

however, to provide the kind of survey text commonly found in religious studies, but to illustrate something of the variety of topics and places that anthropologists study, and to give due weight to ethnographies, however atypical or apparently insignificant the people and practices described may be, as unique and valuable descriptions and interpretations of human action.

If Morris can be harsh on interpretive and postmodernist fashions, he also has little time for anthropologists as advocates of a particular tradition, nor for authors whose starting point is that the metaphysical or supernatural might actually have a dimension above and beyond other aspects of culture – that there really might be “something out there” to which the human person responds, rather than invents. This is dangerous territory for anthropologists, but Edith Turner, among others, is trying to unite the experiential, interpretive, and empirical traditions of anthropology in her focus on religious experience as “ethnographic fact.” This contrasts with the rather more common anthropological perspective that regards religious experience as mistaken, embarrassing, or unmentionable.

Some of the thumbnail descriptions of ethnographic works, individuals, or themes are a little too brief to do their subject matter justice. Ethnographies are used with little or no attempt to bring the data up to date (an observation rather than a critique), but this can be misleading. The former bishop of Lusaka in Zambia, Emmanuel Milingo, for example, is described as an excommunicated Roman Catholic member of the Unification Church (176f.). His (failed) “Moonie” marriage, period of “rehabilitation” in a Catholic community in Argentina, and reconciliation with the late John Paul II are nowhere mentioned.

This is a highly personal account of anthropological studies of religion, and it is the author’s voice that makes the volume so eminently readable. Whether or not one agrees with the judgements expressed (and by and large I am in sympathy with them), they serve as a point of orientation in a wide-ranging and engaging look at the contributions of anthropology to our understanding of a central facet of human existence. Fiona Bowie

Mühlfried, Florian: Postsowjetische Feiern. Das Georgische Bankett im Wandel. Stuttgart: ibidem-Verlag, 2006. 228 pp. ISBN 3-89821-601-2. Preis: € 25,90

Es gibt nur wenig deutschsprachige ethnologische Literatur über Georgien. Deshalb ist Florian Mühlfrieds Arbeit über das georgische Bankett sehr zu begrüßen. Wer sich – ob als EthnologIn oder BesucherIn – in Georgien aufhält, wird bemerken, dass mit Einladungen zu einem *supra*, diesem “strikt reglementierten, durch Trinksprüche strukturierten und durch einen Tischmeister geleiteten Bankett” (Buchdeckelrücken) die Absicht verfolgt wird, “georgisches Kulturgut” zu vermitteln. Die Anlässe dafür sind vielfältig: ein Übergangsritus (Taufe, Hochzeit, Beerdigung), ein soziales Ereignis (Geburtstag, ein bestandenenes Examen) oder – sehr häufig – das Zelebrieren der notorischen georgischen Gastfreundschaft. Im-

mer wieder wird auf die für den jeweiligen Anlass obligatorischen traditionellen Speisen hingewiesen, auf die Abfolge von Trinksprüchen, auf die Sitzordnung und auf die besonderen Gefäße, in denen – regional unterschiedlich – auf bestimmte Themen Wein getrunken wird. “Das *supra* wird oft von den Gastgebern dazu genutzt zu zeigen: So sind wir! Das ist unsere Kultur!” (36). Genauso habe ich es erlebt.

