

von Tradition, Christentum und Moderne interpretiert (106 f.).

Vor dem Hintergrund der bisherigen Forschung und meiner eigenen Erfahrungen halte ich Josephides' Darstellung der Verwendung von "veiled speech" durchaus für treffend und ich stimme ihrem Versuch zu, das Alltagsleben und die Handlungsmacht ihrer Gewährsleute besonders zu betonen; das Bild eines unausgesetzten Ringens, in dem sich jeder gegenüber jedem zu profilieren versucht, wird jedoch der gerade im Alltag immer wieder spürbaren Dimension des Humors nicht gerecht und geht von daher zumindest an einem Teil der Realität vorbei.

Die Ausführungen von Josephides erscheinen vor allem dort als interessant, wo sie ihren Begriff der "elicitation" auch auf sich selbst beziehungsweise auf die eigene Argumentation bezieht (44) und wo sie feststellt, dass die beschriebene "perception of local knowledge ... not unlike academic reasoning or polemic" sei (216). Hinweise, die sich für einen systematischen Vergleich von indigener und westlicher Fremd- und Selbstwahrnehmung nutzen lassen, sucht man allerdings in "Melanesian Odysseys" vergeblich: Josephides erwähnt zwar an einer Stelle "Kewa experiences of actual white people" und behauptet, dass Letztere keine besondere Wertschätzung genießen (137), die Frage, was das genau bedeutet, beziehungsweise wie es sich auf die Forschung in Yakopaita ausgewirkt hat, bleibt indes offen.

Holger Jebens

Journet-Diallo, Odile: *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Jóola de Guinée-Bissau)*. Turnhout: Brepols, 2007. 368 pp. ISBN 978-2-503-52666-9. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 134) Prix : € 45.00

Odile Journet-Diallo ist eine Ethnographin vom alten Schlag. Fünfzehn Jahre hat sie in dem Dorf Esana im Diola-Gebiet zwischen dem Rio Cacheu und dem Casmance in Guinea Bissau gelebt. Entstanden ist eine Monographie, wie sie von EthnologInnen kaum noch geboten wird, die aus ihren Kurzzeitfeldaufenthalten von bestenfalls sechs Monaten allenfalls noch einen Beitrag zu einer der Bindestrich-Disziplinen (wie z.B. Medizin-, Musik- oder Kommunikations-Ethnologie) zu leisten imstande sind. Journet-Diallo kannte ihre Materie, als sie der "ethnographischen Dringlichkeit" nachgab, "eine vertiefte Untersuchung in Angriff zu nehmen, wo die beobachteten Fakten Fragen aufwarfen in Bezug auf das, was im Jola-Land als bereits gesicherte Daten galt" (14).

Journet-Diallo ist aber auch von der alten Schule, was die Präsentation und die Deutung ihrer Daten anbelangt. Fast könnte ich glauben, ein Werk in der Hand zu halten, das in der Mitte des 20. Jhs. entstanden ist. Die Autorin als "Zeugin" stellt sich nicht vor, wie dies Michel Leiris bereits 1932 in seinem Tagebuch als förderlich für die Objektivität einer ethnographischen Darstellung einschätzte und wie dies in der postmodernen Ethnologie als unverzichtbar gilt. Die Menschen,

deren Kultur präsentiert wird, erscheinen nicht als Personen, die sich in einem sozialen Raum entwickeln, darin reiben und sich in ihr Los ergeben oder dagegen auflehnen. Konflikte, von denen viel die Rede ist (Kapitel III trägt den Titel "Disputes jóola"), sind die zwischen Gruppen (z. B. Dörfern oder Verwandtschaftsgruppen), aber nicht die zwischen unterschiedlich empfindenden oder handelnden Menschen. So liest sich das Buch recht trocken und kann nur solche LeserInnen anlocken, die ähnliche Fragen an die Welt haben und die eine solch detaillierte Beschreibung dieser ungefähr eine Million starken ethnischen Gruppe suchen, um sie etwa mit anderen dezentralen Gesellschaften zu vergleichen.

Die Fragen, die Journet-Diallo behandelt, sind die nach dem Weltbild, so wie es sich der Siedlungs- und Verwandtschaftsstruktur entnehmen lässt, wie es in den rituellen Festen (Initiation, Inthronisation, Ringkämpfe) zum Ausdruck kommt, wie es durch die Landverteilung, beim Begräbnis und in dem Verständnis von Geburt und Wiedergeburt manifestiert ist. Die Autorin entwirft ein komplexes Bild eines geschlossenen Systems, das – auch wenn es durchaus konfliktreich unter den Menschen zugeht – den Eindruck erweckt, so oder so ähnlich auf ewige Zeiten weiter bestehen zu können.

