

some pretty convincing evidence, and while it might be considered one the more provocative points of this monograph, it certainly bears further scrutiny.

While Stolle's work has a large scope, it is lacking in depth. The meticulous research he presents is largely offered without clear context or analysis. This problem can be traced to the fact that Stolle seems to be working without a compelling argument to drive his research forward. His primary contribution to the field, it seems, is compiling wampum research. At times, it feels as though he is simply sharing information because he found it, rather than to support any sort of thesis or narrative. On occasions where clear arguments do crop up, Stolle makes some bold claims.

On a number of occasions, Stolle challenges long established history. Examples of this include his assertion that William Bradford and the Plymouth colonists did not in fact adopt their understanding of wampum as a trade good from the Isaac De Rasiere and the Dutch East India Company. In fact, Stolle asserts that the Jamestown colony had wampum makers, and likely introduced the Dutch to wampum as an economic construct (49). While this might seem a trifling thing, this assertion calls into question many long held ideas regarding wampum production and movement, placing the bead more centrally in the Chesapeake and Tidewater than in New York and New England. While the idea is intriguing, Stolle does not offer enough evidence to evoke a historiographical change.

In the end, Stolle opens up some new avenues of interrogation regarding wampum. The challenges he presents to the established narrative need further assessment. Many of his most controversial claims are presented with a certainty that the scant evidence does not justify. Stolle's work certainly holds value to a small group of academics working in the somewhat narrow field related to wampum, but it also offers utility to a larger audience interested in material culture, economics, and ritual diplomacy.

Justin Power

Ṭāheri, 'Aṭā: Kuč, kuč. Tağrobe-ye nim qarn-e zendegi dar Kohgiluyeh wa Boyr-Aḥmad [Immer neuer Weggang, Ortswechsel. Lebenserfahrungen eines halben Jahrhunderts in Kohgiluyeh und Boyr-Aḥmad]. Tehrān: Soḥan, 2009. 635 pp. ISBN 964-372-402-3.

Die vorliegenden Erinnerungen des iranischen Regionalhistorikers und Ethnografen 'Aṭā Ṭāheri umfassen die Zeitspanne von seinem Geburtsjahr 1928 bis zum Jahr des CIA-Putsches (1953) und stellen insofern eigentlich nur etwas mehr als eine Viertel-Autobiografie des heute 88-jährigen Autors dar (der Untertitel mit der unzutreffenden Zeitangabe ist aus einem früheren Aufsatz übernommen). Für diesen Mangel entschädigt jedoch, dass der Zeitraum, den sie damit behandeln, gerade derjenige ist, in dem sich grundlegende Änderungen der iranischen Stammesgesellschaften (*ʿašāyer*) vollziehen: Die militärische Bändigung durch den Zentralstaat ist fast erreicht, die Semiautonomie definitiv beseitigt. Bestimmte Segmente in der Stammesstruktur verlieren ihre Funktion und verschwinden. In das Verhältnis der Stammesober-

häupter – der Khane – zu den Stammesangehörigen dringen fremde Strukturelemente ein u. a. m.

Dieser Wandel vollzieht sich jedoch nicht geradlinig; etwa in der Mitte des genannten Zeitraums kommt es zu einer spektakulären Umkehr: Die durch den Rücktritt Reza Schahs (1941) verursachte Schwächung der staatlichen Ordnung ermöglicht es den Söhnen der in der Verbannung hingerichteten Führer mehrerer südiranischer Stämme, heimlich zurückzukehren und für einige Jahre die Khan-Herrschaft wiederaufzurichten – in der Folge davon erstet das Stammesleben fast in seiner ganzen traditionellen Gestalt neu. Diese kurze Periode des Wiederauflebens tribaler Institutionen und tribaler Politik hat der Autor miterlebt; die in seiner Autobiografie enthaltene ethnografische Information ist daher nicht nur authentisch, sondern auch außerordentlich gehaltvoll.