Mühlfried deutet: “Dieser Gestus ... dient der Inszenierung von Identität” (36). Wieso Inszenierung? Ist diese Aussage eine dem Konstruktivismus geschulte Banalität? Mitnichten. Die Antwort gibt Mühlfried mit seiner Abhandlung über die Geschichte des *supra*. Mich überraschte, dass es das *supra* in seiner gegenwärtigen Form als “Distinktionsmerkmal georgischer Kultur” (131) erst seit dem 19. Jh. gibt und es nicht – wie auch mir stets vermittelt wurde – ein “Paradebeispiel einer ‘ewigen’ Tradition” ist, also eine “kulturelle Institution, ... deren Entstehen einer mythischen Urzeit zugeordnet wird” (111). Im Jahr 2000 vertraten “Angehörige der neuen Bildungselite die These, dass das *supra* erst im 19. Jh. unter dem Assimilierungsdruck der russischen Besatzer entstanden sei” (111f.). Diese Aussage ist für georgische Traditionalisten schockierend. Mühlfried hat zwei Lager ausgemacht: “Auf der einen Seite steht die von ihren Gegnern so bezeichnete ‘rote Intelligenz’, für die das *supra* tief in der ‘Volkskultur’ verwurzelt ist; auf der anderen Seite stehen die von westlichen Fördergeldern abhängigen neuen Intellektuellen, die als ‘Stipendien-Esser’ verspottet werden und das *supra* als rezentes Phänomen begreifen” (137). Ich wage zu behaupten, dass die letztere These noch nicht ins Volksbewusstsein durchgesickert ist. Aber auch wenn das *supra* nicht so tief in der Kulturgeschichte verwurzelt ist, wie es sich die GeorgierInnen gerne vorstellen, so ist es doch tief in ihre Sozialpsyche eingedrungen. “Auch in Georgien gewinnt der Diskurs über die Gefahren der Globalisierung zunehmend an Gewicht. Wie in den meisten postsowjetischen Gesellschaften ist dabei Anti-Globalisierung keine liberale, sondern eine nationale Haltung. ... *supra* als verhaltenstypische Differenzierung und Enkodierung kultureller Normen kommt in diesem Kontext besondere Bedeutung bei der diskursiven und performativen Konstruktion nationaler Identität zu” (138f.). Mir haben die Ausführungen Mühlfrieds geholfen, das mir manchmal verschoben erscheinende Beharren auf dem postulierten Alter bestimmter Bräuche und Einrichtungen einordnen zu können.

Andere Aspekte des *supra*, die Mühlfried ebenfalls betrachtet, waren mir als Teilnehmerin unmittelbar einsehlich: das *supra* als Inszenierung von Männlichkeit durch Trinkfestigkeit, als Bildungseinrichtung für traditionelles Wissen durch den Inhalt und die Ausgefeiltheit der Trinksprüche und vor allem das *supra* als Inszenierung von *gender*-Differenzierung (Frauen tragen die Speisen auf, Männer sind für den Wein zuständig, getrennte Sitzordnung von Männern und Frauen, Trinksprüche fast ausschließlich von Männern ausgesprochen und bei Frauen nur legitim als “Antwort” auf eine auf sie gemünzte Rede). Es ist Mühlfrieds Verdienst, das *su-*

pra als Inszenierung von Identität in den Mittelpunkt zu stellen.

Diese in den Fokus gerückte Identität kritisiert Mühlfried allerdings: Im Vordergrund der Performanz des *supra* stehe das Spielen einer Rolle und nicht das Individuum "mit seinen unverkennbaren Eigenschaften". Damit "steht das *supra* für eine Form sozialer Repression, die nicht mehr zeitgemäß ist" (182). An anderer Stelle verdeutlicht er: "Die Alltagswirklichkeit wird durch das Verfahren des *supra* symbolisch überhöht und legitimiert. Soziale Beziehungen werden tief in 'Kultur' und 'Tradition' eingebettet. In diesem Sinne ist das *supra* weniger als eine Tradition zu verstehen, sondern als ein 'traditionalizing instrument'" (79). Die GeorgierInnen weisen stets mit Stolz auf ihre kulturelle Vielfalt hin, die in den Gebieten West- und Ostgeorgiens, sowie in den unterschiedlichen Kaukasusregionen zu finden ist. Leider ist Mühlfried der Frage nach möglichen Unterschieden bzw. der vereinheitlichenden Gleichheit des *supra* in den verschiedenen Gegenden nicht weiter nachgegangen. Dennoch ist seine Folgerung nachvollziehbar: "*Supra* als verhaltenstypische Differenzierung und Enkodierung kultureller Normen kommt in diesem Kontext besondere Bedeutung bei der diskursiven und performativen Konstruktion nationaler Identität zu" (139). Dass solche Traditionalisierungen und der irrationale Bezug auf eine mythische Vergangenheit nicht nur vereinheitlichend wirken, sondern auch Sprengstoff für mögliche politische Konflikte in sich bergen, ist in der jüngsten Vergangenheit gerade auch im Kaukasus zutage getreten.

