

of English versions also applies to the Spanish historical sources, as the example of Ixtlilxochitl above demonstrates.

Rice's second approach is to uncover autochthonous knowledge of the emergence of the calendar. As the information on written documents and inscriptions is scanty, she feels that the Popol Vuh contains, in a mythical costume, a clue to the early calendar, notwithstanding the huge temporal distance between the time of the supposed origin of the calendar and the composition of the text. She even brings the two approaches together when she refers to interpretations of early monuments achieved by other authors on the basis of alleged relations with the Popol Vuh. She goes even one step further by seeing in certain monuments a proto-Popol Vuh, explaining one unknown by another unknown.

The result of these combined approaches remains very vague. Rice joins those authors who seek to find a natural model for the 260-days cycle, be it the gestation length, the interval between zenith passages in favourable locations or a hypothetical "agrarian year" (58), neglecting the question, how these non-contiguous time spans might have become cyclical. She hypothesizes that a selection of 13 of the 20 day names formed the "original mnemonic basis for the ... 365-day solar calendar" (61), an idea which is difficult to follow. The first steps towards the Mesoamerican calendar, she supposes, were already taken "during the fourth and third millennia B.C." (188) based on accumulated knowledge going back to Paleolithic times. The 260-days cycle and the 365-days year "were created in conjunction with seasonal settlement aggregations (macrobands) in the Late Archaic period" (189). And, finally, she concludes that the Mesoamerican calendar developed as a lunar calendar. No substantiating evidence can be found for all these hypothesis so far. Thus we have to wait for more data and a much more critical evaluation.

It is Rice's contention that from its beginnings the calendar shaped the political situation in the Maya region. She feels (following Munro Edmonson) that the locus of power changed in the form of the seat of a *ka'tun* every 256 years. This idea, which is the central concept of her earlier "Maya Political Science" (Austin 2004), cannot be discussed here because of limitation of space.

As a special feature there is a headline at the end of each section announcing "discussion," where the question of the calendar is supposed to be addressed. But a specific discussion is mostly lacking (for example, at p. 102 the calendar is mentioned superficially and only in half a sentence).

To sum up: Rice has written a very exhaustive, though not quite well balanced overview of possible views about the ancient calendar of the Mayas, but offers no dependable answers to the question raised in the title.

Hanns Prem

Rodemeier, Susanne: *Tutu kadire* in Pandai – Munaseli. Erzählen und Erinnern auf der vergessenen Insel

Pantar (Ostindonesien). Berlin: Lit Verlag, 2006. 408 pp. ISBN 978-3-8258-9604-1. (Passauer Beiträge zur Südostasienkunde, 12) Preis: € 34.90

Wie erforscht man das soziale und kulturelle Erbe einer anscheinend durch den Protestantismus stark transformierten ostindonesischen Lokalgesellschaft, die sich fernab der öffentlichen – auch der wissenschaftlichen – Aufmerksamkeit befindet? Und mit welchem Erkenntnisgewinn? Susanne Rodemeier führt in ihrer Dissertationsstudie eindrücklich vor, wie ein Forschungsfokus auf mythische Erzählungen mit Hilfe der Methode der Transkriptanalyse verschüttete Institutionen und soziale Beziehungen sowie einen erstaunlichen Reichtum an oralen Praktiken und Artefakten zu Tage fördern kann. Sie entdeckt dies in der Region Tanjung Muna auf der Insel Pantar und zeigt, dass diese Institutionen, Praktiken und Artefakte vor allem auf der Verehrung von Ahnen beruhen. Das dortige mythisch-rituelle System, das interessanterweise weit über die lokalen Grenzen ausgreift, trägt bis heute wesentlich dazu bei, eine regionale Einheit zu schaffen und mögliche Spannungen und Konflikte zwischen den bestehenden muslimischen, katholischen und protestantischen Religionsgemeinschaften und den staatlichen Instanzen zu neutralisieren: so lässt sich die zentrale These der Studie zusammenfassen. Andernorts in Indonesien, beispielsweise auf den Molukken und auf Sulawesi, haben sich die religiös und ethnisch aufgeladenen Konflikte bekanntlich in den letzten Jahren mit brutaler Gewalt entladen.

