

a few days, since they recognize that the poachers have a genuine passion for tundra life and leave the herders' premises in decent condition, sometimes even bringing a bottle of vodka in exchange. A third important character set is the representatives of the Swedish-Russian joint venture "Arctica," which set up business in the early 1990s to deal in wholesale trading of reindeer meat and other products, such as velvet antler, and which in the mid-1990s was buying up most of the Kola Peninsula reindeer meat for the Swedish market at prices the Russian market could not have supported. "Arctica" comes to represent the wider ideological category of the Western bourgeoisie (*burjui*), toward whom the herders maintain an equivocal attitude, being reluctant to do business with the firm for fear of falling into "bondage" to them.

These field notes constitute a prolonged gaze into the very intimate details of the ethnographic fieldwork encounter: how relationships develop, how the researcher finds a place in the delicate politics of a small-scale community, how insider-outsider ambiguity is negotiated. At times Konstantinov identifies with this eastern Other, as when during a local festival he hears recitations of World War II heroism propounded in what sounds to him like "a voice out of my Komsomol days"; Konstantinov frequently finds points of comparison between the frigid Murmansk region and his own more temperate Bulgarian homeland. Yet at other times he alienates himself from his northern counterparts, wondering if in spite of his lifetime on the Soviet periphery he nevertheless falls into category of the Western *burjui* in this place and at this time. There is a parallel story here of the herders' own growing awareness of their position within a Russia that was changing radically and pushing them even further to its social margins.

Konstantinov's account is delivered with a depth of sincerity and empathy that is extremely rare in scholarship. There is a wealth of material here for the specialist, and this volume has the potential to become a "cult classic" among the quickly growing genre of ethnographies of reindeer-herding in Russia, from David Anderson's "Identity and Ecology in Arctic Siberia" (Oxford 2002) to Piers Vitebsky's "Reindeer People" (New York 2006). However, the book's rich ethnographic detail at times weighs it down, and may be off-putting to the non-specialist. It is not that these ethnographic details are unimportant, or even uninteresting; it is just that they are almost overwhelming in their encyclopaedic quality and incongruous in their placement. The organization is primarily chronological, often a blow-by-blow account of daily events, albeit without the temporal anchor of dates. Consequently, the narrative is often just as cyclical as the activities being documented, and this sometimes makes the text repetitive. Without an index, the book's gems of insight are unfortunately scattered like buried treasure for which one has no map. A workable solution to this problem would be to remove many of these ethnographic details to topical appendices, so that they do not interrupt the flow of Konstantinov's compelling narrative of growing empathy with a category of

marginalised people whose story desperately needs to be told.

There are some other technical problems with the manuscript – grammatical errors and typos, inconsistent Russian transliteration, awkward translations from Russian to English; the text is very much in need of copyediting by a native English speaker. More detailed maps of the areas in which Konstantinov travelled would greatly enhance the book's value, and illustrations could bring some of the ethnographic detail to life. The "Epilogue," which covers the intervening ten years in only three short paragraphs, is disappointing. However, these organizational and technical details aside, Konstantinov's book conveys a tactile sense of the quality of life in tundra camps, the personalities, the rivalries, the worldly frustrations. It is a work of remarkable honesty and insight into a situation of social and economic change that few have glimpsed so intimately, nor characterized so accurately.

Patty A. Gray

Kowalski, Andreas F.: "Tu és quem sabe." – "Du bist derjenige, der es weiß." Das kulturspezifische Verständnis der Canela von Indianerhilfe. Ein ethnographisches Beispiel aus dem indianischen Nordost-Brasilien. Marburg: Curupira, 2004. 253 pp. ISBN 3-8185-0396-6. (Curupira, 18) Preis: € 19.00

