablemente nuestro conocimiento etnográfico de su cultura y sus condiciones actuales de vida. Lo asombroso es que John Palmer, proponiéndose traducir sólo una palabra wichí (i.e., *husék*), nos ofrece un libro original y a la vez, el más completo y depurado que se haya publicado sobre el grupo.

“La buena voluntad Wichí” es la traducción de una versión corregida de la tesis doctoral que el autor defendió en 1997 en la Universidad de Oxford (“Wichi Goodwill. Ethnographic Allusions”). Los protagonistas principales son los habitantes de los territorios de Zlaqatahyi y Lhaka Honhat (provincia de Salta, Argentina). Sin embargo, el libro no trata únicamente de ellos; mediante una extensa revisión crítica de la bibliografía, el autor presenta una síntesis etnográfica con conclusiones que alcanzan a los Wichí en su conjunto.

Palmer comenzó sus investigaciones antropológicas entre los Wichí en 1976; más tarde se instaló en una comunidad – la de Hoktek T’oi – y formó una familia.

Basándose en su larga experiencia, el autor se propone un objetivo claro: dar una traducción tan adecuada como sea posible de la categoría indígena de *husék* (buena voluntad). Se trata de un concepto “difícil de desentrañar” y para traducirlo cabalmente se ve llevado a contextualizarlo en el marco de la cultura wichí en sentido amplio. Cada uno de los seis capítulos del libro aborda un tema relevante de la etnografía del grupo y llega a conclusiones ingeniosas que expone con claridad y acompaña con un extraordinario caudal de información etnográfica y lingüística.

El capítulo 1 presenta una síntesis histórica de “las relaciones de los Wichí con el mundo no indígena” sustentada tanto en los documentos escritos como en la historia oral del grupo. La erudición del autor en la tarea le permite hacer demostraciones cruciales a la luz de los conflictos políticos contemporáneos: p. ej., la paulatina usurpación colonial, criolla, estatal, empresarial y religiosa de tierras indígenas desde hace al menos 400 años. Más allá de esto, el capítulo se articula con el conjunto del libro al proponer como conclusión central que “la persecución sociopolítica y el agotamiento económico que han sufrido históricamente [los Wichí] no puede sino consolidar su identidad cultural. Al estimular la buena voluntad mutua dentro de la comunidad, esta se ve unificada por los abusos foráneos”.

El capítulo 2 “brinda una visión general del medio ambiente, tal como se percibe a través de la óptica de la toponimia wichí”. Después de estudiar casi 1000 topónimos, Palmer sostiene que “el sistema wichí de ‘dar nombres a la tierra’ no pretende ser tanto un registro histórico de sus propias victorias y derrotas en situaciones de conflicto [sino presentar] una serie de incidentes ejemplares que, en forma exponencial, ilustran la contienda entre la vida y la muerte en abstracto”. Esta “visión trágica ... [nos dice Palmer] es un sistema educativo que enseña a enfrentar el sufrimiento ... Al documentar las desventajas del entorno, ratifica las ventajas del espacio moral que [los Wichí] crean en el centro del cosmos”. La toponimia expresa así, una “ecología de la buena voluntad”.

El capítulo 3 parte del análisis detallado del rito de iniciación femenina (*yenzli atsihna*) y del aspecto procesual del sistema de matrimonio, para terminar analizando un amplio conjunto de instituciones y estableciendo las relaciones simbólicas que las entretienen. En todo un juego de oposiciones y correlaciones – p. ej., entre el rito de iniciación femenina y la “metamorfosis” (*welán*) del chaman (*hiyawú*), entre la forma y el contenido del espacio doméstico y la regla de residencia uxorilocal – en el que el discurso mítico aparece como urdimbre, el autor va pasando los hilos que tejen la trama coherente del cosmos wichí.

Para delimitar el basamento socio-estructural de la “buena voluntad” wichí, el cuarto capítulo describe el sistema de parentesco y matrimonio. Allí, se analiza la terminología de parientes (*ihñāj*, otros similares), el principio de descendencia cognaticia y su relación con los “nombres de parentela”; la terminología de afines (*ihñāj ta wehnazlamej*, otros diferentes); el principio de “afinidad serial” que guía las alianzas exógamas no prescripti-