Die akribisch verfasste Monographie, die von einer beachtlichen Ortskundigkeit der Autorin zeugt, basiert auf einer einjährigen ethnologischen Feldforschung im Alor-Archipel von Mitte 1999 bis Mitte 2000 sowie auf verschiedenen kürzeren Aufenthalten zuvor und danach. Besonders erforscht werden die Mythenüberlieferungen und damit zusammenhängende Aspekte der Lebensführung der Dorfbewohner von Helangdohi und Hirangbako, zwei rituelle Zentren im Nordosten der noch kaum erforschten Insel Pantar. Seit Anfang des 20. Jhs. waren calvinistisch-protestantische Missionare in diesem Gebiet tätig. Anders als die katholische Kirche auf der weiter westlich gelegenen Insel Flores, verbot die niederländische reformierte Kirche die Ahnenverehrung. Daraufhin vernichtete die Bevölkerung viele ihrer Erbstücke und schränkte ihr Ritualleben stark ein. Es erstaunt deshalb, wie reich das kulturelle Erbe der Redekunst ist, das Rodemeier sichtbar macht.

Heute findet man im untersuchten Gebiet eine komplexe Zusammensetzung religiöser Gemeinschaften vor. So gibt es sowohl im Küstengebiet als auch im Bergland von Tanjung Muna muslimische, protestantische und katholische Gruppierungen, was für Indonesien ungewöhnlich ist. Ungewöhnlich ist auch, dass das Bergdorf Helangdohi trotz des vorherrschenden Protestantismus in der Region heute mehrheitlich katholisch ist. Die Bewohner dieses Dorfes beanspruchen einen hohen Status, denn es gilt als Ursprungsort der politischen Einheit des gesamten Alor-Archipels, was mythisch legitimiert wird. Hier lässt sich ergänzen, dass es gemäß der Monographie "Longing for the House of God, Dwelling in the

House of the Ancestors" (Fribourg 2004) von Philipus Tule auf Flores Orte mit Muslims und Katholiken gibt, die sich ebenfalls auf gemeinsame Ahnen sowie auf diesbezügliche Mythen und Rituale beziehen und dadurch einvernehmlich, wenn auch nicht nur harmonisch, zusammenleben.

In der vorliegenden Studie geht es zum einen darum, die "tradierten Orientierungsmuster" – in Indonesien *adat* genannt – anhand mythischer Erzählungen über die Vergangenheit zu erforschen, die neben kirchlichen und staatlichen Vorgaben der Lebensführung für die Lokalbevölkerung wichtig sind. Zum anderen möchte die Autorin untersuchen, inwiefern sich die Transkriptanalyse als Methode eignet, um nicht nur "Vordergründiges", sondern auch "Hintergründe" verstehen zu können. Sie fragt sich insbesondere, was die Erzählungen zum Verständnis der untersuchten Gemeinschaften beitragen und wie am Ende des 20. Jhs. mit der erinnerten Vergangenheit umgegangen wird.

Einblick ins heutige Leben wurde durch Beobachtung und Interviews gewonnen. Mythisches Wissen über die Vergangenheit vermittelten ranghohe Clanälteste. Sie gelten als Autoritäten des *tutu kadire*, des "inhaltsreichen Sprechens" über die Ahnen und über *adat*. Weitere Informanten waren einige rund fünfzigjährige Männer, die besonders an der Geschichte der Vorfahren interessiert und von Älteren zum Erzählen autorisiert sind. Die mythischen Texte wurden in der Lokalsprache auf Tonband aufgenommen. Die wörtlichen Transkripte samt Übersetzungen sind zentrale Bestandteile der Monographie. Das Erzählgut steht so auch der Lokalbevölkerung zur Verfügung und ermöglicht außerdem, dass später neue Fragen an das Material herangetragen werden können.

