

neka Tunggal Ika, "Einheit in Vielfalt", werde von den kreolisierten Betawi am augenfälligsten repräsentiert, worin letztlich der Grund für ihre Protegierung durch die Politik zu sehen sei. Die Betawi lieferten gewissermaßen den augenfälligen Beweis für die Praktikabilität des nationalen Mottos, wonach ethnische und nationale Identitäten gleichwertig sind und ethnische Diversität nicht notwendig zu Desintegration und Konflikt führt.

Die zentrale These der politischen Instrumentalisierung der kreolisierten Betawi für die symbolische Integrationspolitik auf nationaler Ebene bleibt jedoch abstrakt und vage. Die Autorin gibt keine Hinweise, wie dies von Politikern und öffentlichen Personen auf lokaler und nationaler Ebene gesehen wird, welche Strategien unterschiedliche Akteure verfolgen, etc. Ebenso fehlt eine Einbettung der im Buch gegebenen Hinweise in einen größeren Zusammenhang mit der nationalen Symbolpolitik. So ist das nationale Motto *Bhinneka Tunggal Ika* ja nicht zufällig aus altjavanischen Quellen entlehnt. Z. B. haben B. Anderson, C. Geertz, R. T. McVey auf die Bedeutung des "javanischen Machtkomplexes" in der indonesischen postkolonialen Gesellschaft hingewiesen und betont, dass keine andere als die javanische Kultur die Symbole der nationalen Einheit bereitstellen kann. Daraus könnte gefolgert werden, dass die Betawi weniger wegen ihrer integrativen und dynamischen Kreolität geschätzt werden, als vielmehr wegen ihrer ethnisch-kulturellen Partikularität, die als volkstümliche Urbanität und jugendlich-dynamische Modernität so attraktiv zum Ausdruck gebracht wird. Die Interpretation der Autorin, dass die Wertschätzung der Betawi-Kreolität die Durchlässigkeit ethnischer Grenzen im postkolonialen Indonesien signalisiert, was ja letztlich zur Folge hätte, dass die bisherige ethnisch definierte Machtverteilung neu ausgehandelt werden müsste, ist so nicht haltbar. Wahrscheinlicher wäre die gegenteilige Interpretation, dass nämlich die Wertschätzung der Betawi-Kreolität der Aufrechterhaltung der bisherigen symbolischen und realen Machtdnung auf nationaler Ebene dient. Das indonesische Wappentier *Garuda Panca Sila*, der die *panca sila*-Staatsideologie symbolisierende Adler, hält in seinen Krallen die Tafel mit der Formel *Bhinneka Tunggal Ika*: die ethnische Vielfalt wird von ehemalen, javanischen Krallen garantiert. Ethnisch-kulturelle Elemente werden in Indonesien nach wie vor lokalisiert, an bestimmte Territorien gebunden und damit unbrauchbar gemacht für die Ansprüche nationaler Symbolpolitik. Nur die javanische Kultur, die ja gerade nicht ethnisch, sondern universell-mystisch legitimiert ist, kann diese einigende Kraft bereitstellen – symbolisch wie auch im Sinne harter Realpolitik.

Der Materialreichtum der Arbeit, die differenzierten Beobachtungen und Beschreibungen, die oft feinsinnigen und klärenden Interpretationen machen das Buch lesenswert, ganz besonders wenn das Interesse den Menschen und Kulturen der Region Jakarta gilt. Die 350 Seiten Text, aufgelockert durch ein gutes Dutzend Abbildungen, sind eingängig geschrieben, auch wenn die Ausführungen zur Theorie der Kreolität oft recht bemüht wirken. Die Ethnographie der Betawi und die "ethnologische Kreolistik" klaffen auseinander – es hätte wohl einer