"Ich bin kein Freund großer und vieler Worte." Mit dieser für eine Dissertation oftmals schwierig einzuhaltenen Erklärung beginnt Andreas Kowalski seine Arbeit, die er 2004 im Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie der Philipps-Universität Marburg vorlegte. Er konnte sein Versprechen einhalten, und zwar keineswegs zum Schaden der Arbeit. Andreas Kowalski hat sich ein relativ wenig bearbeitetes, schwieriges, jedoch faszinierendes Themenfeld ausgesucht, nämlich die Frage, wie extern finanzierte und herangetragene Hilfsmaßnahmen und Projekte von den Menschen wahrgenommen werden, die eigentlich von ihnen profitieren sollen. Dies wird am Beispiel der Canela im brasilianischen Bundesstaat Maranhão und der so genannten Indianerhilfe illustriert.

Kowalski war in der zweiten Hälfte der 90er Jahre als ausgebildeter Ethnologe Mitarbeiter in einem Hilfsprogramm zur Verbesserung der Lebensbedingungen der Canela, welches von 1991 bis 1998 vom Lateinamerika-Zentrum (LAZ) e. V. Bonn getragen und vom Osnabrücker Sportwissenschaftler Jürgen Dieckert und dem Ethnologen Jakob Mehringer erarbeitet und vorgeschlagen wurde. Die vorausgegangenen Forschungen Dieckerts und Mehringers ermöglichten Kowalski einen privilegierten Zugang zu den Canela, doch sah er sich schnell vor ein Dilemma gestellt: sollte er die konventionelle Funktion eines Entwicklungshelfers einnehmen oder die Rolle eines Vermittlers (*facilitador*) spielen, und wo sollte er seine Identität als Ethnologe lassen? Nach Kowalskis Darstellung wäre eine klassische ethnologische Feldforschung schnell an Grenzen indigenen Desinteresses gestoßen, da sich die Canela offenbar nach jahrzehntelangen detaillierten Forschungen des amerika-

nischen Ethnologen William H. Crocker gewissermaßen als "abgegrast" erachteten. Aus dem Spannungsfeld zwischen Hilfstätigkeit, ethnologischem Engagement und (Feld-)Forschungsinteressen ergaben sich vielfältige Reflexionen, die im vorliegenden Buch ihren Niederschlag fanden.

Entstanden ist eine theoretisch explizit (33) unpräzise Arbeit, was jedoch keinesfalls zum Schaden gereicht, da methodische Fragen im Zusammenhang mit der Thematik weitaus interessanter sind. Kowalski hat seine Untersuchung als Beitrag zur Entwicklungsethnologie, Ethnologie der Entwicklung und dialogischen Ethnologie eingeordnet, zumal die Frage der interkulturellen Dialogfähigkeit im Projektkontext im Zentrum seiner Betrachtungen steht. Seine Kernfrage war nicht, ob den Canela überhaupt zu helfen ist (was vielleicht für einige Praktiker der Entwicklungszusammenarbeit als wichtigste Frage erscheinen mag), sondern was die Canela selbst unter dieser Zusammenarbeit verstehen und wie sie sie in ihrem Sinne zu nutzen versuchen (88). Dabei geht er von der Überlegung aus, dass jede Indianergruppe eigene Vorstellungen und Antworten auf die von der brasilianischen Gesellschaft an sie herangetragenen Herausforderungen und die ihnen von Regierungsseite zugeordnete Rolle in dieser Gesellschaft (die sog. "Indianerfrage") entwickelt hat, und genau diese Antworten hat Kowalski als kulturelles Phänomen erforscht.

Hierfür hat er einen genauen Blick auf die spezifischen Kontakterfahrungen der Canela mit der nicht-indianischen Welt geworfen und insbesondere ihre Erfahrungen mit drei verschiedenen Formen von Hilfsmaßnahmen untersucht: die paternalistisch geprägten Integrationsprogramme der staatlichen Indianerbehörde (zuerst des SPI [Serviço de Proteção aos Índios] und danach der noch immer existierenden FUNAI [Fundação Nacional do Índio]) seit den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, das auf Akkulturation abzielende Wirken der Missionare vom Summer Institute of Linguistics (Ende der 60er bis Anfang der 90er Jahre) und das als nachhaltige Hilfe zur Selbsthilfe konzipierte Programm des LAZ. Trotz aller externen Beeinflussungen sind die Canela – und darin sind sich alle Beobachter einig – ihrer Kultur in bemerkenswerter Weise treu geblieben, und dies hat nach Kowalski durchaus etwas mit der indigenen Sicht der Indianerhilfe zu tun.

