

influence on textile patterns. The author starts a section on Lao ceremonies with a short paragraph on Katu beliefs. It is hard to understand why this paragraph appears here or in the book at all. The remainder of the section describes a variety of Lao and Kassak ceremonies with little indication of their relevance to textiles.

While the book is nicely produced, it is hard to see what it adds to the existing literature on the textiles of Laos. Michael C. Howard

**Tarlo, Emma:** Visibly Muslim. Fashion, Politics, Faith. Oxford: Berg, 2010. 241 pp. ISBN 978-1-84520-433-4. Price: £ 19.99

The veil – a term that conceals a wide range of forms and meanings – has come under special scrutiny in the past few years, particularly in Western Europe. In France, a 2004 law against wearing headscarves in public schools was succeeded by a 2010 law banning full face coverings anywhere in public. Similar proposals are on legislative agendas in Belgium, the Netherlands, and Italy, and a frequent item in British public debates. The “burqa” – the face-veil with a curtain over the eyes – has become, for many Europeans, a symbol of the oppression of women in Muslim-majority countries. And yet, through all this fury of condemnation, relatively little attention has been paid to why and how some Muslim women choose to cover their heads, faces, and bodies.

Emma Tarlo’s splendid new book takes a major step towards remedying this situation. Ostensibly about fashion, her accounts of clothing and religion in England weave together struggles in faith, strident politics, and the world of the tactile and visual. Above all, it places front and centers the lives and thoughts of a number of young British Muslim women, as they work through ways to dress in the particularly multidimensional socio-religious atmosphere of today’s London.

The relatively spare instructions provided in the Qur’an about how Muslims ought to dress have made possible a wide range of juristic interpretations. Some Muslims think that God has commanded Muslim women to cover themselves down to their ankles, hands, and faces. Others think that Muslims, men and women, are enjoined to observe norms of modesty and that these vary according to time and place. Still others emphasize the spiritual dimension of modesty over the choice of clothing. This range of views has given rise to a range of practices, but also to sharp swings in dress styles. When I began work in the relatively conservative Muslim region of Aceh, Indonesia, in the late 1970s, many young women wore short skirts and loose tops; others wore longer garments; very few covered their heads. The growing calls for Islamic government in the face of a long war between the central government and a guerilla movement changed social norms, and by the 1990s it was rare to see a woman in a short skirt. By the early 2000s virtually all women in urban areas wore head coverings of some sort, although as of 2011 face coverings are rare. Despite the media focus on Aceh’s “shariah police”, this swing began in the form of popular reactions against a perceived breakdown in social order.

Emma Tarlo writes of a very different situation, but where many of the women who are fashioning their own Islamic looks are doing so against the background of Muslim-majority societies. Fatima provides an example. Coming from a close-knit Bengali neighborhood in England, when at home she often favors the South Asian *shalwar kamiz* (long tunic over trousers), so as to fit in culturally. But in London where she works, she adopts a style that she considers to be “more British on the one hand and more Islamic on the other” (95): long skirts and fitted tops, combined with brightly colored headscarves (worn to conceal the hair and neck) and large earrings. She finds this style to be more covering than the Bengali one and so more Islamic, but it also reflects a fashion sense acquired on Oxford Street and not in her Bengali neighborhood.

The richness of Tarlo’s ethnographic work lies in the multiple portraits of Muslim women, each engaged in a different sartorial, social, and religious trajectory, but each contributing to the same overall story: that Muslims *bricolent* much as does everyone else. Sukina and Muneera come from Bristol and a Jamaican background. On stage their clothing choices become part of their Poetic Pilgrimage performance, and they might combine long skirts and floral head scarves with hooded tops and denim jackets to present themselves as urban, black, British, and Muslim. Muneera uses bright eye shadow to convey a bold look and counter assumptions that scarves mean submissiveness.