umfangreicheren, tiefer gehenden, die komplexe und besondere Situation der indonesisch-postkolonialen Gesellschaft einbeziehenden Diskussion bedurft, um hier tatsächlich neue Einsichten zu generieren. Trotzdem bleibt festzuhalten, dass mit dieser Arbeit die wohl umfangreichste Ethnographie der Betawi vorliegt – noch dazu aus der Feder einer gelernten Afrikanistin. Der Anspruch, keine "klassische" Ethnographie durchzuführen, war sicher hilfreich, um die vielen Ethnisierungs- und Homogenisierungsfallen zu vermeiden, die das Thema Betawi bereitstellt. Der Nachteil bei diesem Vorgehen besteht allerdings darin, dass nicht zu ermessen ist, welcher Stellenwert der Betawi-Kultur im Alltag Jakartas tatsächlich zukommt. Z. B. war es in den 1960er und 1970er Jahren noch allgemein üblich, dass bei Familienfeiern, etwa bei Beschneidungsfesten, die *ondel-ondel* tanzten. Die Kunst der Herstellung dieser bunten, überlebensgroßen, menschlichen Puppen, der *ondel-ondel*, die wohl als die bekannteste Repräsentation der Betawi-Kultur gelten können, sei mittlerweile fast ausgestorben, wie in der Tageszeitung *Jakarta Post* vom 23. Juni 2008 zu lesen ist.

Alois Moosmüller

Kummels, Ingrid: Land, Nahrung und Peyote. Soziale Identität von Rarámuri und Mestizen nahe der Grenze USA-Mexiko. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2007. 564 pp. ISBN 978-3-496-02798-0. Preis: € 69.00

Es handelt sich bei dem Buch um die Habilitationsschrift der Ethnologin Ingrid Kummels, die sie an der FU in Berlin eingereicht hat. Diese eigentlich irrelevante Information gleich zu Beginn erklärt einiges meiner Kritik, denn leider hat es die Autorin verabsäumt, ihr monumentales Werk (564 pp.) in eine Publikation für ein breiteres Publikum umzuwandeln bzw. in zwei oder drei Bücher aufzuteilen. Ihre Liebe zum Detail überdeckt ihre in früheren Arbeiten demonstrierte Fähigkeit, allgemein verständlich und ethnographisch interessant zu schreiben. Das Buch bleibt damit eine für eine gezielte Leserschaft geschriebene Habilitationsschrift. Das ist sehr bedauerlich, da das Thema durchaus spannend und wichtig ist. Vermutlich hatte ich zu hohe Erwartungen, da ich mich noch heute an die faszinierenden ethnographischen Dokumentationen im Fernsehen erinnern kann, mit denen Manfred Schäfer die Rarámuri dem ethnologisch interessierten Publikum zugänglich machte (in dem Literaturverzeichnis werden die Filme unter Kummels aufgelistet). Da das Buch auf einer Langzeitstudie basierte, an der Manfred Schäfer bis zu seinem leider viel zu frühen Tod beteiligt war, habe ich mir ähnlich faszinierende Einblicke in die Welt der Rarámuri zwischen 1993 und 2001 erhofft.

Nach dieser grundsätzlichen Kritik am Schreibstil komme ich zum Inhalt des Buches. Das Buch ist in zwölf Kapitel, denen ein kurzes Vorwort vorangestellt worden ist, unterteilt (die Nummerierung aus dem Inhaltsverzeichnis wurde zwar im Text nicht übernommen, ich nenne sie aber dennoch). Im Mittelpunkt stehen die Rarámuri, auch Tarahumara genannt, eine Ethnie im Norden Mexikos, bei denen die Autorin sich zwischen 1993

und 2001 wiederholt aufhielt (genaue Zeitangaben fehlen). Ihr Ziel ist die Annäherung an die “Komplexität und Vielschichtigkeit der Lebenswelten der Rarámuri und der Mestizen” (11). Ihr Blick ist dabei vor allem auf Prozesse der sozialen Kategorisierung gerichtet, d. h. auf die Ausbildung ethnischer Grenzen zwischen Rarámuri und den “anderen” (sprich Mestizos), sowie zwischen einzelnen Rarámuri-Gemeinden. Ihr Vergleich beruht auf Forschungen in drei Gemeinden, in den beiden ländlichen Dörfern Narárachi und Norogachi und der städtischen Gemeinde Colonia Tarahumara, die offiziell zur Stadt Chihuahua gehört. Gerade durch den Einbezug der Colonia Tarahumara bietet die Autorin ein Gegengewicht zu der in der Literatur vorherrschenden Darstellung der Rarámuri als “traditionell” (im Sinne von zurückgeblieben und statisch) an. Ihr Ziel ist es, die Wandelbarkeit zu zeigen, die nicht erst durch die Globalisierung eintrat, sondern bereits in Archiven aus der Kolonialzeit belegt war.