'Aṭā Ṭāheri ist der Sohn des Oberhauptes (*kadḥodā*) einer Untergruppe (*ṭāyefe*) des großen Stammes der Boyr-Aḥmad im Südwesten Irans (Provinz Kohgiluyeh wa Boyr-Aḥmad). Sein Großvater mütterlicherseits war einer der bedeutendsten Khane dieses Stammes und dessen Söhne gehörten zu den von Regime-Vertretern umgebrachten Stammesführern.

Die tribalen Konflikte dieser Zeit prägen Ṭāheris persönliches Schicksal von Anfang an: zwei Jahre nach seiner Geburt wird sein Vater von dessen eigenem Bruder umgebracht. Ṭāheris Mutter sucht darauf mit ihren Kindern Zuflucht bei den Familien ihrer getöteten Brüder, folgt später einer von diesen für etwa 2 Jahre nach Teheran und hält auch nach der Rückkehr sich und ihren Sohn konsequent von den Verwandten ihres Mannes fern. Damit bereitet sie ihrem Sohn eine für seines Werdegang verhängnisvolle Ausgangslage. Die Beziehung zur Gruppe der Mutter war für Männer der Eliteschicht dieser Gesellschaften von hoher Bedeutung, da sie politischen Rückhalt gab. Die primäre soziale Stellung mit ihren *assets* jedoch wurde allein durch die Zugehörigkeit zur Patrigruppe vermittelt. Indem Ṭāheris Mutter ihren Sohn daran hindert, zu seiner Gruppe heimzukehren, enthält sie ihm die ihm zukommende Stellung vor, ohne ihm bei ihrer eigenen Gruppe eine äquivalente bieten zu können: Ṭāheri verbleibt infolgedessen in einem Zustand der sozialen Unmündigkeit und des Mangels an eigentlichem sozialen Gewicht, der für ihn umso kränkender ist, als mehrere der Khan-Söhne unter seinen ehemaligen Teheraner Spielkameraden nun selbst Khane sind. Auch sein schließlich unternommener Versuch, diese Lage durch eine Art Flucht zu wenden, ändert nichts, da seine Onkel (FB) ihm feindselig die Aufnahme in seine Gruppe verweigern. Er bleibt weiterhin faktisch an die seiner Mutterbrüder gebunden und verkörpert damit die ehrschädigende Anomalie, dass ein Mann "die Kappe seines Vaters seiner Mutter aufsetzt". Sie wird in seinem Fall noch dadurch verschärft, dass die *ṭāyefe* seiner Mutterbrüder seit einer Teilung der Boyr-Aḥmadi dem gegnerischen Teilstamm angehört – die gesamte Zeitspanne seines Erwachsenwerdens hindurch ist Ṭāheri daher dem Verdacht der mangelnden Loyalität ausgesetzt.

Ein wichtiges Symbol vollgültiger Männlichkeit in der *ʿašāyer*-Gesellschaft war der Besitz eines bestimm-

ten, aus Armeebeständen stammenden Gewehrs – um ein solches endlich zu erlangen, nimmt Ṭāheri im Spätsommer 1943 an einem großangelegten Raubzug (*gārat*) gegen den außerhalb des Gebiets gelegenen, überwiegend von fahrenden Händlern bewohnten Ort Ardakān und die benachbarte Garnison teil. Die ausführliche Beschreibung dieser Kampagne ist eine der ethnografisch besonders interessanten Partien des Buches. Aus ihr wird deutlich, in welchem Maße Raub und Plünderung einen selbstständigen Handlungszweck darstellten, der über rationalen Erwägungen und auch moralischen Bedenken stand – dass man in diesem Fall nur die ausbeuterischen Händler beraubt, ist für die Akteure nicht mehr als ein zusätzlicher Anreiz. Auch religiöse Skrupel sind nicht vorhanden: Teile des Raubguts werden später bei den Grabanlagen lokaler Heiliger eingelagert, um sie gegen Diebstahl zu sichern. Die besondere Verbindung von Hochstimmung und Brutalität, die die Institution des *gārat* kennzeichnet, wird sehr plastisch am Schluss der Aktion deutlich, als die Räuber von ihrer Anstrengung ausruhen – entspannt und fast jovial, aber mit vollständiger Gefühllosigkeit gegenüber dem Schicksal ihrer bis zum letzten Gegenstand ausgeplünderten Opfer.