Neben der Mythenanalyse vermittelt das Buch einen informativen Überblick über den Alor-Archipel. Am Anfang steht eine historische Betrachtung überregionaler Entwicklungen in Südostasien und am Schluss finden sich linguistisch bzw. kommunikationstheoretisch orientierte Überlegungen. Hauptteil der Arbeit bilden achtzehn Mythen, die zu Themenbereichen zusammengefasst sind, die vor allem territoriale Ansiedlungen, Abgrenzungen und Allianzbildungen betreffen.

Die Mythen sind exakt präsentiert und zusammengefasst. Mit Blick auf wichtige Protagonisten werden zentrale Themen und Motive analysiert. Viele Mythen sind im Wortlaut wiedergegeben, andere werden beschrieben – zum Teil ausgehend von älteren Forschungen. In der Analyse flicht die Autorin an geeigneten Stellen ethnographisches Wissen und theoretische Überlegungen ein. Im Gegensatz zur Mythenforschung gemäß Lévi-Strauss oder dem Leidener Strukturalismus "reinigt" die Autorin die Mythen nicht vom "Schmutz regionaler und zeitbedingter Besonderheiten", vielmehr lässt sie sich davon inspirieren, um die Lokalkultur besser zu verstehen. Dieser Ansatz wird in der deutschsprachigen Indonesienforschung auch von Karl-Heinz Kohl und von Judith Schlehe vertreten. Dabei geht es nicht darum, eine orts- und zeitunabhängige abstrakte Struktur herauszuarbeiten, sondern das Zusammenspiel

mythischer Erzählungen mit dem aktuellen Leben zu verstehen. Rodemeiers Analyse des Mythos über die Beziehung zwischen Berg- und Küstenregion und deren Islamisierung soll dies als Beispiel verdeutlichen.

Grundsätzlich interessant ist, dass die islamische Konvertierung des späteren 16. Jhs. in die Mythen eingearbeitet worden ist. Allerdings wird sie nicht vordergründig behandelt, im Gegensatz zu Abstammung und Verwandtschaftsbeziehungen. Rodemeier konzentriert sich vielmehr auf die "hintergründige" Bedeutung der Islamisierung im Mythos: Von den Molukken her kam ein Schiff und landete beim Dorf Pandai auf Pantar. Auf Anregung muslimischer Gesandter schlossen die Herrscher des Küstendorfes Pandai und die Herrscher des Bergdorfes Helangdohi einen Friedensvertrag ab und besiegelten diesen mit Gaben, u. a. mit einer prestigeträchtigen Kesseltrommel (*moko*). Sie betrachteten sich fortan als Geschwister und konvertierten zum Islam. Das ranghöhere Bergdorf Helangdohi, wo sich die *moko* befindet, wurde zum gemeinsamen Zentrum. Die Bewohner dieses Dorfes konvertierten später zuerst zum Protestantismus, nachher zum Katholizismus, aber das Beschneidungsritual blieb bestehen. Den Gaben misst Rodemeier in Anlehnung an die Theorie von Marcel Mauss in überzeugender Weise eine hohe Bedeutung bei. Die Autorin zieht den Schluss, dass die friedlichen Beziehungen zwischen den beiden Dörfern nicht durch die Religion, sondern in erster Linie durch ein lokales *adat*-Bündnis bedingt sind, und dass es den Ahnen obliegt, die Einhaltung des Bündnisses zu überwachen.

Heute leben die beiden Dörfer in einem angespannten Verhältnis. Einmal mehr ist nicht die Religion, sondern die Politik der Grund. Dies kann Rodemeier mit Hilfe der "kleinschrittigen" Transkriptanalyse schön belegen, und zwar am Beispiel der Verwendung des rechtlichen Begriffs *besluit* (Beschluss, Abkommen), der aus der Kolonialzeit stammt und nicht aus der mythischen Vergangenheit. Die Niederländer gaben dem rangniedrigeren Pandai per *besluit* u. a. das Recht, Steuern zu erheben. Der Herrscher von Pandai sprach das nicht mit dem Herrscher des ranghöheren Helangdohi ab und verletzte somit den Vertrag der Ahnen, was sich bis heute auswirkt.

