

In diesem Unterkapitel vermisst man allerdings einen Hinweis auf die grundlegende Arbeit zu kettgemusterten Textilien von Ann Pollard Rowe (*Warp-Patterned Weaves of the Andes*, Washington 1977). Interessant ist hingegen die Herstellung der "hohlen" Längsränder, die auf verblüffend einfache, aber geniale Weise erzielt werden, wie im Teil 3 (231 ff.) ausführlich dargestellt wird. Überhaupt wird zu Recht die Kombination verschiedener Techniken (Weben, Zwirnbinden des Eintrages, Wickeln, zwei- und dreidimensionales Schlaufenflechten) an ein und demselben Objekt als besondere Leistung der Wayuu-Frauen hervorgehoben. Beim abschliessenden Vergleich mit anderen Webtraditionen begibt sich die Autorin jedoch auf Glatteis. Hier zeigt sich, dass ihr der ethnographische Hintergrund abgeht, etwa, wenn sie, etwas willkürlich, die Weberei der Navajo heranzieht (der Hopi und überhaupt des prähistorischen Südwestens der USA wäre angemessener). Die Spinne oder Spinnenfrau als mythische "Mutter" der Textilien z. B. ist in ganz Amerika und darüber hinaus verbreitet und als Analogieschluss wohl leicht verständlich. Auch die Musterbildung mittels Zwirnbinden von Einträgen oder Eintragsschlaufen (samt Vertauschen der Lagen und Farben) ist keine exklusive Spezialität der Wayuu, wie sie behauptet (132), sondern findet sich auch in Altperu, in Ostvenezuela, an der Nordwestküste Nordamerikas, in Indonesien (Sumatra, Sumba, Timor), in Neuseeland, im vorderen Orient oder in Zentralasien.

Der zweite Teil enthält einen reich illustrierten Musterkatalog der Gürtel, samt technischer Analyse der einzelnen Stücke. Ausgehend von den *kana* ("Spinne"), den grundlegenden geometrischen Motiven, die auch auf allen anderen Textilien vorkommen, werden die wichtigsten Variationen der Grundmuster, wie sie auf den verschiedenen Teilen der Gürtel auftreten, analysiert und diskutiert. Die einheimischen Musterbezeichnungen beziehen sich hauptsächlich auf Analogien aus dem Tier- und Pflanzenreich und sagen, wie so oft bei Indianern, wenig über deren Symbolgehalt aus.

Was die Verbreitung der Ornamente anbelangt, wäre ebenfalls Vorsicht angebracht. Grundelemente wie Sanduhrmuster, Dreiecke, Rauten, Zickzacklinien etc. ergeben sich zum einen aus der Webtechnik und gehören andererseits zum Basismusterinventar der Menschheit ganz allgemein. Erst die Kombination der Elemente, ihre Anordnung zusammen mit der Farbgebung machen eine eindeutige ethnische Zuordnung möglich. Auffällig ist jedenfalls, dass die Gürtel des ausgehenden 19. Jhs. eine grössere Übereinstimmung mit altperuanischen Motiven zeigen als die späteren Erzeugnisse. Zweifelsohne stehen die Wayuu-Textilien in der Tradition des Andenraumes präkolumbischer Prägung, was sich sowohl im technischen Know-how als auch im Musterkatalog niederschlägt.

Der dritte Teil des Werkes bietet eine exakte Anleitung zur Herstellung eines Männergürtels, wiederum beginnend mit der Farb- und Materialwahl, der Anfertigung des Webgerätes und dem Schären der Kette. Letzteres ist vielleicht der wichtigste Schritt im Werdegang eines Gewebes. Fehler, die hier gemacht werden, schlagen

sich später unweigerlich im fertigen Stoff nieder. Dies gilt ganz besonders für die Vorbereitung der seitlichen Längsränder, deren Kettmanipulation ein Hohlgewebe mittels zweier Einträge erst ermöglichen. Danach folgt die Beschreibung des Webvorganges an sich, sowohl der Grund- als auch vor allem der komplementären Kettbindung zur Erzeugung der gewünschten Muster. Während die Wayuu als Vorlage alte Gürtel benutzen, bietet die Autorin eine ganze Anzahl von Webpatronen zum Nacharbeiten an. Den Abschluss bilden Anweisungen zum Zwirnbinden von Eintragsschlaufen über die Kettenden, deren vorstehende Schlingen die Basis der zukünftigen Quasten und Pompons abgeben. Diese Beschreibung unterscheidet sich etwas von der bei Marta Ramírez Zapata angegebenen Version der Herstellung, die separat vom Gewebe erfolgt. (Wale'kerü. Bogotá 1995, p. 58).