Das aber ist fragwürdig. Wurden nicht die Ethnogrammen, die in der Mitte des 20. Jhs. entstanden, später dafür gerügt, dass sie scheinbar statische Verhältnisse darstellen, wo doch längst der Samen des Wandels gestreut war? Um wie viel mehr gilt das im 21. Jh., da die Globalisierung die letzten Nischen des Erdballs erfasst? Mag Journet-Diallo noch so sehr das "vivre ensemble" der Diola preisen, "dem weder die Eroberung, noch die Kolonialisierung, noch der Krieg beikommen konnte" (15), so ist es doch äußerst unwahrscheinlich, dass diese Diola dem Einfluss der Moderne zu trotzen imstande sind oder auch nur dazu gewillt sind.

Journet-Diallo mag Recht haben, wenn sie frühere Autoren, die über die Diola geschrieben haben, dafür kritisiert, "dazu beigetragen zu haben, (diese) abwechselnd als Beispiel für eine unreduzierbare Authentizität oder für eine wilde Anarchie zu verdinglichen" (14); aber eine Gesellschaft ohne die darin lebenden Menschen darzustellen, hebt diese Reifizierung nicht auf. Nach der Lektüre des Buches bleibt mir ein schaler Geschmack, eine Gesellschaft wie in einer Vitrine betrachtet zu haben: Menschen, die scheinbar nur nach vorgefertigten Regeln und Gesetzen agieren, wie sie den komplexen Vorstellungen und differenzierten sozialen Netzen entsprechen. Ich habe nichts darüber erfahren, welche Zukunft der Diola-Gesellschaft beschert sein mag, welche Entwicklungen bereits eingeläutet sind, wohin die jungen Leute streben und ob die Alten bereit sind, sie gehen zu lassen oder gar mit ihnen zu gehen. Und so frage ich mich, welchen Stellenwert eine Monographie diesen Stils in der heutigen Zeit noch hat.

Godula Kosack

Kehl-Bodrogi, Krisztina: "Religion Is Not So Strong Here." Muslim Religious Life in Khorezm after Social-

ism. Berlin: Lit Verlag, 2008. 251 pp. ISBN 978-3-8258-9909-7. (Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, 18) Price: € 24.90

There has, in recent years, been a surge in studies of Islam and Muslims in Central Asia. This substantial increase is the result of at least four developments: the disintegration of the Soviet Union has enabled Western scholars to gain access to the previously closed republics of the “Muslim Fringe” of the Union; secondly, the Western “involvement” in Afghanistan led to an increased thirst for information about Islam and Muslims in Central and South Asia; thirdly, observers of the post-Soviet religious scene noted that, after 70 years of religious oppression by the Soviet regime, there has been an “upsurge” or “reemergence” of religiosity throughout the territory; fourthly, local regimes have begun utilising the “war on (Muslim) terror” rhetoric in their (variously harsh) efforts to crack down on political opponents, thus turning religion again into a sore issue. Against the background of this political climate, which encouraged the fast production of knowledge, it does not come as a surprise that the majority of studies on Central Asian “Islam” in the 1990s and early 2000s were produced by scholars, analysts, and “experts,” who were little interested in the minute details of everyday expressions of religiousness.

Fortunately, the past few years have seen the emergence of a growing number of ethnographic, anthropological, and sociological studies, which rectify the often sweeping generalisations, inaccuracies, and political agendas of previous publications on Central Asian Islam and Muslims. Kehl-Bodrogi’s careful exposition of Islam “the Uzbek (or rather Khorezmian) way” falls into this category. For all those interested in the area – who may have become fatigued by both Soviet and post-Soviet treatises on the subject – this book provides a refreshing break. It is packed with ethnographic detail, which clearly shows that “Muslimness” (to use Kehl-Bodrogi’s term) in a Khorezmian context is a far cry from “Wahhabism” (as the Soviet and post-Soviet regimes would call it) or “Islamic terrorism” (as Western policy makers prefer to label it). Kehl-Bodrogi’s study also goes against the grain in her observation that, in Khorezm at least, there has *not* been a steep increase in the “orthodox” or “normative” Muslim practice that is so often associated with “fundamentalism.” This is, of course, not to say that Khorezmians were not “religious” – in the sense that they translated their beliefs in the transcendent into certain rituals and practices – but their “Muslimness” tends to be much more localised and becomes most explicitly evident during life-cycle events. In this, the Khorezmians seem to be not much different from some of their Kyrgyz neighbours, whose religious practices I have studied in recent years.