Ṭāheris Beschreibung der verwickelten Auseinandersetzungen der beiden Teilstämme ist äußerst hilfreich für das Verständnis tribaler Politik. Auch die ambivalente Natur der Führerschaft dieser Stämme zeigt sich in besonderer Deutlichkeit. Die Khan-Herrschaft wies durchaus despotische Züge auf, war zugleich jedoch von der Unterstützung durch die Gruppenführer abhängig. Verspielte ein Khan durch dauerhaftes Fehlverhalten seine Autorität, konnte das Resultat Machtverlust mit u. U. weitreichenden Auswirkungen auf die Stabilität des politischen Systems sein. Ṭāheri schildert einen Fall, in dem diese Schwächung einen Expansionsfeldzug des Nachbarstamms zur Folge hat und ein mit dem Khan privat verfehdeter Unterführer es wagen kann, diesen mit einem Rache-*gārat* zu überziehen und gefangen wegzuführen.

Eine allgemeine Ursache des Autoritätsverlusts der Stammesführer in dieser Periode ist die erwähnte Untermotivierung des patriarchalisch-klientären Fundaments ihrer Rolle durch das Landeigentümer/*sharecropper*-Verhältnis. Diese Entwicklung ermöglicht ihnen die Entfaltung von Luxus, denn die neuartigen Abgaben vermehren erheblich ihre Einkünfte. Die Regierung fördert durch indirekte Geldzuwendungen das Wohlleben der Elite und korrumpiert so deren Willen zum Widerstand gegen die staatliche Bevormundung. Diese sanfte Methode der Herrschaftssicherung erweist sich als erfolgreicher als die Versuche militärischer Überwältigung, die mehrfach spektakulär gescheitert waren.

Ṭāheri steht diesen Entwicklungen mit klarer Missbilligung gegenüber. Hierbei spielt sicher die durch seinen Werdegang erzeugte Distanz zu der Denkweise seines Standes eine Rolle; das Hauptmotiv ist jedoch seine genuine Sympathie für die einfachen Stammesangehörigen, die bald erkennen müssen, dass ihnen die veränderten Verhältnisse nur neue Bedrückung und verschärfte Auspressung gebracht haben.

In ihrer hierdurch verursachten Enttäuschung und

Hoffnungslosigkeit erblickt Ṭāheri die Entstehungsursache eines in diesem kulturellen Umkreis ganz unerwarteten, ethnografisch hochinteressanten Phänomens, nämlich einer sozialen Bewegung millenaristischen Typs, die im Jahre 1951 plötzlich ausbricht. Die Zentralfigur der Bewegung, ein junger *kadhodā*-Abkömmling, sieht sich als Vorboten des *mahdi*, der kommen wird, die Bedrängten zu erlösen und alle Menschen von ihrem verderblichen Besitzstreben zu befreien. Dieses Selbstverständnis stützt Ṭāheris Deutung dieser Bewegung als einer "religion of the oppressed". Damit stimmt auch das spätere Eingeständnis des Protagonisten überein, dass viele seiner Forderungen und Prophezeiungen ihm von den Anhängern der Bewegung suggeriert wurden, dass die Impulse bei dem Ganzen also in beträchtlichem Maße von diesen ausgingen.