Anschliessend wird das Werkstück mit den verzwirnten Borten vom Gerät genommen, um die Kettsschlaufen flach oder dreidimensional zu verflechten und abschliessend mit Pompons zu verzieren. Je nach Anordnung der Farben in der rundlaufenden Kette und der Manipulation der Schlaufen lassen sich so auf den Gürtel abgestimmte, reizvolle Farbeffekte erzielen. Der dritte Teil endet in einem persönlichen Erfahrungsbericht zur Herstellung eines Gürtels, mit vielen praktischen Hinweisen zur Erleichterung der Arbeitsgänge.

Drei kurze Anhänge und eine Bibliographie beschliessen das Buch. Appendix 1 gibt eine Navajo-Mythe wieder, Appendix 2 Kriterien zum Bestimmen der Webrichtung eines Musters und Appendix 3 die Struktur des Zopfgeflechtes am Kettende. Die Bibliographie ist etwas gewöhnungsbedürftig, da die Vornamen den Nachnamen vorangestellt werden, abgesehen davon, dass das zweibändige Werk von Marianne Cardale Schrimpf falsch zitiert wird. Bei den Literaturangaben in den Fussnoten fehlen zudem oft Erscheinungsort und -jahr.

Etwas störend sind auch die relativ häufigen Druckfehler in der englischen Version.

Gesamthaft stellt das schön gestaltete Buch eine gelungene "Hommage" an die Webkunst der Wayuu-Frauen dar, das sich mit den hervorragenden, klaren Illustrationen vor allem an Weberinnen bzw. Weber, sowie an ein textil interessiertes und an indianischen Kulturen interessiertes Publikum richtet.

Annemarie Seiler-Baldinger

Willford, Andrew C.: *Cage of Freedom. Tamil Identity and the Ethnic Fetish in Malaysia*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006. 346 pp. ISBN 978-0-472-06956-9. Price: \$ 26.95

Das Buch ist aus einer 1998 abgeschlossenen Dissertation an der University of California in San Diego hervorgegangen. Grundlage der Arbeit waren längere kontinuierliche Feldforschungen des Autors in Malaysia in der Mitte der 1990er Jahre, ergänzt durch kürzere Aufenthalte in den Jahren 1997 und 2001. Dadurch konnte die hier dokumentierte Situation der (tamilischen) Hindus manche Auswirkungen der Asienkrise (1997) und die Konsequenzen des 11. September 2001, die auch

im muslimisch geprägten Malaysia nicht ohne Spuren geblieben sind, nicht mehr systematisch berücksichtigen. Denn sowohl die wirtschaftlichen Veränderungen und der nach wie vor relativ zukunftsorientierte Wirtschaftsstandort Malaysia wie die Versuche, einen modernen Islam als staatsprägendes kulturelles und den Alltag bestimmendes Muster zu schaffen, sind im letzten Jahrzehnt weiter fortgeschritten, wodurch die im Buch anklingende Marginalisierung von Indern bzw. Hindus eher zugenommen hat. Dadurch verlieren die Analysen des Autors zwar nicht ihren Wert, sind aber für die Gegenwart nicht mehr vollkommen zutreffend. Dennoch geben sie – m. W. erstmals – einen umfassenden Einblick in die Lebensbedingungen von Indern sowie in die Entwicklungen von hinduistischen Reformbewegungen und deren Verhältnis zum volkstümlichen tamilischen Hinduismus sowie zur – auch touristisch opportunen – Förderung eines nationalistischen „Postkarten-Hinduismus“ (82), der aus Anlass des Thaipusam-Festes im Januar und Februar v. a. in den Batu Caves am nördlichen Stadtrand von Kuala Lumpur sowie auf der Insel Penang inzwischen zahlreiche ausländische Touristen und chinesisch-malaysische Inlandstouristen anzieht.