Im ersten Kapitel (Einführung bzw. Einleitung im Text) stellt die Autorin Thema und Methode vor. Sie bezieht sich dabei größtenteils auf die 80er/90er Jahre, d. h. auf die Zeit vor ihrer eigenen Feldforschung. Diese Gewichtung weg von der Ethnographie hin zur Literaturanalyse ist auch in anderen Kapiteln kennzeichnend. Erst im späteren Verlauf der Arbeit verweist die Autorin stärker auf Interview-Ausschnitte, wie z. B. im elften Kapitel, und auf die Darstellung von Einzelpersonen, z. B. im zehnten Kapitel. An einigen Stellen wurden einige Begriffe etwas umständlich gewählt (z. B. p. 27: Peyote-Verehrung), was aber vermutlich an einer Übersetzung des Ausdrucks aus dem Spanischen lag. In dem Kapitel über Peyote verwendet sie den unzutreffenden Begriff “Verehrung” nicht mehr.

Im zweiten Kapitel (Theorienkritik: Die lokale Forschungstradition zur Ethnizität) wird Literatur über die Rarámuri und die Themen, anhand der sie behandelt wurden, vorgestellt. Kummels stellt dabei einen gewissen Einfluss theologischer Werke auf die Ethnologie fest (85), bringt ihre Kritik allerdings nicht in den wissenschaftshistorischen Kontext. Wie auch in den nächsten Kapiteln werden die drei Gemeinden jeweils in gesonderten Unterkapiteln behandelt, um dadurch ihre Unterschiede zur Geltung zu bringen.

Zu Beginn des dritten Kapitels (Zur Geschichte sozialer Klassifizierungen in der Region Tarahumara) werden ebenfalls die drei Gemeinden gesondert behandelt, ohne allerdings ein greifbares Bild von ihnen zu schaffen. Auch die Bewohner bleiben trotz der Vorstellung einzelner Personen (z. B. pp. 111–113) relativ blass hinter den sozialanthropologischen Formulierungen. Das zweite Unterkapitel stellt die soziale Ordnung der Kolonialzeit bis in das 20. Jh. hineinreichend vor. Erneut fällt auf, dass der kulturwissenschaftliche Diskurs zu Kolonialtexten in dieser sozialanthropologischen Studie ignoriert wird. Wenngleich natürlich eine Gewichtung notwendig ist, um den Rahmen nicht vollständig zu sprengen, ist die Missachtung wichtiger kulturwissenschaftlicher Diskurse (z. B. Kulturtheorie, Textkritik, Hybridisierung) bedauerlich.

Das vierte Kapitel (Rarámuri und regionale Indianerpolitik heute) untersucht die Stellung der Rarámuri im nationalen Rahmen, z. B. die staatliche Politik Mexikos gegenüber den Rarámuri und die Abgrenzungsprozesse zwischen den Rarámuri und anderen Gruppen, insbesondere der urbanen weißen Bevölkerung und den Chicanos (173). Die Autorin zeigt die enge Verflechtung zwischen Mexiko und den USA auf und beschreibt das Bild der Rarámuri im transnationalen Rahmen. Gut herausgearbeitet wurde dabei, wie Mexiko-Stadt im Norden als Quelle allen Übels wahrgenommen wird und sich die Bewohner Chihuahuas bewusst von den Bewohnern der Hauptstadt abgrenzen (178). Anschaulich beleuchtet wurde auch die Kontroverse zwischen Halloween und dem traditionellen *día de los muertos* (181). Die Autorin verweist dabei kurz auf das Werk von Néstor García Canclini (187), allerdings stark verkürzt und etwas verzerrt. So basiert García Canclinis Konzept der hybriden Kulturen hauptsächlich auf seinen Untersuchungen über die mexikanische Grenzstadt Tijuana und Mexiko-Stadt und keineswegs auf einer Studie der Chicanos (d. h. US-Amerikaner mexikanischer Herkunft), auf die er nur relativ kurz eingeht.