Performance is central to this study, from Shazia Mirza’s *hijabi* standup routines to the chic silk scarves and fashionable jeans on display at the Rich Mix London multicultural arts scene. Bright color photo sections complement the text (and the many black and white illustrations), showing how women use and shop for headscarves, and how entrepreneurs design them. But the book’s content is not limited to arts and consumerism; the strongly felt politics of British Islam are well described here as well. Tarlo recounts the uses made of current events, notably the long-running Shabina Begum case, in which a schoolgirl claimed that wearing a *shalwar kamiz*, already allowed by her public school, was insufficiently Islamic, and demanded to wear a longer *jilbab*. Tarlo argues that Begum’s claims were from the beginning part of a campaign led by the group Hizb ut-Tahrir to radicalize British Muslims; her argument is all the more convincing in that her approach throughout the book starts from the perspectives and practices of Muslim women.

In an insightful analysis of the conversations and anxieties of three women who interact frequently in a hair salon, Tarlo gives a reasonable and indeed underplayed account of how *hijab* can become a threat on a more personal level, affecting even the most liberal and multicultural-minded of Londoners. Jane had fled her Catholic upbringing to embrace pluralism and choice, but her friend Loraine’s conversion to Islam and her decision to wear the full-length *jilbab* led to her to reassess her own life choices. She began attending her local Catholic church in order to secure a place for her son in the church school and pull him out of his current multi-religious school, lest he be drawn towards a similar, and in her eyes dangerous, religious and personal transformation.

Although Tarlo's subject is women, she notes that increasingly Muslim men, too, dress in visibly Islamic ways, wearing beards and long tunics. The point could be used to make a different point from Tarlo's: that while Fatima and others are dressing so as to be both more Islamic and more British, men's choices echo distant cultural preferences: either South Asian style long beards or Arabic style short ones, together with the tunics and robes that refer to dress patterns of specific Muslim-majority societies. If some women are trying to look less foreign through their Islamic dress choices, men are doing something quite different. Gendered dress preferences are not symmetric: men are less likely to be pressured to "dress Muslim" than are women, and the messages sent by men's clothing have much more to do with identities, piety, and authority than with modesty.

Tarlo's book gives the reader a clearly-written, beautifully illustrated way to understand the lives of British Muslims; a true anthropological achievement.

John R. Bowen

**Trenk, Marin:** Weiße Indianer. Grenzgänger zwischen den Kulturen in Nordamerika. Wismar: Persimplex Verlag, 2009. 323 pp. ISBN 978-3-940528-74-2. Preis: € 24,80

"Weiße Indianer" von Professor Dr. Marin Trenk wendet sich an ein breites Publikum und handelt von den historischen amerikanischen Grenzgängern zwischen den europäischen und den indianischen Kulturen. Das Buch enthält auch zahlreiche Beiträge von Teilnehmern eines von Trenk im Sommersemester 2006 an der Goethe-Universität Frankfurt am Main durchgeführten Seminars zu "Captivity Narratives".

Trenks langjährige Vor-Ort-Recherchen zu der Thematik ergaben, dass offenbar Tausende (!) von Europäern – und dies seit Beginn der Kolonialzeit – der Faszination indianischer Lebenswelten folgten, indem sie die europäischen Siedlergemeinschaften verließen und sich in indianische Gesellschaften integrierten. Diese Erkenntnis ist neu. Obwohl der individuelle Kulturwandel oft zunächst durch Zwang geschah, wobei Kindesraub eine gängige Ursache war, gab es immer wieder auch die Variante, dass Europäer freiwillig "die Seiten wechselten". Aus den von Trenk und seinen Co-Autoren zusammengetragenen Beispielen lässt sich ableiten, dass vor allem Franzosen eine besondere Neigung verspürten, sich indianischen Lebensweisen anzupassen. Allerdings bedeutete dies nicht immer die vollständige Annahme einer indianischen Identität, sondern sollte meist nur eine geschmeidigere Bewegung zwischen europäischen und indianischen Lebensräumen ermöglichen ("Transkulturalisation", S. 20).