Kehl-Bodrogi’s study needs to be read against the backdrop of the political developments outlined above – she aims to complicate the portrayal of Central Asian Islam and Muslims. Both Soviet and post-Soviet observers have all too hastily (or deliberately) labelled

Muslims and put them into neat categories: “hopelessly traditional and antimodern,” in the Soviet reading, “formerly oppressed and recently radicalised” in most Western readings. It becomes increasingly clear that these descriptions have never been appropriate. Kehl-Bodrogi writes against both of these trends, trying to show that pitching an “orthodox” versus “folk” Islam, as many studies do, is counterproductive; furthermore, it becomes evident through her analysis of religious discourses and practices that the pre/post dichotomy (Soviet – non-religious; post-Soviet – religious) does not hold either. The aim of her study, as she describes it, is “to focus on how the changes – brought about in the fields of religion and politics as a result of the disintegration of the Soviet Union – affected people’s everyday religious life in a specific region” (13). It is through this descriptive and documentary approach that the reader gets a vivid sense of the myriad ways in which national and international policies as well as local and individual considerations play out on a day-to-day basis. Even though, as the title suggests, Khorezmians claim (or pride themselves?) that “religion is not so strong” where they live (similar to the Kyrgyz in northeast Kyrgyzstan), their religious practices appear very lively and colourful in Kehl-Bodrogi’s description. Perhaps this is an indication that the people in Khorezm have bought into – or are sorely aware of – the rhetoric of Soviet and post-Soviet regimes respectively, which depicts “religion” (read “extremism”) as deplorable and worthy of persecution. It is in this sense that Khorezmians as well as others in Uzbekistan have to walk a tightrope between portraying themselves as, on the one hand, “orthodox” Muslims without appearing to be “Wahhabi”, and, on the other, as adhering to cultural traditions without appearing to be “unorthodox” believers. The Uzbekistani regime’s peculiar religious policy is key to understanding this situation, and it is partly these policies that distinguish Uzbekistani from Kyrgyzstani Muslimness.

Kehl-Bodrogi deals with these contextual issues in the first three chapters of the book: trends in Soviet religious policies and in Soviet and Western scholarship concerning Muslim Central Asia, the developments since *glasnost*, and the regime’s ambiguous religious policies. After having introduced the province of Khorezm, where Kehl-Bodrogi conducted her fieldwork, she looks at some of the ways in which changing religious policies were understood by locals, providing a narrative of both Soviet and post-Soviet religious development through Khorezmian eyes. In chapter five she deals with the religious expression of life-cycle events, such as birth, circumcision, marriage, and, particularly, death, reflecting tensions between “orthodox” and “Uzbekistani” interpretations of Islam. Similarly controversial are the practices described in chapters six, seven, and eight – “magic,” saint worship, and healing. The post-Soviet nation-building efforts of the Uzbekistani regime add an interesting dimension to the controversy. Some shrines of Muslim “saints,” for instance, were endorsed and rebuilt by the regime, despite the widespread notion that saint-worship is un-Islamic.

Kehl-Bodrogi's "thick description" of "Islam the Khorezmian way" helps destabilise the overly monolithic and generalising accounts of Islam in Central Asia, drawing our attention to the fact that we need to pay more heed to the details of day-to-day rituals and practices as well as of the negotiations of Muslimness in our efforts to come to grips with the religious dynamics in post-Soviet Central Asia. It is, however, also in this area that Kehl-Bodrogi's study is weakest. The rich ethnographic detail is not placed in any particular theoretical framework, which would explain certain trends or situations. She also falls short of achieving her aim of deconstructing the orthodox/folk dichotomy in religious beliefs and practices. I am not convinced that her "frequent references to similar phenomena [“unorthodox” Islamic practices] in other parts of the Islamic world, what is labelled local in the literature is often equally part of universal . . . Islamic traditions" (229). Replacing "folk" with "local" and arguing that "local practices" are in fact "global" only defers the problem.

Overall, however, this study makes for pleasant reading – if one disregards the good number of typographical and bibliographical errors. It is a must-read for anyone interested in religious (and nonreligious) issues in Central Asia, but also for newcomers to the field, as it provides useful historical and ethnographic background information. Both its easily accessible writing style as well as its introductory and descriptive character make this book particularly suitable for undergraduate teaching in Central Asian anthropology or religious study courses.

Julia Droeber

King, J. C. H., and Christian F. Feest (eds.): Three Centuries of Woodlands Indian Art. A Collection of Essays. Altenstadt: ZKF Publishers, 2007. 200 pp., illus. ISBN 978-3-9811620-0-4. (European Review of Native American Studies Monographs, 3) Price: € 25.00

Die Publikation basiert auf der Konferenz "Native Art of the North American Woodlands", die im Museum of Mankind (25.–27. Februar 1999) in London stattfand. Die Herausgeber Jonathan C. H. King (British Museum) und Christian F. Feest (Völkerkundemuseum Wien), beide ausgewiesene Museumscuratoren, ordneten die insgesamt 18 Beiträge vier Themenschwerpunkten zu: Frühe Sammlungen, Objekttypen, museale Präsentation und moderne Kunst.