Das fünfte Kapitel (Intraregionaler Vergleich) stellt die drei Gemeinden vor, wobei es etwas verwundert, warum das in der Mitte des Buches passiert und nicht zu Beginn. Im sechsten Kapitel (Lokale Wandlungsprozesse und die katholische Mission) widerlegt die Autorin zuerst die polarisierende Darstellung von Narárachi und Norogachi als typisch indianisch einerseits und korrumpt durch die katholische Missionierung andererseits und zeigt, dass beide Gemeinden gleichermaßen im 18. Jh. missioniert wurden. Sie verweist dabei auf Belege aus dem Missionsarchiv, insbesondere Pfarrbüchern, zu denen sie, wie sie schreibt, als erste Ethnologin Zugang erhielt (229). Im siebten Kapitel (Territorialität und politisch artikulierte Ethnizität) wird u. a. auf die Neugestaltung des Dorfes (*pueblo*) unter den Jesuiten eingegangen sowie auf die Auswirkungen der Landreformen und des Holzabbaus (seit den 1960er Jahren).

Die drei folgenden Kapitel verweisen nun zunehmend auf die Feldforschung und enthalten Beschreibungen von Tagesabläufen, Lebenswegen und Beobachtungen. Im achten Kapitel (Essen und die feinen Unterschiede) geht es u. a. um den Zusammenhang zwischen Essen und Weltbild. Die Autorin beschreibt überaus anschaulich (z. B. mit der Darstellung von Tagesabläufen aus der Feldforschung) die soziale Ordnung in einem Haushalt anhand der Mahlzeiten. Im neunten Kapitel (Menschwerdung und die Politik der Namen) geht es um die Menschwerdung, die mit der Auswahl des Namens für ein neugeborenes Baby verbunden ist. Auch hier integriert Kummels ethnographische Beobachtungen, u. a. von einer Taufe, an der sie 1994 teilnahm. Das zehnte Kapitel (Peyote und *Bakánowa*: Die “wilde” Macht der Rarámuri) beginnt mit einer Kritik an der Behandlung von Peyote in der Literatur über die Rarámuri. Die Autorin kritisiert, dass Peyote in der Literatur (sie verweist u. a. auf Lumholtz und Deimel) statisch behandelt wird und dass die bisherigen Autoren die Wandelbarkeit igno-

riert hätten. Sie dagegen integriert in ihrer Behandlung des so genannten Peyote-Bakánowa-Komplexes globale und lokale Verflechtungen (398), indem sie beispielsweise auf die staatliche Krankenstation und die Missionsstation eingeht. Sie verweist dabei auf das große Interesse an Rarámuri-Heilern unter den Mestizen, was, wie jeder Lateinamerikanist weist, kein Einzelfall ist. Auch hier stellt sie am Ende einige Lebensläufe von Heilern vor.

Das elfte Kapitel (Colonia Tarahumara und die Entstehung einer modernen, reflexiven Rarámuri-Ethnizität) stellt die Gründungsgeschichte der Siedlung (1991) vor und zeigt, wie sich die Rarámuri-Ethnizität gewandelt hat. Kummels hebt dabei hervor, wie das Betteln an Ampeln zu einem Bestandteil dieser neuen modernen Ethnizität wurde. Das zwölftes Kapitel beinhaltet eine ausführliche Zusammenfassung des Buches (mit Schwerpunkt auf dem zehnten und elften Kapitel) und endet mit der knapp formulierten Quintessenz, dass die drei Gemeinden keinen Stamm bilden, aber dennoch verbunden sind (526).

