

war. Last but not least: Text X ist anonym und wurde zuerst in einer zweisprachigen Sammlung grönländischer Volkssagen vor Ort gedruckt. Obwohl hier namentlich genannte Protagonisten auftreten, scheinen kollektive Erinnerungen an Europareisen durch; außerdem ist der Erzählstil weniger europäisch geprägt.

Um dem Leser eine Orientierungshilfe zu geben, sind allein die 12 Texte auf weißem Papier gedruckt; umrahmt wird dieser Teil der Publikation von orange-rot getönten Seiten; den Abschluss des Buches bilden ein Literaturverzeichnis, ein Namensregister und Abbildungsnachweise. Ungefähr die erste Hälfte des Buches ist ebenfalls getönt und markiert so die umfangreiche Einleitung, auf die hier nicht im Detail eingegangen werden kann. Außer den zu Beginn angeführten Informationen thematisiert Harbsmeier unter anderem sehr unterschiedliche Bereiche wie die dänische Kolonialpolitik, den Buchdruck in Grönland und den Schamanismus als eine andere Form der Reise. Hervorzuheben sind neben den schriftlichen Inhalten auch die mehr als 30 Abbildungen, die teils schwarzweiß, teils farbig, mit fast ausschließlich damals zeitgenössischen Darstellungen die Publikation hervorragend illustrieren. Fazit: Wer sich für Kontakte zwischen europäischen und außereuropäischen Kulturen interessiert, wird die Ansichten der Inuit über Europa sicherlich faszinierend finden.

Dagmar Siebelt

**Henn, Alexander:** Wachheit der Wesen. Politik, Ritual und Kunst der Akkulturation in Goa. Münster: Lit Verlag 2002. 253 pp. ISBN 3-8258-5642-9. (Performanzen – Performances, 2) Preis: € 30,90

“Die alljährlich im rituellen Theater des Jāgar oder Zāgor in Goa inszenierte ‘Wachheit der Wesen’ stellt eine symbolische und performative Begegnung von Menschen und Göttern dar, bei der sich hinduistische und katholische, indische und portugiesische Traditionen auf vielfältige Weise miteinander verschränken. Über das rituelle Theater hinaus wird dabei eine Form der Mimesis sichtbar, die auf einen speziellen Modus von Akkulturation verweist.” Damit wird das ethnographische und theoretische Anliegen von Alexander Henns Habilitationsschrift (Universität Heidelberg 2000) auf der letzten Umschlagseite des Buches präzise charakterisiert.

Es geht dem Autor vor allem um eine Theoretisierung der akkulturativen Phänomene, wobei die “Reflexion und Umsetzung des griechischen Mimesis-Begriffes” besonders wichtig sei und konventionelle Verfahrensweisen der interpretativen Anthropologie herausfordere (3). “Ziel der Studie ist es, an den goanischen Materialien eine kulturtheoretisch orientierte Erhellung dessen zu gewinnen, was die Analyse als ‘Akkulturation’, ‘Synkretismus’ oder kulturelle ‘Hybridität’ beschreibt” (18). Henn gibt dem Ausdruck “Akkulturation” den Vorzug, wobei seine Begründung nicht recht überzeugt (3 f.).

Die Arbeit stützt sich auf 20 Monate Feldforschung, besonders in Siolim und Kakra (1992–1997). Henn dokumentiert vorbildlich den Forschungsprozess, zu dem

auch linguistische und archivische, geschichtliche Studien notwendig waren. Das Buch ist in 6 Kapitel gegliedert und enthält eine umfassende, fast vollständige Bibliographie (227–248) und ein Glossar (249–253).

Die Einleitung (1. Kap.) gibt dem Leser eine kurze, gute Übersicht über die in der Arbeit behandelten Themen. Der ethnographische Fokus dieser goanischen Fallstudie liegt auf der religiös-ludischen Tradition der Zeremonien und Feste, die unter dem Namen “Jāgar”/“Zāgor” bekannt sind. Der Name, abgeleitet von *jāgr*, verweist ursprünglich auf “Wachheit”, “Wachen”. In zeremoniellen Nachtwachen werden Ahnen, Götter, Heilige und Wesen, die zwischen Göttern und Dämonen sind, also sakrale Wesen, geehrt. Diese Wachen sind mit religiösen Ritualen, Tanz und Theaterspiel verbunden. Ludische und liturgische Texte, die vor allem der Volkssprache verpflichtet sind, und Performance gehören in dieser Ehrung zusammen.