Da diese Sichtweisen nur selten expliziert wurden, entschloss Kowalski sich, sich ihnen geduldig anzunähern. Dabei hätten ihm standardisierte Evaluierungsinstrumente der Entwicklungszusammenarbeit wohl wenig weitergeholfen. Stattdessen setzte er beim partizipativen Charakter des LAZ-Projektes an und unternahm Anstrengungen im Sinne einer Dialogkultur, deren hehre Prinzipien ja im Idealfall alle partizipativen Entwicklungsansätze durchdringen sollen. Nun stellte sich jedoch bald heraus, dass das Ideal schnell an der Praxis scheitern kann, wenn die kulturell etablierten Dialogformen nicht zueinander passen. Außerdem wurde schnell klar, dass die indigenen Gesprächspartner ganz andere Vorstellungen von Nachhaltigkeit hatten:

die Beendigung von Hilfsmaßnahmen, die aus indigener Sicht als Austausch gewertet wurden, wurde mit Bedauern betrachtet. Nach Kowalski war es unmöglich, unter den Canela eine Grundidee jeglicher entwicklungspolitischer Aktivität auszumachen, nämlich das Interesse an Veränderungen. Oder in anderen Worten: für die Canela kann das Ziel von Hilfsprojekten und -programmen nicht in Transformation, sondern nur in Bewahrung der Unterschiede bestehen, denn sonst würden die Maßnahmen ihre Existenzberechtigung verlieren. Wenn sich die Canela veränderten, wenn sie aus ihrer Sicht "weniger" Canela würden, wenn sie nach außen hin weniger hilfsbedürftig erschienen, wer würde ihnen dann noch helfen? In diesem Zusammenhang erscheint es strategisch wichtig, dass hilfsbereite Personen die Canela-Kultur als bedroht wahrnehmen.

Nun ließe sich vermuten, dass sich diese indigenen Perspektiven ohne größere Schwierigkeiten als Produkt historisch gewachsener paternalistischer Beziehungen zwischen den Canela und nichtindigenen Akteuren erklären lassen. Doch so einfach ist es nicht, und Kowalski zeigt in einer ausführlichen – und auf den ersten Blick als langatmig erscheinenden – Behandlung des Mythos vom Kulturhelden Auké, dass noch ganz andere kulturelle Vorstellungen in Betracht gezogen werden müssen: Auké hat nicht nur den Canela ihren Platz in dieser Welt zugewiesen sondern vermittelt auch zwischen den Kulturen. Diese Begegnungen und Kontakte werden mythisch als "dorniger Pfad" begriffen, auf dem sich die Canela auf ihrer ständigen Suche nach neuen Ressourcen zur Bewahrung ihrer kulturellen Verschiedenheit bewegen, während die Weißen nach konkreten Antworten auf die sog. Indianerfrage suchen.

Kowalskis Ansatz einer äußerst sensiblen und vorsichtig abgewogenen dialogischen Feldforschungsmethode erbrachte eine reiche Ernte. Seine Untersuchung ist eine Fundgrube an interessanten Dialogen, welche in prägnanter Weise klar machen, dass verbale Kommunikation im Kontext humanitärer Hilfe nicht automatisch zu einem besseren Verständnis kultureller Unterschiede führt. Hierzu trug erst das vielfältige Repertoire geduldiger ethnologischer Feldforschungsmethodik bei, welche, wie man weiß, sich allzu häufig nicht in die zeitlichen Dimensionen konkreter Projektmaßnahmen einpassen lässt.