Nach der Einleitung behandelt der Autor in Kapitel 2 die sozialen Differenzen zwischen der tamilischen Arbeiterklasse und der Mittelklasse, wobei nach offiziellen Statistiken aus dem Jahr 1987 beinahe zwei Drittel der TAMILIN der Arbeiterklasse angehörten, von denen 43 % in Armut lebten (16). Dies ist ein Ergebnis von zwei Entwicklungen, die seit der Unabhängigkeit Malaysias 1957 eingesetzt haben, nämlich der Verlust von Arbeitsplätzen auf den Plantagen („estates“) sowie die Verschlechterung von Lebensbedingungen für TAMILIN im Gefolge der ethnischen Unruhen im Mai 1969. Aber auch die Situation für Mittelklasse-TAMILIN ist nicht unverändert geblieben, da die „New Economic Policy“ mit der großangelegten „Vision 2020“, die einen wirtschaftlichen und moralischen Aufschwung des Landes anstrebt, zwar der religiösen Vielfalt und der interethnischen Harmonie großen Raum zubilligt, allerdings die *bumiputra* (d. h. MALAIEN sowie Bewohner Ostmalaysias) gegenüber den Indern und den Chinesen, denen kein *bumiputra*-Status zuerkannt wird, bei gleicher Qualifikation klar bevorzugt. Dadurch gibt es seit den 1980er Jahren einen „braindrain“ von gebildeten Indern in die Vereinigten Staaten von Amerika, nach Großbritannien und nach Australien. Von politischer Seite wird dem wenig entgegengehalten, da der MIC (Malaysian Indian Congress) innerhalb der Regierungskoalition die Anliegen der Inder – nach Auffassung vieler Inder – nur unzulänglich vertritt bzw. durchzusetzen vermag. Vor allem die tamilische Oberschicht unterstützt daher kaum den MIC, sondern die – zwar von Chinesen dominierte, aber prinzipiell nicht ethnisch festgelegte – Democratic Action Party (DAP) als Oppositionspartei (27). Diese Partei konnte zuletzt bei den Wahlen im März 2008 – gemeinsam mit der islamischen Oppositionspartei PAS (Parti Islam Se-Malaysia) und der neuen PKR (Parti Keadilan Rakyat) – der nationalen Regierungskoalition empfindliche Verluste zufügen und auf regionaler Ebene in Penang auch die Provinzregierung

stellen, teilweise mit Stimmen von Indern, die sich von der MIC abgewandt hatten.

Die Kapitel 3 und 4 gehen auf Veränderungen der tamilischen Identität ein, die u. a. durch die Veränderungen in Kuala Lumpur bedingt werden. Bis 1970 war Kuala Lumpur eine Stadt, die von hinduistischen und chinesischen Tempeln geprägt war, um die herum *kampung Melayu* lagen (90). Inzwischen ist die malaysische Hauptstadt nicht nur zu einer vollkommen modernen Großstadt geworden, sondern die neuen Bauwerke, die mit Motiven aus der malaiisch-islamischen Kultur geschmückt sind, machen deutlich, dass die Hauptstadt Ausdruck einer neu erwachten malaysischen Identität ist, deren zentrale Stütze der Islam ist. Dem steht dadurch eine Hindu-Identität gegenüber, die sich in Reaktion auf diese Modernisierung (und Islamisierung) Malaysias ebenfalls neu definiert hat. Identitätssymbol für die hinduistische Revitalisierung als Reaktion auf die islamische Revitalisierung ist ein Erstarren des Thaipusam-Festes (sowie des Adi Puram-Festes im Juli bzw. August). Diese Ritualisierung des Tamil-Seins durch Feste schafft einerseits in der Öffentlichkeit ein Hindu-Bild, das zu einer – relativ – einheitlichen Wahrnehmung der Hindus führt, zugleich schafft diese Wahrnehmung einer eigenen Hindu-Identität auch eine Trennlinie zur malaiischen (und chinesischen) Identität, wobei manche Formen der Trance, die Teilnehmer während des Adi Puram-Festes entwickeln können, für MALAIEN abschreckend wirken (114). Dadurch geraten TAMILIN (bzw. Hindus) in der Wahrnehmung trotz der prinzipiellen Religionsfreiheit in Malaysia in einen „cage of freedom“ – MALAIEN blicken auf TAMILIN wie in einem Käfig und betrachten sie wie Wesen einer anderen Kultur, unpassend für das moderne Malaysia.