Wie dieser Überblick über das Buch zeigt, behandelt das Werk sehr unterschiedliche Themen. Die Autorin möchte damit ein möglichst umfassendes Bild der drei Gemeinden liefern. Es wäre allerdings besser für die Leserschaft gewesen, wenn sie sich auf einige Themen konzentriert hätte und diese dann in einen größeren Kontext eingebaut hätte. Dadurch wäre deutlicher zum Ausdruck gekommen, dass ihre Interpretation übertragbar auf andere Regionen ist und daher weitreichende Konsequenzen für die Disziplin Ethnologie hat. Ich befürchte daher, dass das Werk vor allem etwas für Kenner der Rarámuri bzw. Mexikos ist, aber Kollegen, die über andere Regionen arbeiten, nicht anspricht. Dieser Umstand ist zu bedauern, denn es handelt sich bei dieser Publikation um eine wichtige Habilitationsschrift.

Bettina E. Schmidt

Ladányi, János, and Iván Szelenyi: Patterns of Exclusion. Constructing Gypsy Ethnicity and the Making of an Underclass in Transitional Societies of Europe. New York: Columbia University Press, 2006. 227 pp. ISBN 978-0-88033-574-4. (East European Monographs, 676) Price: £ 29.50

This book by two well-known sociologists with a long record of research on East European Roma is an amalgam of previously published articles and parts written specifically for this work. The mixture does not hang together very well, and the title is too ambitious an indicator of what the book is really about. Between the covers we find the results of two research projects. The first one is a large-scale survey of poverty experienced by Roma in six postcommunist countries that took place between the late 1990s and early 2000s. The results, presented in chapters 4 and 5 and confined to Hungary, Romania, and Bulgaria, suggest that while Roma in all three countries are far more likely to experience poverty than members of the majority, the level and type of poverty differ from country to country. So, while in Bulgaria virtually all Roma find themselves excluded from most realms of the larger

society – thus constituting an “undercaste” – in Hungary we see the Roma differentiated into roughly equally sized segments constituting an “underclass” at the very bottom of society, an upwardly mobile elite integrated into the Hungarian middle class, and a “lower class” in-between. The second, and in my opinion much more interesting and original, project presented here seeks to prove that the variability in the social position of Roma observed across national boundaries can also be seen in a single location examined diachronically. This location is the small village Csenyéte in northeastern Hungary where the authors conducted research intermittently between 1989 and 2000.

The case study from Csenyéte provides an intriguing opportunity to observe changing patterns of relations between local Roma and ethnic Hungarians. Ladányi and Szelenyi extracted an array of fascinating historical material from a variety of sources which enables them to offer interesting hypotheses about spatial and demographic changes going back to the mid-19th century. They claim that far from resembling a unilinear progression (often postulated by other scholars) from segregation to integration and assimilation, the historical record discloses unexpected fluctuations in interethnic relations. During the latter half of the 19th century, local Roma seem to have been surprisingly well integrated into the community not only economically but also spatially. The early 20th century brought about a radical change in their settlement pattern as Csenyéte was “ethnically cleansed” and the Roma banished to a ghetto on the outskirts of the village. The gap between the two groups narrowed down again during the socialist era when increasing numbers of Roma managed to move back into the village proper. Alas, their return coincided with an exodus of the Hungarian peasants (prompted initially by better opportunities elsewhere) that continued into the postsocialist period until Csenyéte evolved into a community inhabited solely by Roma. The loss of contact with their former patrons and middlemen has plunged the Roma into unprecedented isolation which has led to the emergence of numerous social problems.

The authors link the changing patterns of majority-minority relations with fluctuating levels of infant mortality, premarital pregnancies, and the mother’s age at first birth which they see as indicators of social welfare and conformity. Interestingly, there seems to be a correlation between the sociopolitical (degree of exclusion) and the sociodemographic variables. This would explain why the postsocialist era has generated an unprecedented degree of segregation and a breakdown of control mechanisms regulating sexual and reproductive behaviour. Ladányi and Szelenyi ascribe this breakdown to a “culture of poverty” which they define as a coping mechanism adopted by local Roma in response to their devolution into “underclass.” As both concepts are controversial, the authors spend considerable energy qualifying their use of these ideas. They regard both culture of poverty and underclass as conditions resulting from external changes (such as the massive wave of deindustrialization and discrimination following the break-