Der Autorin ist es wichtig, dass diese Spannung problematisiert und nicht verschwiegen wird, wie das auf Pantar der Fall ist. Da stellt sich die Frage: Spielen Spannungen und Konflikte auf Pantar wirklich bloß unterschwellig eine Rolle? Und wie können und sollen AnthropologInnen mit diesen Verhältnissen umgehen? In Flores kommt es an Orten, die als kulturelles Zentrum gelten, vor, dass Rivalitäten um Ansehen, Autorität und Macht, legitimiert durch *adat* und Ahnen, innerhalb und zwischen Verwandtschaftsgruppen ein Dauerthema sind. Rivalitäten und die damit einhergehenden Spannungen und Konflikte werden ausgiebig verhandelt, wenn nicht vordergründig an wichtigen gemeinschaftlichen Ereignissen, wie Rituale, dann häufig in darauf folgenden sozialen Interaktionen. Hätten hintergründige Untersuchungen zu lokalen Mustern im Umgang mit Span-

nungen und Konflikten, die auch solche Interaktionen berücksichtigen, in diesem Punkt eventuell zu anderen Schlüssen geführt?

Das Erzählen über *adat* und Ahnen um zu erinnern sei notwendig – im Sinne von Selbsthilfe –, so lautet eine weitere wichtige These, da Staat und Kirche der Bevölkerung Pantars oft keine adäquate Hilfe böten. Eine Gefahr sieht Rodemeier allerdings darin, dass einzelne Beamte die Erzählungen schriftlich festhalten, ohne die mythischen und mystischen Details zu berücksichtigen. Dies impliziert die Annahme, dass es nur einige wenige, genuin authentische und stabile Formen des Erzählens gäbe: die der Clanältesten. Dies ist zu bezweifeln, denn einer der „jüngeren“ Erzähler ist ebenfalls Beamter. Die Autorin erwähnt, dass sein Interesse an Mythen nicht zuletzt dadurch bestimmt war, dass er als Abgeordneter des Lokalparlaments hoffte, sein „traditionelles Wissen“ erweitern zu können, um es zur Realisierung von politischen Projekten wie Wasserversorgung, Landvermessung, und Straßenbau einzusetzen. Doch auch wenn er sein Wissen im Beisein von Clanältesten weiter gibt, besteht keine Garantie, dass die Mythen unbeabsichtigt neu formuliert, d. h. transformiert werden. Diesem Aspekt von Erzählungen sowie dem sich in den letzten Jahren stark wandelnden Verhältnis von *adat*, Staat und Kirche ist im Buch etwas wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden. Angesichts möglicher Veränderungen, inklusive Manipulationen, von Erzählungen, fragt sich auch, ob nicht stärker über eine Politik des Erinnerns und des Vergessens nachgedacht werden müsste, wozu in den letzten Jahren viel geforscht wurde.

Insgesamt ist das Buch äußerst lesenswert. Es vermittelt nicht nur faszinierende Einblicke in die lokale und translokale Mythenwelt aus der Perspektive der Bevölkerung von Pantar, sondern es geht auf viele historische und aktuelle Themen ein, die im ostindonesischen Kontext von Interesse sind: von Verwandtschaft, Heirat und Brautpreis über Gabentausch, soziale Hierarchien und Hexerei bis zu Problemen regionaler Entwicklung. Ganz eindrücklich ist, wie es Rodemeier durch kluges Kombinieren von Mythen- und Lebensweltforschung gelingt, soziale Beziehungen und Institutionen sowie kulturelle Besonderheiten herauszuarbeiten, die für das heutige Leben weiterhin wichtig sind, auch wenn das vordergründig nicht so scheint. Die Studie ist ein wichtiger Beitrag zur indonesischen Mythenforschung und zur Ostindonesienforschung. Nicht zuletzt überzeugt die Sorgfalt im Umgang mit Textmaterial, so dass dieses Buch auch als eine interessante Ethnographie zum im deutschen Sprachraum nur wenig verbreiteten Gebiet der linguistischen Anthropologie gelesen werden kann.