Hindus stehen somit vor der Herausforderung, ihren Platz in der malaysischen Gesellschaft immer wieder neu zu behaupten. Eine wesentliche Rolle für die Stärkung des Hinduismus spielen dabei weniger die tamilischen populären Hindu-Formen, sondern „ökumenische“ Hindu-Bewegungen, die sich an indischen Reformen orientieren, um dadurch sowohl auf die Verwestlichung Malaysias als auch auf die Islamisierung zu reagieren. Die Beschreibungen solcher hinduistischer Reformströmungen in Malaysia stehen im Mittelpunkt der Kapitel 5 und 6; die Daten, die der Autor hier bietet, sind durch seine Feldforschung, durch Teilnahme an zahlreichen religiösen Feiern und durch Interviews erhoben. Die in diesen beiden Kapiteln (125–260) gebotenen Informationen sind der wichtigste Teil des Buches, weil sie m. E. erstmals in ausführlicher Form dokumentieren, dass – trotz des klaren zahlenmäßigen Übergewichts des tamilisch geprägten „Tempel-Hinduismus“ in Malaysia – zur Überwindung der Probleme der indischen Gemeinschaft als „Außensteher“ der malaysischen Gesellschaft diese hinduistischen Reformbewegungen eine für die Zukunft entscheidende Rolle spielen dürften.

Viele dieser Bewegungen stehen dabei in einer gewissen Verbindung zur Ramakrishna-Mission, die Mitte der 1990er Jahre in Malaysia sechs Zentren besaß (159). Neben diesen Zentren sind auch der Sri Ramakrishna Sarada Ashram sowie der Vivekananda Studienkreis zu

nennen. In diesen Bewegungen spielt Sanskrit (und z. T. Bengali) eine dominierende Rolle, auch Tamilen werden durch die Verwendung dieser „Kultsprachen“ zu einem „ökumenischen Hinduismus“ geführt; lediglich bei manchen Treffen, an denen auch Tamilen der unteren sozialen Schichten teilnehmen, wird Tamil als Sprache verwendet, jedoch nie bei den regulären *bhajans*, die sanskritdominiert sind. Für die Revitalisierung (und um Anschluss an moderne Hindu-Strömungen Indiens zu finden) erweiterte die Ramakrishna-Mission ihre Aktivität in den 1990er Jahren deutlich.

Ausführlich behandelt der Autor auch den Temple of Fine Arts, der nicht nur eine führende Kulturorganisation ist, sondern auch die erste in Malaysia entstandene Hindu-Organisation ist, die außerhalb Malaysias Anhänger besitzt, v. a. in Indien und Australien (173). Als Kulturorganisation ist der Temple of Fine Arts zugleich jene Hindu-Einrichtung, die am erfolgreichsten Patriotismus, „ökumenisches Denken“ und nationale Werte vermittelt, die den ethnischen Fetischismus der Inder in Malaysia zu überwinden vermögen. Eng verbunden mit dem Temple of Fine Arts ist die Shiva Family als religiöse Strömung innerhalb des Temple of Fine Arts, die sich um die Verbreitung einer neuen Hindu-Ideologie bemüht, die den Hinduismus als Religion in der malaysischen Gesellschaft besser repräsentieren will. Obwohl man Hindu-Feste (v. a. südindischer Provenienz) ebenfalls traditionell feiert, will man vermitteln, dass der Hinduismus ein Teil Malaysias und nicht ein indischer Fremdkörper im muslimischen Malaysia ist.

