

durchgeführt. Er kam dabei zu dem Schluss, dass die Jukagiren nicht zur ural-altaischen Sprachfamilie gehören, denn im Unterschied zu dieser fehlt im Jukagirischen die Vokalharmonie. Interessant ist ebenso seine Feststellung, dass es eine Hochsprache des Jukagirischen neben den zahlreichen Dialekten gab. Hier fertigte der Forscher ein Wörterverzeichnis und Notizen zur Lautlehre, Wortbildung und Phraseologie an. Mehr noch, Jochelson sammelte auch Texte aus dem Volksgut der Jukagiren wie Märchen, Sagen, Schamanenlieder und Sprichwörter. Anhand dieser Sammlung stellte er einen Vergleich der unterschiedlichen Dialekte an.

Nach Jochelson waren die Jukagiren die autochthone Bevölkerung Nordostsibiriens, ihre ethnografische Zersplitterung ist durch die von Süden aus Zentralasien und der Amur-Region vordringenden Jakuten und Tungusen bedingt worden. Ursprünglich lebten die Jukagiren vom Fischfang und waren auch hervorragende Hundezüchter, unter dem Einfluss der Tungusen übernahmen sie von diesen erst die Rentierzucht. Im Gegensatz zu den Tschuktschen, die an den Küsten Nordostsibiriens lebten, bewohnten die Jukagiren die Flusstäler im Landesinneren. Wie auch andere Völker des sibirischen Nordosts untergliederten sich die Jukagiren in Gruppen. Jede territoriale Gruppe nannte sich nach einem Fluss. Bemerkenswert waren auch die topografischen Kenntnisse der Jukagiren, auf die Jochelson während seiner Expedition angewiesen war. Die Jukagiren fertigten Karten von ihren Wanderungszügen an und besaßen eine klare Vorstellung von geografischen Entfernungen und Himmelsrichtungen.

Typisch war auch die Arbeitsteilung der Geschlechter: Während die Männer zur Jagd gingen, waren die Frauen die Hüterinnen des häuslichen Herdes, sie verteilten das Fleisch der erlegten Tiere. Der ranghöchste Mann in der Gruppe war der beste Jäger, seine Ehefrau, die ranghöchste Frau, war diejenige, die die Zubereitung der Nahrung anordnete. Jochelson berichtet, dass mit der Ankunft der Russen die Jagd als reiner Fleischerwerb in den Hintergrund gedrängt wurde. Die Jukagiren mussten Pelztribute an den russischen Staat entrichten, viele Jäger gingen dazu über, Pelze gegen russische Nahrungs- und Genussmittel wie Tabak einzutauschen. Auch eine andere Veränderung war zu beobachten: vormals wurden bei der Jagd Pfeil und Bogen eingesetzt, unter russischer Kolonialherrschaft kamen verstärkt Schusswaffen zum Einsatz. Jochelson berichtet, dass die Tributzahlungen an die russischen Kolonialherren eine wirtschaftliche Belastung für die jukagirischen Gemeinschaften darstellten, da Fischfang und Jagd angesichts der harten klimatischen Bedingungen unregelmäßige Erträge abwarfen, was insgesamt zu wiederkehrenden Hungersnöten unter der indigenen Bevölkerung und zu ihrer Dezimierung führte. Als Jochelson seine Expedition durchführte, lebten nur noch 700 Jukagiren in Nordostsibirien. Es war – wie Jochelson zu Recht feststellte – eine vom Aussterben bedrohte Ethnie. Diese Entwicklung wurde von einem weiteren Faktor beeinflusst. Mit der Ankunft der Russen kamen auch die Epidemien – Jochelson nennt hier vor allem die Blattern, die von der indigenen Bevölkerung als „böser Geist“ der Russen bezeichnet wurde. Eine andere Krank-

heit, die Lepra, war schon vor Ankunft der Russen bekannt. Bei Seuchen wurden die Befallenen isoliert. Zum Krankheitsleiden kam so noch die soziale Isolation hinzu, wie Jochelson zu Recht bemerkte. Eine Behandlung der Krankheiten fand erst im Zuge der wissenschaftlichen Expedition statt, als eine – wenn auch rudimentäre – medizinische Versorgung durch den russischen Staat bereitgestellt wurde.