Willemijn de Jong

Rösing, Ina: Der Verwundete Heiler. Kritische Analyse einer Metapher. Kröning: Asanger Verlag, 2007. 279 pp. ISBN 978-3-89334-441-3. Preis: € 25.00

In ihrem Buch untersucht die Kulturanthropologin Ina Rösing die Metapher des Verwundeten Heilers. Sie

nimmt damit Bezug auf einen Begriff, der im populären und im wissenschaftlich medizinischen Sprachgebrauch allgemein hin angewendet wird, um Ärzte und andere Therapeuten während bzw. nach durchlebter Erkrankung zu bezeichnen. Bei einer eingehenden Betrachtung des Begriffes kommen, wie die Autorin feststellt, jedoch unterschiedliche Bedeutungsinhalte zum Tragen.

Als informelles Etikett dient der Verwundete Heiler vor allem als Kennzeichen des physischen, seelischen und geistigen Gesundheitszustandes von Ärzten; als normatives Konzept steht er für ein alternatives, nicht hierarchisches Arzt/Patienten-Verhältnis; schließlich erscheint er als empirischer Gegenstand in Erfahrungsberichten erkrankter und geheilter Therapeuten. Innerhalb von kontrovers geführten Debatten geht man dabei entweder von der besonderen Heilwirksamkeit von Verwundung („Nur der Verwundete Heiler heilt“) oder der Schädlichkeit der Verwundung (z. B. „Burn-out“) für die Heiltätigkeit am Patienten aus. Diese gegensätzlichen Annahmen sind Ansatzpunkt der Autorin, die Metapher des Verwundeten Heiler zu hinterfragen und Wege zu einer differenzierteren, aber vereinenden Sichtweise zu beschreiten. Das Ergebnis ist eine komplexe, kulturübergreifende Studie, die über bisherige Modelle des Verwundeten Heilers hinausgeht und interessante Fragestellungen aufwirft.

Das Buch ist in acht Kapitel gegliedert: Nach der Einführung in die Thematik stellt Ina Rösing empirische Beispiele vom Verwundeten Heiler vor. Dabei handelt es sich zunächst um Fallberichte aus unserer eigenen Kultur: die Lebenswege des Psychiaters C. G. Jung, des Priesters Henri Nouwen, des Arztes Viktor Frankl und einer Traumatherapeutin. Die genannten Persönlichkeiten durchlebten Verwundung durch psychische Krankheit, existenzielle Zweifel, ein Leben im Konzentrationslager bzw. durch Traumatisierung während oder vor ihrer Tätigkeit als Therapeut oder Seelsorger.

Rösings Weg führt dann zu einem vergleichenden Blick auf Heiler in Fremdkulturen (Kapitel III–V), in denen Verwundung oder Erkrankung für die Berufung zum Heiler konstituierend ist. Hier greift die Autorin auf umfangreiches Datenmaterial ihrer langjährigen Feldforschungen zurück, die sie seit den 1980er Jahren in Bolivien und seit 1993 im tibetischen Kulturraum des Himalaya durchgeführt und in zahlreichen Veröffentlichungen dokumentiert hat. Anhand der Lebensgeschichten der Kallawaya-Heiler und Heilerinnen der Anden Boliviens und von Schamanen aus Zentral-Ladakh/Changthang zeigt sie auf, dass die Verwundung dort nicht nur zur Definition eines Heilers gehört, sondern auch Teil der kulturspezifischen Konzepte von Krankheit, Gesundheit und Heilung ist. Die Wirkung der Verwundung erweist sich in ihrer Richtung und Art als ebenso kulturabhängig. Denn nicht jede Art von Verwundung ist dem Heiler beim Heilen dienlich. Trägt er die Verwundung, die er zu heilen hat, in sich, erweist sie sich vielmehr als kontraproduktiv.

Daraus leitet Ina Rösing die zentrale Frage nach den Bedingungen der Heilwirksamkeit des Verwundeten Heilers ab, der sie im Folgenden, nunmehr analytischen