An dieser herausragenden Untersuchung gibt es bis auf wenige punktuelle Unklarheiten nichts auszusetzen. Sie lässt sich allen interessierten FachkollegInnen empfehlen, insbesondere aber auch in der Entwicklungspolitik tätigen PraktikerInnen, da Kowalski in einer originellen und gut reflektierten Weise und anhand eines sehr illustrativen Beispiels die Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Kommunikation problematisiert hat. Zusammen mit den Arbeiten Volker von Bremens gehört Andreas Kowalskis Buch mit Sicherheit zu den besten Veröffentlichungen zur Entwicklungszusammenarbeit mit indigenen Völkern in der deutschsprachigen Ethnologie.

Leider wird Andreas Kowalski weder diese Besprechung lesen noch seine Arbeiten fortsetzen und vertiefen

können. Mit großer Trauer und Bestürzung erfuhren brasilianische und deutsche FreundInnen und KollegInnen über die Medien, dass sich Andreas Kowalski unter den 154 Opfern der am 29. September 2006 nach einer Kollision über Mato Grosso abgestürzten Boeing 737–800 der Fluggesellschaft Gol auf der Strecke von Manaus nach Brasília befand.

Peter Schröder

Kunz, Hans-Martin: Mahasweta Devi. Indische Schriftstellerin und Menschenrechtlerin. Heidelberg: Draupadi Verlag, 2006. 216 pp. ISBN 978-3-937603-02-5. Preis: € 17,00

Dem Heidelberger Ethnologen und Übersetzer Hans-Martin Kunz gelingt mit seiner jüngsten Publikation gleich zweierlei: Mit seinen Übersetzungen der auf Bengali erschienenen literarischen und dokumentarischen Werke Mahasweta Devis fungiert er als deutscher Verstärker der unermüdbaren Stimme der Autorin und Menschenrechtsaktivistin für die Belange der indischen "Scheduled Tribes". Gleichzeitig liefert er damit einen erneuten Impuls für die einst im interdisziplinären Aufbruch zwischen Literaturwissenschaft und Ethnologie euphorisch begrüßte Literaturethnologie, die jedoch ihren Kinderschuhen seitdem nicht so recht entwachsen will.

Das westliche Interesse an der Person Mahasweta Devi und die Fülle an Rezeptionen ihrer Werke sind für eine bengalische Autorin ungewöhnlich. Der Grund hierfür liegt – zumindest für den englischsprachigen Raum – vor allem am Einfluss der Literaturwissenschaftlerin Gayatri Spivak, die, selbst aus Bengalen stammend, als eine Art "*dwarपालिका* (Türöffnerin)" (14) für Devi im Westen fungiert. Die postkoloniale Brille Gayatri Spivaks und anderer Literaturwissenschaftler – so Hans-Martin Kunz – reduziere jedoch das Œuvre der dokumentarisch, literarisch und journalistisch schreibenden Autorin auf deren Kritik am unabhängigen indischen Staat. Mit der deutschen Übersetzung ihrer Werke im Rahmen der Heidelberger Südasiengruppe und einem ethnologisch geschulten Blick möchte Hans-Martin Kunz auch in die "andere[n] Ebenen" (12) der indischen Schriftstellerin und Menschenrechtlerin einführen: "In Indien ist Mahasweta Devi nicht allein als Schriftstellerin bekannt, sondern ebenso sehr als soziale- und Menschenrechtsaktivistin. Sie gilt als eine Person, die sich unermüdbar für marginalisierte Gruppen einsetzt, vor allem für Unberührbare und Stammesgemeinschaften, deren Schicksal sie sowohl in ihren literarischen als auch journalistischen Arbeiten dokumentiert und für die sie zahlreiche soziale und politische Organisationen gegründet hat" (12).