Es gibt in Ṭāheris Leben noch eine andere Dimension der Aspirationen, nämlich die von Bildung und Wissen, von Schul- und evtl. Universitätsbesuch. Auch hier verhindert seine Mutter aus Liebesegoismus wiederholt die Wahrnehmung sich bietender Chancen. Diese Aspirationen erfahren einen mächtigen Schub durch das mehrmonatige Zusammenleben mit einer Gruppe deutscher Agenten, die zu den Boyr-Aḥmadi gebracht wurden, um sie dem Zugriff der Regierung zu entziehen (von diesem Teil der Erinnerungen liegt eine, auf dem handschriftlichen Manuskript basierende, deutsche Übersetzung mit ausführlicher Einleitung vor). Aufenthaltsort der Deutschen ist das Dorf von Ṭāheris patrilinealen Cousins, in dem dieser seit kurzem lebt. Der Führer der Gruppe, der Abwehr-Major Berthold Schulze-Holthus, ein promovierter Jurist, erteilt dem 16-Jährigen Deutschunterricht und stellt ihm in Aussicht, zum Schulbesuch mit einem Militärflugzeug nach Deutschland gebracht zu werden. Ṭāheri stürzt sich auf diese Chance, seiner Lebensmalaise zu entkommen, mit besinnungslosem Eifer. Seine Hoffnungen werden aber grausam enttäuscht, als die Agenten im Frühjahr 1944 an britische Militärvertreter ausgeliefert werden. Gänzlich vertan ist sein Aufwand indes nicht: Die interkulturelle Begegnung mit den Deutschen bewirkt eine Erweiterung seines Horizonts, wie sie anders in der abgeschlossenen tribalen Sphäre kaum möglich gewesen wäre.

Nach dieser Episode schwingt Ṭāheris Schicksalspendel wieder zurück: seine Cousins, einflussreiche *kadhodās*, etablieren ihn in seiner eigenen *tāyefe*, in der ihm gebührende Stellung. Damit ist er endlich, nach dem ziellosen Wandern zwischen Lebensstationen, die eigentlich nicht die seinen sind und von denen er immer von neuem fortgeht (das ist das, was der Titel des Buches besagt), an dem ihm vorbestimmten Platz angelangt. Ein Opfer, das er hierfür aber zu bringen hat, ist der Verzicht auf die – politisch untonliche – Ehe mit einem Mädchen einfacher Herkunft, seiner ersten Liebe. Trotz dieses Unterwerfungsakts bleibt seine Lage in der neuen Position schwierig, da seine Onkel ihm weiterhin nach Kräften Misshelligkeiten bereiten.

Wie sich seine Situation schließlich entwickelt, erfährt der Leser nicht, da der letzte Teil des Buches ganz den Turbulenzen gewidmet ist, die der Kampf um die Nationalisierung der Ölindustrie bei den Stämmen auslöst, wo

er sich in der Bildung zweier kompakter *factions* niederschlägt. Tāheri engagiert sich mit vollem Enthusiasmus bei der Pro-Mosaddeq-Gruppe, wird zum Freund von deren zentraler Persönlichkeit, dem charismatischen (Halb-) Bruder des Khans der mächtigeren Hälfte der Boyr-Aḥmadi, den er als Angehöriger einer Stammesdelegation mehrfach auf Reisen nach Teheran begleitet. Dort, in den Verhandlungen mit Staats- und Armeevertretern, erlebt er schmerzlich die Unterlegenheit der Politik tribalen Stils mit ihren klaren Freund-Feind-Konturen gegenüber der undurchsichtigen, moralisch indifferenten oder sogar zynischen Politik des Staates.

Der Staatsstreich von 1953 begräbt alle Hoffnungen, die die Stämme auf die Regierung Mosaddeqs gesetzt hatten, Armee und Gendarmerie gewinnen die volle Kontrolle über die Stammesgebiete zurück. Auch bei diesem Umschwung wird ein Unterwerfungsoffer gefordert: Die Putschregierung verlangt von dem Khan, seinen von der Schah-Partei als Kommunist und Apostat diffamierten Bruder zu beseitigen. Der Khan fügt sich im Interesse des Stammes. Mit diesem Brudermord, von Tāheri als traumatisierender Schock erlebt, endet der Bericht.

ʿAtā Tāheri tritt in seiner Autobiografie dem Leser als die interessante Gestalt eines Stammesangehörigen entgegen, der infolge der Gebrochenheit seines Werdegangs und dank seiner unbestechlichen Humanität eine kritische Haltung gegenüber seinem Herkunftsmilieu einzunehmen und es distanziert zu beschreiben in der Lage ist. Heute, sieben Jahrzehnte später, gehört er zu den Letzten, die aus eigenem Erleben über die Kultur der iranischen Stämme berichten können – die schon so sehr eine vergangene ist, dass sie bereits in “Festivals der *ʿašāyer*-Kultur” – Event-Veranstaltungen mit grobschlächtigen Show-Effekten – repräsentiert zu werden beginnt.