Solche Reformbewegungen machen deutlich, dass „Hinduismus“ in Malaysia durch eine Dichotomie geprägt ist: englisch gebildete Hindus der höheren Klassen stehen den tamilischen Hindus des unteren Spektrums der Mittelklasse und der Arbeiterklasse gegenüber, womit eine Beziehung zwischen sozialer Identität (und sozialem Rang) und der Wertschätzung von traditionellen Tempelgottesdiensten besteht. Hindus aus dem unteren sozialen Spektrum gelten dabei in den Augen von Nicht-Hindus (Malaier wie Chinesen) als kriminell und als Alkoholiker, wobei solche Vorurteile zwar weit übertrieben sind, aber dennoch Probleme dieses Bevölkerungsteils ansprechen. Teilweise spiegeln solche Probleme auch die unsichere Stellung der Tamilen aus unteren Gesellschaftsschichten hinsichtlich ihres Platzes im modernen Malaysia wider, wo traditionelle Wohnviertel der Urbanisierung Platz machen müssen, so z. B. im Stadtteil Brickfields in Kuala Lumpur, nachdem dieser Stadtteil seit Beginn der 1990er Jahre rasant zu einem Wirtschafts-, Büro- und Verkehrszentrum ausgebaut wurde (vgl. 225 ff.).

Die in diesen beiden Kapiteln zusammengestellten Daten über Hindu-Einrichtungen verschiedenster Art bieten reichhaltige Informationen, die eine Basis für weitere Feldforschungen, die den rasanten Wandel weiter dokumentieren können, darstellen. Insofern ist es etwas unbefriedigend, dass der Autor manchmal nur sehr vage Ortsangaben bzgl. der besprochenen Tempel, Einrichtungen und Plätze bietet; diese „Verschleierung“ ist überflüssig, da sie sich – bei etwas Ortskenntnis in Kuala

Lumpur, anhand von Internetauftritten der Organisationen und mit etwas Zeitaufwand – ohnehin identifizieren lassen. Den nachfolgenden Forschern hätten präzisere Ortsangaben jedoch überflüssige „Identifikationsarbeit“ und Suche nach Straßenadressen erspart.

Ein letzter Abschnitt rekapituliert nochmals das Verhältnis von indischen Elementen („indic elements“) in der malaiischen Kultur in Gegenüberstellung zur Rolle der malaiischen Kultur für die Tamilen (262 ff.). Dabei ist für die Stellung der Inder (und Hindus) im muslimischen Malaysia wichtig, dass die Hindu-Vergangenheit der malaiischen Halbinsel in der modernen malaiisch-islamischen und politischen Ideologie keineswegs geleugnet wird, jedoch als historisch überwunden hingestellt wird. Dadurch sind die in Malaysia lebenden Inder keine *bumiputra*, da sie einer überwundenen Kultur angehören. Denn „indic elements“ haben nur noch als Erbe innerhalb der malaiischen Kultur einen Platz, nicht jedoch Hindus als Bewahrer dieser religiösen Kultur. Während somit Malaier ihr – islamisch gedeutetes – indisches Erbe für die kulturellen und national(istisch)en Diskurse zu ihren eigenen Gunsten nutzen, haben Tamilen ihrerseits keinen Anteil an dem malaiischen kulturellen Erbe, was ihre Position in diesem kultur- und gesellschaftspolitischen Diskurs schwächt. Dadurch fühlen sich Inder/Tamilen durch die Pro-*bumiputra*-Politik klar an den Rand gerückt, wobei Hindu-Reformbewegungen, denen es gelingt, diesen marginalisierten Hindus ein religiös-emotionales und auch intellektuelles Angebot zu vermitteln, wahrscheinlich in Zukunft sogar größere Akzeptanz unter den Hindus Malaysias erfahren dürften als die traditionellen tamilischen Tempel (vgl. 291).