Insgesamt bietet der Band einen ausgezeichneten Einblick in das Leben und Werk Waldemar Jochelsons und dokumentiert die Anfänge moderner ethnologischer Feldforschung in Nordostsibirien. Eva-Maria Stolberg

Kalny, Eva: Soziale Bewegungen in Guatemala. Eine kritische Theoriediskussion. Frankfurt: Campus Verlag, 2017. 354 pp. ISBN 978-3-593-50626-5. Preis: € 45,00

Diese umfangreiche und gut dokumentierte Arbeit von Eva Kalny ist endlich der gelungene Versuch, die vielen widersprüchlichen Interpretationsmuster zu den „sozialen Bewegungen“ im größten Land Zentralamerikas zusammenzuführen und im ersten Teil des Buches eine detaillierte „genaue Beschreibung“ der zahlreichen Organisationsformen in jeweils chronologischer Folge auch lesbar darzulegen.

Die Hauptstränge sind Frauenbewegungen, indigene Bewegungen und die Querschnittskategorie der „Kämpfe um den Zugang zu Ressourcen“, welche von den traditionellen Gewerkschaften bis zu den lokal fokussierten Umweltbewegungen reichen. Dabei ist die kenntnisreiche Sozialgeschichte dieser immer wieder sich neu artikulierenden und regional sehr unterschiedlichen Bewegungen das Kernstück des Buches und zeigt zugleich, wie sehr diese im Kampf gegen einen gewalttätigen und als illegitim wahrgenommenen Staat miteinander verwoben sind und sich scharfkantigen soziologischen Kategorien entziehen.

Die vielfältigen Erscheinungsformen und sich oft überschneidenden Aktionsmuster dieser sozialen Bewegungen werden im zweiten Teil des Buches im Dialog mit drei recht unterschiedlichen Theorieansätzen analysiert, welche gemeinsam die Dynamiken derselben erhellen und erklären sollen.

Beim „Ressourcenmobilisierungsansatz“ spielt die in Guatemala immer latent vorhandene Protestbereitschaft, die in kurzer Zeit sehr viele Menschen mobilisieren kann, eine entscheidende Rolle. Dabei wird der Begriff „Ressource“ so weit gefasst, dass er an Kohärenz verliert und geradezu beliebig einsetzbar ist. Dem gegenüber bietet der Ansatz der Analyse „politischer Gelegenheitsstrukturen“ den Vorteil, gezielt auf Veränderungen der Machtverhältnisse einzugehen, die neue und opportune Handlungsmöglichkeiten für organisierte soziale Akteure ergeben. Im dritten, etwas geheimnisvoll als „Framingansatz“ bezeichneten, analytischen Dispositiv geht es um die Mobilisierung von Menschen, bei denen auch Emotionen und moralisch begründete Prinzipien eine Rolle spielen, die zur gemeinsamen Interpretation von Ursachen, Folgen und Lösungsmöglichkeiten eines gravierenden Problems dienen und oft auch rasch vorübergehende Identitäten schaffen, die kollektives Handeln fordert. Die Zusam-

menführung der drei erwähnten theoretischen Ansätze dient der Autorin, einige gut dokumentierte Fallbeispiele heranzuziehen und einer aufschlussreichen Analyse zu unterziehen.

Weniger Beachtung finden die massiven Interventionen der internationalen Entwicklungszusammenarbeit, die seit den Friedensverhandlungen zur Beendigung des bewaffneten Konfliktes der 80er Jahre die Bevölkerung Guatemalas nachdrücklich beeinflusst hat und zeitweise zum ökonomischen Generator der "Zivilgesellschaft" wurde. Ebenso kommen die Organisationsformen des lokalen Widerstands der indigenen Gemeinden zu kurz, meist gegen die Parzellierung des kommunalen Landbesitzes und zur Verteidigung der *commons*, also der Gemeindewälder oder Wasserquellen gerichtet, die im Westen, Norden und Osten des Landes grenzüberschreitend mobilisieren und den Nationalstaat dort treffen, wo er besonders verwundbar ist.