Plastisch wird diese Geschichte von europäischen Grenzgängern anhand einer Fülle konkreter biografischer Beispiele von Étienne Brûlé (1592–1633) bei den Huronen zu Saint-Castin, dem "wilden Baron" (1652–1707) bei den Abenaki oder vom Sachsen Christian Gottlieb Priber (1697–1745) bei den Cherokee zu Mary Jemison (1743–1833) bei den Seneca. Ebenso werden die auffällig selteneren Fälle indianischer Europäisierungen aufge-

führt: Hier sticht Pocahontas, die "Prinzessin aus Virginia" (ca. 1595–1617) besonders hervor, die ihrem Mann John Rolfe im letzten Jahr ihres Lebens als "Lady Rebecca" nach London folgte und dort in der neuesten Damenmode bereits damals ziemliches Aufsehen erregte.

Das Buch ist also eine Fundgrube für jeden, der sich zum nordeuropäisch-indianischen *culture-crossing* einen Überblick verschaffen möchte. Sehr hilfreich ist hier auch der chronologisch geordnete Appendix, der die Schriften der "weißen Indianer" aufführt (285–292). Das Werk ist reich bebildert, was einen großen Gewinn darstellt, denn die Zeichnungen und Fotos verraten viel über Fremdperspektiven und Selbstinszenierungen. (Hierzu wären z. T. noch einige weitere Hintergrundinformationen wünschenswert gewesen.)

Als besonders ergiebig beim Thema "Weiße Indianer" erweist sich der Genderaspekt. Weiße Frauen hatten häufig andere Beweggründe, unter Indianern zu leben als weiße Männer, bei denen nicht zuletzt auch erotische Motive eine maßgebliche Rolle gespielt haben mögen, wie Trenk betont. Frauen scheinen vielfach Opfer von Menschenraub, werden dann aber durch die Gründung einer Familie und wegen einer geringeren Neigung zu abenteuerlichen Fluchtversuchen im Durchschnitt fester integriert als Männer. Letztere wurden, wenn sie ebenfalls als Gefangene in indianische Gesellschaften gelangten, mit brutalen Aufnahmerriten (rituelle Tötungen des "weißen Blutes") willfährig gemacht, ihre alte Identität aufzugeben. Besonders spannend ist hier, dass diese indianischen Initiationen offenbar in allen bekannten Fällen ähnlich verliefen. Das ist zumindest nicht selbstverständlich, denn: Was war denn (für wen) ein "Indianer"? Wenn "Indianer" eine normative, und damit künstliche und unzutreffende, kollektive Identität aus europäischer Perspektive darstellte und sich Indianer also damals nicht als solche definierten, musste *going Indian* im Prinzip auch immer etwas anderes bedeuten als sich einer ganz konkreten indigenen Kultur anzuschließen. Logischerweise spielten hier europäische Topoi vom "Indianischen" eine Rolle. Die vorliegende Studie böte eine hervorragende Grundlage, diese Topoi näher zu analysieren. Ein entsprechendes Fazit Trenks vermisst man jedoch leider. Gerade weil vergleichbare Neigungen von Europäern, zu den "Wilden" überzulaufen, auch hinsichtlich der Südsee angesprochen werden (263), drängt sich die Frage geradezu auf, was bei allen Unterschieden die spezifisch "indianische" Faszination ausmachte. Offenbar waren in diesem Sinne auch nicht alle Indianervölker gleich attraktiv für kulturelle Grenzgänger. Von Europäern, die sich danach sehnten, ein "Azteke" zu sein (Menschenopfer!), ist zumindest nichts bekannt. Dass die Spanier Franzosen, die sich auf den Antillen unter Indianer mischten, "*encaribados*" nannten (28), ist vor diesem Hintergrund auch sicherlich besonders verleumderisch gemeint, wurden die Cariben – im Gegensatz zu den ebenfalls dort lebenden Tainos – doch mit Kannibalismus assoziiert. Für kulturelle Überläufer kamen wohl vielmehr solche "Indianer" in Betracht, die dem Topos vom freien, "edlen Wilden" entsprachen.

"Indianer" also waren vor allem bei den freiwilligen Fällen von Kulturwandel wie z. B. im faszinierenden Fall