Damit endet die Analyse des Autors über die gesellschaftliche und religiöse Situation der Hindus in Malaysia, wobei Anmerkungen (295–320), Bibliographie (321–334) und Index (335–346) den Band abschließen. Wie erwähnt, sind die dem Buch zugrunde liegenden Forschungen zum Großteil bereits in der Mitte der 1990er geschehen, so dass abschließend auf einige rezente Ereignisse hingewiesen sei, die zeigen, dass der Kampf der Hindus gegen ihre Randstellung in Malaysia in den letzten Jahren sogar an Schärfe gewonnen hat. Im Oktober 2007 wurde in Klang (Selangor) ein alter, aber nicht registrierter Tempel aufgrund eines Beschlusses des Stadtrates von Shah Alam demoliert. Kaum einen Monat später, am 25. November 2007, organisierte die „Hindu Rights Action Force“ („hindraf“), in der rund 50 verschiedene Hindu-Gruppen und -Organisationen zusammengeschlossen sind, einen Demonstrationzug in den Geschäftsvierteln von Kuala Lumpur; daran nahmen mehr als 10 000 Demonstranten teil, um gegen die (offizielle) Benachteiligung von Hindus in der malaysischen Gesellschaft und durch die Politik zu demonstrieren. Die Demonstrationen konnten nur durch Einsatz von Tränengas, Wasserwerfern und Schlagstöcken durch die malaysische Polizei aufgelöst werden. Hindus und Hinduismus in Malaysia sind, wie solche Beispiele zeigen, ein noch keineswegs abgeschlossenes Untersuchungsfeld. Mit der vorliegenden Studie hat jedoch der Autor eine wichtige Bestandsaufnahme vorgelegt, die bei zukünftigen Fragen

nach dem Verhältnis von Religionen, Ethnien und der islamisch-malaiischen Gesellschaft nicht unberücksichtigt bleiben darf.

Manfred Hutter

Wiseman, Boris: Lévi-Strauss, Anthropology, and Aesthetics. Cambridge: University Press, 2007. 243 pp. ISBN 978-0-521-87529-5. (Ideas in Context, 85) Price: £ 50.00

Dieses Buch ist eine Überraschung. Wer hätte gedacht, dass Claude Lévi-Strauss' Strukturalismus, der in den 1950er bis 1970er Jahren zu den einflussreichsten Theorien in der Ethnologie gehörte, dann aber durch den Poststrukturalismus und die Postmoderne abgelöst wurde und seitdem als passé galt, eine Renaissance erleben könnte, dass die Werke von Lévi-Strauss, wenn sie nur kenntnisreich und aus neuer Sicht, auch gegen den Strich und gegen die ausdrücklichen Intentionen des Autors, gelesen werden, einer Ethnologie der Ästhetik bisher ungenutzte Einblicke in das Besondere der ästhetischen Wahrnehmung und des ästhetischen Empfindens, des Kunstwerks und des schöpferischen Prozesses gewähren können?

Boris Wiseman, Literaturwissenschaftler an der University of Durham in Großbritannien und Kenner der Schriften von Lévi-Strauss, hat sich hohe Ziele gesteckt. Er will nicht nur einen von der Forschung vernachlässigten, obwohl – wie er zeigt – zentralen Aspekt in den Theorien von Lévi-Strauss, nämlich die Verflechtung von Ästhetik und Ethnologie, untersuchen, sondern auch die Texte dieses Autors öffnen, neue Bedeutungen in ihnen entdecken, über das explizit Gesagte hinausgehen, um implizit Enthaltene aufzuspüren, kurz: das strukturalistische Denken neu beleben. Um es vorwegzunehmen: Die Demonstration, dass die ästhetischen und poetischen Vorstellungen von Lévi-Strauss für ein Verständnis seiner Werke unerlässlich sind, darüber hinaus mit ihnen "gut zu denken" ist, ist Wiseman glänzend gelungen.

Dem von der Kritik oft wiederholten Vorwurf der problematischen Geschlossenheit des Lévi-Strauss'schen Strukturalismus hält Wiseman gleich zu Anfang entgegen, dass die Texte zwar die Neigung haben, "totalisierende", ganzheitliche Theorien zu artikulieren. Für ihn bilden die Werke von Lévi-Strauss aber ein enorm offenes Denksystem – sowohl was den Inhalt (Lévi-Strauss' Interdisziplinarität steht für Offenheit), als auch was die Form (die Offenheit seiner "literarischen" Schreibweise) betrifft. Wiseman schlägt deshalb vor, die Totalisierungsstrategien von Lévi-Strauss als produktive Deutungsakte zu verstehen. Die besondere Art und Weise dieses Autors, Probleme anzugehen, bestehe in der Reduktion von Heterogenität (z. B. der Heiratsregeln) auf "elementare Strukturen", um so scheinbar disparate Phänomene in ein kohärentes Ganzes einzufügen. Auf diese Weise konstruiere er Totalität. Die holistische Denkweise entspreche einem Charakterzug von Lévi-Strauss, dem, wie dieser selbst eingesteht, Chaos missfällt, den Unordnung oder Irrationales stört, der immer den Drang hatte, Inkohärenz zu besiegen und Ordnung hinter der Unordnung zu entdecken.