Im ersten Teil des Buches gibt der Autor anhand eines Interviews mit Mahasweta Devi und drei hier erstmals in deutscher Übersetzung vorliegenden Kurzgeschichten sowie einem Essay einen Überblick über die thematische und narrative Spannweite der engagierten Literatin, deren Werke und soziales Engagement "keine voneinander getrennten Bereiche" (25) darstellen.

Im Interview mit Hans-Martin Kunz erläutert Mahasweta Devi ihre postkoloniale Kritik am unabhängigen indischen Staat und ihr Verständnis von sozialer Verantwortung, das weit darüber hinaus geht, "nur sozialkritische Literatur zu schreiben" (12). Soziale Verantwortung empfindet Mahasweta Devi gegenüber marginalisierten Gruppen, insbesondere gegenüber den *Ādivāsīs*, den indischen Stammesgruppen. Unermüdbar engagiert sie sich hier vor allem für die sog. "Denotified Tribes", die "selbst die anderen Stammesgruppen" hassen (35): "1871 haben die Briten einen *Criminal Tribes Act* verabschiedet. Von diesem waren vor allem Menschen betroffen, die kein Land besessen haben oder nicht sesshaft gewesen sind. Stammesgruppen, die in dem Wald gewohnt haben, umherziehende Gruppen, die an der Meeresküste Salz gesammelt haben, um es dann gegen andere Sachen zu tauschen. . . . Mit einem Schlag ist also eine riesige Menge von Menschen, in allen indischen Staaten, offiziell als kriminell gebrandmarkt worden. Von da an hat eine schreckliche Unterdrückung durch die Polizei und die lokale Bevölkerung eingesetzt. . . . Auch nach der Unabhängigkeit ist ihnen großes Unrecht getan worden. 1952 hat die indische Regierung erklärt, sie gälten nicht länger als kriminelle Stammesgruppen, sondern von nun an als *denotified*. Das war ohne Bedeutung. Man hat ihnen weder Land gegeben, auf dem sie sich hätten niederlassen können, noch eine Möglichkeit, sich den Lebensunterhalt zu verdienen, keine Bildung, nichts" (33 f.).

Ihre Sozialkritik, die von einem Hass auf das Unvermögen des indischen Systems genährt wird, klingt bereits in dem Frühwerk "*Jashabanti*" – das von der Autorin heute als "*zu romantisch*" (25) abgetitelt wird – deutlich an. Wesentlich pointierter wird ihre Anklage in den beiden weiteren vom Autor übersetzten Kurzgeschichten "*Klageweib*" (orig. "*Rudāli*") sowie "*Choli Kā Piche: Unter der Bluse*". Erstere thematisiert die Institution der Schuldknechtschaft in einem fiktiven Dorf in *Bihār*; letztere dokumentiert die sexuelle Ausbeutung von Frauen. Den Abschluss der übersetzten Werke bildet der Essay "*Ungenutzte Ressourcen*", in dem Mahasweta Devi eindringlich die Aufnahme oraler Traditionen als Quelle für die Geschichtsschreibung im Allgemeinen und für die indische Literaturgeschichte im Besonderen annimmt: "Das geringe Interesse an der Stammeswelt ist ein Verlust für die Literatur. Die gesamte Stammesgeschichte wird in den oralen Traditionen bewahrt, ohne dass sie eine Schrift entwickelt haben" (111).

Diese Vernetzung von sozialpolitischer Aktivität und literarischem Schaffen bildet den thematischen Boden für den zweiten, theoretisch und methodisch motivierten Teil der Arbeit: die Auseinandersetzung mit der Autorin und ihren Werken, der – und denen – vor allem seitens indischer Literaturkritiker häufig das Adjektiv ethnographisch zugeschrieben wird. Und genau hier setzt Hans-Martin Kunz an, in der Diskussion um die Nähe und Ferne Mahasweta Devis zur ethnographischen Methode und Repräsentation. Zum einen auf der Ebene der Gattungszuordnung: stilistisch weisen die Werke im Wesentlichen die Merkmale der realistischen Textsorten