Mühlfrieds Buch beinhaltet nicht nur eine solide ethnologische Recherche über ein georgisches "Kulturmerkmal", sondern es weist auch auf Probleme hin, die sich aus dem dort herrschenden Kulturverständnis ergeben. Diesen letzten Aspekt hätte Mühlfried allerdings noch expliziter bearbeiten können. Godula Kosack

Murray, Gerald F.: El colegio y la escuela. Antropología de la educación en la República Dominicana. Santo Domingo: FondoMicro, 2005. 398 pp. Precio: dom\$ 400.00

Habiendo publicado ya dos libros sobre temas microempresariales en la República Dominicana, el antropólogo Gerald Murray comenzó esta obra como monografía sobre una variedad especial de la microempresa dominicana – el colegio. (En lenguaje dominicano, la *escuela* es pública, el *colegio* es un centro docente privado.) Sin embargo acabó realizando una radiografía global del sistema escolar dominicano, las causas de su lamentable estado actual y algunas recomendaciones concretas para su eventual transformación.

Murray combina métodos antropológicos cualitativos (observaciones, estudios de caso) con análisis cuantitativo, basado en una encuesta que realizó EDUCA (institución educativa privada) sobre colegios capitaleños y un censo nacional que realizó el gobierno para regular las tarifas escolares. Murray estima que un 25 % del estudiado nacional asiste a unos 2,500 colegios de educación inicial, primaria y secundaria. Descartando estereotipos

de elitismo, Murray comprueba que la mayoría de colegios educa a niños pobres.

El colegio típico tiene unos 150 alumnos y cinco o seis maestros, funciona en una casa alquilada, atrae su clientela del barrio inmediato y cobra precariamente una modesta mensualidad. La media nacional era algo menos de 15 dólares, una suma irrisoria pero onerosa para la familia pobre con muchos niños. De los 1806 colegios censados, solo 116 instituciones cobraban mensualmente 50 dólares o más. El 80 % de los colegios cobraba menos de 25 dólares mensuales. Su propio censo motivó al gobierno a abandonar el control de las tarifas escolares. Eran demasiado bajas!

El colegio típico tiene poco capital, mínimo acceso al crédito bancario, reducida nómina y escasa organización formal. El propietario mismo dirige los maestros así como los asuntos administrativos. El colegio constituye una opción microempresarial viable para un maestro aventurero. Pero no es una vía rápida para hacerse rico.

Para ubicar y ambientar los colegios en el panorama educativo global, Murray utiliza un paradigma analítico sistémico. Los colegios de barrio surgen como doble respuesta sistémica: primero, al incumplimiento educativo del estado, y segundo a una cultura microempresarial generalizada. Herederos de tradiciones microempresariales, muchos maestros están dispuestos a arriesgar sus ahorros y prestigio para fundar colegio propio. El incumplimiento estatal crea una escasez de aulas en los barrios populosos, a pesar de que las escuelas celebran dos y hasta tres tandas de docencia con grupos de estudiantes de sesenta, setenta y hasta ochenta niños por tanda/aula, muchos de los cuales sufren de sobreedad y repitencia.

Murray identifica cuatro "infecciones sistémicas" que sabotean la escuela pública. Las más serias son la politización por parte de la burocracia estatal y una sindicalización paralizante. Las huelgas constantes desesperan a los padres. La centralización asfixiante y la politización del sistema estatal desesperan a educadores de vocación. Los maestros que tienen espíritu empresarial salen para fundar centenares de colegios en los barrios.

Aun ante el desastre del sistema estatal, la mayoría de los estudiantes siguen en escuelas. Sólo 1 de cada 4 familias "paga colegio", y Murray señala varios factores que inciden en esta decisión, siendo una de las fundamentales la disponibilidad del servicio. Los colegios surgen donde la densidad poblacional es alta, pues por sus características propias son instituciones del vecindario inmediato. Aún en centros urbanos, muchos educadores no poseen el capital necesario para establecer su propio colegio y no existen fuentes de financiamiento para este tipo de microempresa, lo que limita la oferta.

Murray compara cautelosamente la calidad educativa del colegio y la escuela. En su conjunto aquél funciona mejor que ésta, con mejores índices de promoción y menores tasas de sobreedad y deserción, así como mejores resultados en las pruebas nacionales. Esto era de esperarse, porque de lo contrario los padres dejarían de pagar colegio y retornarían al sector estatal.

La tesis antropológica de Murray es que el deterioro de la escuela dominicana provino de infecciones sistémicas