Ein Gewebe verborgener Fäden verknüpft, wie Wiseman zeigt, Lévi-Strauss' strukturalistische Theorie der Kunst und Ästhetik mit dessen Theorien des "wildten Denkens", der "konkreten Logik", der "Bricolage" und dem Symbolismus. Wiseman gelingen prägnante Erklärungen der zentralen Begriffe von Lévi-Strauss, die gleichzeitig weitreichende Metaphern sind. Von Kapitel zu Kapitel erweist sich, wie ertragreich es sein kann, wenn ein Literaturwissenschaftler und Kenner der französischen Sprache, der "literarischen" Schreibweise von Lévi-Strauss auf den Grund geht und die hochkomplexen, Gattungsgrenzen überschreitenden Texte, die voller Anspielungen sind, analysiert. (Leider geht vieles davon in den Übersetzungen der Werke von Lévi-Strauss – notwendigerweise? – verloren.) Nicht nur "Tristes Tropiques" (1955) ist – wie wir spätestens seit Clifford Geertz' "Works and Lives" (1988) wissen – ein vieldeutiger, vielschichtiger, selbstreflexiver und auf sich selbst verweisender Text, auch beispielsweise "La pensée sauvage" (1962), vor allem aber "Mythologiques" (4 Bde., 1964–1971) dürfen – wie Wiseman überzeugend darlegt – nicht allein als ethnologische Studien gelesen, sondern müssen als eigenständige ästhetische Schöpfungen verstanden werden. (Nebenbei bemerkt fällt auf, dass Wiseman weder im Text noch im umfangreichen Literaturverzeichnis auf Geertz hinweist.)

Wiseman sieht in Lévi-Strauss' Theorie des "wildten" Denkens (einer Denkweise, die allen Menschen gemeinsam ist und nicht etwa die "Wilden" kennzeichnet) den Versuch, ästhetische und poetische Vernunft zu fassen und das Verhältnis von sinnlich-imaginativem und abstrakt-begrifflichem Denken zu bestimmen. Dieser Theorie zufolge sind "wilde" Denkweisen im Sinnlichen verankert. Sie erschließen die Welt mit Hilfe der Sinneswahrnehmungen, der Intuition und Imagination. Sinnesdaten werden systematisiert und in kohärente Totalitäten (Klassifikations- oder Symbolsysteme) integriert. "Wildes" im Unterschied zum "gezähmten" Denken arbeitet mit Zeichen und Bildern, also konkreten Dingen, nicht mit Konzepten. Seine Ergebnisse sind Mythos, Ritual, Klassifikation, Totemismus und Kunst. Sie alle – doch jedes auf seine besondere Weise – stellen Mittel bereit, die Welt als Totalität zu denken und zu verstehen. Sie alle sind in einer "Logik der sinnlichen Wahrnehmung" – einer "konkreten Logik" – verwurzelt, die direkt in der Sinneswahrnehmung verankert ist.

Im Anschluss an James Boon (From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss in a Literary Tradition. New York 1972), der als erster gezeigt hat, dass der Lévi-Strauss'sche Strukturalismus nicht nur der strukturalen Linguistik, sondern auch der literarischen Bewegung des im späten 19. Jh. in Frankreich entstandenen Symbolismus verpflichtet ist, verfolgt Wiseman im äußerst spannenden 4. Kapitel seines Buches die Spuren, die vom Strukturalismus über die symbolistische Poetik zur abstrakten Kunst führen. Er demonstriert, dass die Theorie der "konkreten Logik" eine Transformation der Theorie der Imagination von Baudelaire darstellt und dessen poetische Theorie der "Korrespondenzen" von Lévi-Strauss in den Rang einer allgemeinen Theorie der kulturellen