Burkhard Ganzer

Xie, Yuanyuan: *Ecological Migrants. The Relocation of China's Ewenki Reindeer Herders.* New York: Berghahn Books, 2015. 220 pp. ISBN 978-1-78238-632-2. Price: \$ 95.00

In her monograph, Xie Yuanyuan examines the whys and wherefores of the 2003 policy of “ecological migration” initiated by the local authorities to sedentarise the Reindeer Ewenki, a small group of herders living in northeastern Inner Mongolia, PRC. Originally published in Chinese by Peking University Press (2010), the present volume is the second English-language book devoted to the Chinese Reindeer Evenki, following “Reclaiming the Forest. The Ewenki Reindeer Herders of Aoluguya,” edited by the same author together with Åshild Kolås (Berghahn Books, 2015). It is thus a welcome contribution, since recent academic work on the Tungus people of China remains limited in comparison with the abundant literature available on the Tungus of Russia. Divided into five chapters, the book explores the “migration” project from its planning phase and execution to the final stage. Relying on official documents, interviews, and personal fieldwork, Xie argues that the so-called “ecological policy” was an example of “planned modernization” which

led to the emergence of social conflicts between the different parties.

The author begins with her fieldwork conducted between 2003 and 2004 in the new “Aoluguya ethnic village” and nomadic camps in the forest. It emerges that the local government’s plan to resettle the Ewenki was a failure: because reindeer herding requires a viable environment, the Ewenki still spend part of the year in the forest. Xie gives the reader a glimpse into the complex issues surrounding the relocation and the multiple actors involved: these included Ewenki herders, Ewenki working in the government, the local authorities, Han Chinese who used to live in the former Aoluguya village, and journalists.

The second chapter presents the Ewenki’s “traditional lifestyle.” Combining hunting with reindeer herding, the Ewenki used to nomadise according to seasonal variations and the needs of their herds. However, their nomadic way of life has undergone profound changes over the past 70 years. Xie provides some telling examples in this respect: since the 1980s, the *urilen*, a family-based nomadic camp, has gradually been replaced by a social organisation dependent on practical and profit-based considerations. The same holds true for religious practices related to Christian Orthodoxy and shamanism, which are nowadays confined to the existence of some Russian surnames and the *malu* (the name of both a spirit and a sacred place in the tent), respectively. These transformations must be seen alongside the various sedentarisation campaigns launched since 1949. The first Ewenki ethnic village, created in 1957 in the vicinity of the Russian border, was moved in 1965 because of the hostile Sino-Soviet relationship and the fear that the Ewenki would flee to the USSR. The older herders who were interviewed demonstrated their satisfaction with the second relocation, as they were allowed to open new hunting grounds: this was important given the fact that hunting was their predominant economic activity in this period. Simultaneously, the arrival of Chinese workers gradually damaged the ecosystem, depriving the Ewenki of game and natural resources. Soon, the “hunting at the forefront” policy was replaced by the “herding reindeer at the forefront” policy.

From the third chapter on, the book centres on the process of “ecological migration.” Partly financed by the Western Development Policy, the project was spread over three years and cost 11 million RMB. Xie reveals that, in addition to the official aim of “preserving the natural environment and improving reindeer herders’ life,” the local government was also motivated by the prospect of financial gain. The author equally underlines the advocacy work carried out by the local authorities to convince the herders that the migration policy was sound. In 2002, a new site was finally selected next to Genhe City, 250 kilometres away from the previous location. Along with reindeer pens, a hunting park and a museum were founded to preserve “ethnic culture,” develop tourism, and provide the herders with new economic perspectives. Although fenced enclosures for reindeer herding had been unsuccessful in the past, the government decided to attempt it again; unsurprisingly, it was doomed to failure.