Insgesamt ist die Arbeit, die nur selten die für deutsche Habilitationsschriften typische Sprödigkeit zeigt, ein gelungenes Kompendium zum Verständnis der sozialen Bewegungen in Guatemala, in all den Facetten und Widersprüchen dieses extrem fragmentierten zentralamerikanischen Landes, das auch immer wieder das persönliche langfristige Engagement der Autorin durchscheinen lässt. Hoffentlich wird das Werk auch bald auf Spanisch vielen interessierten Leserinnen und Lesern zur Verfügung stehen!

Georg Grünberg

Keeler, Ward: *The Traffic in Hierarchy. Masculinity and Its Others in Buddhist Burma*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2017. 333 pp. ISBN 978-0-8248-6594-8. Price: \$ 65.00

Ward Keeler's book opens with three common situations that will seem familiar to people who have spent time in Burma: First, the heavy and seemingly chaotic traffic on the roads; second, the fleeting interactions between tea shop workers and customers; and third, the public *dhamma* talks of monks, attended by large crowds of devout laypeople. Keeler's book is an anthropological investigation of social hierarchies in Burma. The starting point for his line of argument is that people in Burma understand all social relations as hierarchical in nature. This hierarchy is structured through a certain value that serves as criterion to rank oneself and others in the hierarchy. Keeler revisits Louis Dumont (1966) to develop his theory of hierarchy in Burma. In Dumont's work on India, the value that structured the hierarchy was purity. While being critical of Dumont's rather orientalist endeavour to portray India's hierarchical system as the polar opposite of societies in the West, Keeler generally credits him for attending to hierarchies organized through criteria other than power. Being preoccupied with ideas of power, Keeler argues, can prevent us from noticing other values that might structure hierarchical arrangements – to "alternative hierarchies," as Keeler puts it.

While Keeler makes clear that there may be various, sometimes contradictory values at play in any society, he identifies one overarching value as of special importance

for the Burmese case: autonomy. The degree of autonomy one enjoys defines one's respective social standing. Autonomy marks the upper end of the hierarchical order, so to speak, while autonomy's opposite – attachment or interdependence – constitutes the lower end. Within this hierarchical structure, people in Burma negotiate their conflicting desires for autonomy and freedom, on the one hand, and interpersonal connectedness, on the other hand. Even the most autonomous of people – say, high-ranking monks – remain ultimately embedded in a web of social relations, interdependencies, and obligations. Each person faces limitations, but also responsibilities and opportunities according to his or her respective standing. Keeler refers to people's understanding of Theravada Buddhism, where the ultimate goal is to reach a state of complete autonomy from all worldly demands and sufferings (*nibbāna*). While reaching *nibbāna* remains a rather abstract idea for most people who strive for being reborn in a better state in this world instead of leaving the cycle of rebirths, the value of autonomy nevertheless manifests in society in many ways, as Keeler illustrates.

While the title of the book emphasizes gender, Keeler investigates hierarchies in a range of other contexts, including conversations, spiritual practices, monk–lay relationships, and even playfully applies his ideas to street traffic. He makes clear that within the hierarchical structure, there is always room for manoeuvre (as when motorbike riders overtake the bigger cars on a red traffic light to find a place in the front), as well as considerable degree of cooperation between people with different positions in the hierarchy. Traffic on the roads, for example, may be more hierarchical, but it is also much more interactional than, for instance, in Germany, e.g., by constant use of horns to indicate when a driver attempts to overtake, or to indicate a good moment for overtaking to a faster vehicle behind oneself.

In the first chapters of the book, Keeler takes the reader to a monastery in Mandalay. He provides detailed ethnographic accounts of the organization of everyday life on the compound and shows how hierarchies manifest in use usage of time, space, and authority to give orders. He also addresses the relationships between monks and lay people. Monks, perceived to be in spiritually superior position, enjoy significantly more respect than even the most powerful of lay people. This, according to Keeler, is also linked to the higher degree of autonomy they achieved. The admiration and respect for autonomy is generally linked to a perceived agony, even suffering, that comes with social demands and obligations. Monks are able to withdraw from many such demands – e.g., those stemming from marriage. Through their practice, they are also able to resist other worldly desires and refrain, for example, from eating anything after noon and from all sexual activities. The ultimate (and highly admired) example for achieving autonomy would be the forest monk who meditates alone in the forest, without depending on the laity for material support and detached from worldly needs. Some forest monks are even said to live without food for a period of time. Generally, however, monks stay connected to the laity through a range of interdependencies. Keeler