Den Auftakt zum Themenkomplex "Frühe Sammlungen" macht Dale Idiens, die auf Sammlungen von Schotten aufmerksam macht, die ab Mitte des 18. Jhs. im Einflussbereich der Hudson's Bay Company und als Soldaten im nordöstlichen Waldland vor Ort waren. So ist das schottische Nationalmuseum im Besitz etwa von Rindenbehältern, die bereits zwischen 1721 und 1746 gesammelt wurden, oder Kleidungsstücken, die zwischen 1749 und 1775 zu datieren sind. In ihrem Beitrag legt sie den Fokus auf eine bislang unveröffentlichte Sammlung, die sich im Blair Castle, Perthshire, befindet. Die dort aufbewahrten Quellen weisen darauf hin, dass Perlenbänder, Trageband, Mokassin und Kopfschmuck

von George und/oder James Murray etwa um 1760 gesammelt wurden.

Christian Feest zeigt anhand der frühen Waldlandobjekte in der Sammlung des schweizerischen Musée d'Yverdon, dass selbst eine detektivische Analyse potentieller Sammler und stilistischer Informationen viele Fragen zur Datierung und Herkunft der Gegenstände offen lassen kann. Jedoch gelingt es ihm mit seiner differenzierten Betrachtung, Zusammenhänge aufzuzeigen, die den heterogenen Charakter der Sammlung nachvollziehbar machen. Auch Simon Jones fügt in seinem Beitrag ebenfalls einzelne Puzzleteile zusammen, indem er die Gegenstände vorstellt, die von Arent Schuyler DePeyster, Kommandant des Königlichen Regiments der britischen Armee (1774–1785), und des ebenfalls im gleichen Regiment dienenden John Caldwell stammen. Indem er biographische Informationen, historische Quellen sowie Portraits evaluiert, gelingt es ihm, die komplexen diplomatischen Beziehungen im Gebiet der Großen Seen während der amerikanischen Revolution darzulegen, in deren Kontext die Objekte ihre eigene Aussagekraft erhalten.

Mit dieser ereignisreichen Zeit befasst sich auch der Exkurs Christian Feests über frühe Objekte, die sich in deutschen Sammlungen befinden und von "hessischen" Soldaten stammen, die während der Revolutionszeit im Östlichen Waldland als Söldner dienten und Kontakt mit der indigenen Bevölkerung hatten. Der Autor thematisiert in seinem Beitrag das in der zweiten Hälfte des 18. Jhs. aufkommende Bestreben, Objekte zu klassifizieren und in ihrem Kontext zu erfassen, anstatt sie nur als Exotika in Kunst- und Wunderkammern zu präsentieren. Doch zeigt sich, dass überlieferte Informationen zu Gegenständen selten so konkret sind, dass sie eindeutig Aufschluss über die Provenienz der Sammlungsobjekte geben. Da der Zuordnung zu einzelnen indianischen Ethnien historisch wenig Beachtung geschenkt wurde, bleibt die schwierige Aufgabe bestehen, diese frühen Objekte differenziert zu erforschen und dabei alle möglichen Quellen zu berücksichtigen, um sie mit denjenigen in Beziehung zu setzen, die eine exakte Zuordnung belegen.

R. Scott Stephenson eröffnet den zweiten Themenkomplex mit seinem Beitrag über Tragebänder, mit denen sich Lasten transportieren ließen, die aber auch zum Festbinden von Gefangenen taugten. Mit Bezug auf historische Quellen zeigt der Autor, dass solche Bänder nicht nur von den Irokesen, wie häufig angenommen, verwendet wurden. Auch die verwendeten Materialien zeigen Unterschiede auf, ebenso wie die Konstruktionsweise. Ebenfalls nicht eindeutig ist die Definition und Verwendung von Seilen, die europäische Augenzeugen erwähnen. Sammlungsstücke belegen, dass Bänder und Seile zudem so kombiniert wurden, dass sie zum Fixieren von Gefangenen geeignet waren. Die Objekte verweisen auf die Bedeutung der Gefangennahme von Feinden, die für einen Krieger scheinbar ehrenhafter war, als den Gegner zu töten.

Auch Scott Meachum befasst sich mit der Kultur der Krieger und lenkt die Aufmerksamkeit auf Symbole, die