Das 2. Kap. (Hegemonie und Subalternität: Herrschaft und Gesellschaft im frühneuzeitlichen Goa) informiert über die religiösen, politischen, sozialen und kulturellen Machtverhältnisse und deren Auswirkungen in dieser Zeit. Es besteht eine enge Wechselbeziehung zwischen Eroberern und Einheimischen, Christen und Hindus. Für das Kräftespiel, das den geschichtlichen Verlauf der Feste stets mitprägte, wird der ethnographische Hintergrund, die lokal religiöse und soziale Struktur, sorgfältig im Abschnitt “Dörfer und Kasten” (35–50) erörtert. Henn hebt zu Recht die Duplizierung, eine parallel laufende Struktur, durch Übernahme und Veränderung des herrschenden Kastensystems durch die Christen hervor, wonach z. B. “die hinduistischen Ränge *ksatriya* und *vaiṣya* zu einem christlichen Rang” zusammenfließen (47). Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit christlichen Kasten in Goa wäre hier wünschenswert gewesen, hätte aber vielleicht den Rahmen dieser Arbeit gesprengt. So bleibt nur die Hoffnung, dass Henn Zeit und Muße findet, auch die synkretistischen Phänomene dieser Thematik noch ausführlicher aufzuarbeiten.

Das 3. Kap. gibt einen Einblick in goanische Volksreligiosität; der Titel präzisiert das Thema und schränkt es ein: “Religion und Theater: die Jāgar/Zāgor Feste”. Henn informiert über Geschichte, Akteure, Vorbereitung und Zeremonien der Feste. Tanz- und Theaterspiele gehören genauso zum Fest wie die Huldigung (*naman*) der sakralen Wesen in der Nachtwache. Es werden drei Varianten von Dorrfesten vorgestellt. Das Pernī-Jāgar Fest wird von Subkasten der Pernī im Auftrag von lokalen Hindutempeln durchgeführt. Masken bilden eine Besonderheit dieses Festes – bei den anderen Festen werden keine Masken verwendet. Das Bardes-Zāgor Fest wird gemeinsam von Hindus und Christen organisiert und durchgeführt. Christliche Heilige, die Huldigung an Gottvater, Sohn und Hl. Geist, dazu der von Hindus in Goa verehrte Gott Zāgoryo, der im Spiel als Ghaḍghaḍya in der Tempelhalle auftritt und von einem Christen dargestellt wird, geben dem Fest einen eigenen Charakter. Das Gaude-Zāgor Fest vereinigt die Gaudakaste. Es wird von Hindu Gaude, katholischen Gaude und

Neu-Hindu Gaude (wiederum zum Hinduismus zurück konvertierte Gaude) durchgeführt. Das Fest ist kalendarisch an christliche Jahresfeste gebunden und wurde vor allem von den Neu-Hindu Gaude wieder belebt. Jede Gruppe hat ihren Anteil am gemeinsamen Fest, das in den Nachtwachen eine wunderbare Mischung von traditionell religiösen Eigenheiten aufweist. In der Verehrung werden zwar christliche und Hindu Elemente vereinigt, zugleich aber kann eine gegenseitige Distanz/Abgrenzung festgestellt werden. Die verschiedenen Feste werden vom Autor mit schönen Farbfotos illustriert. Henns Auswahl von ludischen und liturgischen Texten, die oft für die Leute schwer verständliche und kryptische Passagen enthalten, geben einen guten Einblick in die religiösen Zeremonien dieser Feste. Man vermisst übrigens einen Appendix mit der ethnographischen Dokumentation der Originaltexte, der sicher eine Bereicherung gewesen wäre, auch wenn es wohl nur wenige Experten für Goas Volksreligiosität gibt.

Im 4. Kap. (Konversion, Inversion, Subversion: die politische Geschichte der Feste) werden religiöse, regionale und nationale Aspekte der Feste untersucht. Dass Politik, Religion, Wirtschaft und die Struktur und Entwicklung der Bevölkerung zusammenhängen, ist keine neue Erkenntnis. Die Fallstudie zeigt aber, wie wichtig diese Faktoren für das Verständnis dieser Feste in Goa sind und wie sich goanische Volksreligiosität mit und gegen religiöse und politische, christliche und Hindu Herrschaften entwickelte. Die Analyse gibt Aufschluss über Aneignung des Fremden und Distanz zum Fremden, über Assimilation und Transformation verschiedener religiöser Traditionen, was oft sinnvoll als "guided syncretism" (128) bezeichnet werden kann.

Darüber wie die heute zu beobachtenden akkulturativen oder synkretistischen Formen des Festes zu erklären und für eine Theorie der Rituale und Kulte zu nutzen seien, gibt das 5. Kap. (Mimesis und Palimpsest: Ritual und Kunst der Akkulturation) Auskunft. Sind Rituale bedeutungslos oder zeichnen sie sich durch Bedeutungslosigkeit aus? Henns Antwort ist hier gleichsam als langer und nicht leicht lesbarer Exkurs eingeschoben. Sein Grundgedanke, bereits in seinem Aufsatz "Exercitium – Mimesis – Interpretatio: Ritual und Bedeutung in Goa (Indien)" (in: K.-P. Köpping und U. Rao [Hrsg.], *Im Rausch des Rituals*. Münster 2000) veröffentlicht, fasst er mit dem Schlüsselwort "Mimesis" zusammen. Da Ethnologen den Mimesis-Begriff kaum anwenden, erklärt und diskutiert er ihn aus philosophischer, kunstgeschichtlicher und theologischer Sicht in der Antike, dem Mittelalter und der Neuzeit bis heute in äußerst dichten und gedrängten Ausführungen. Seine große Belesenheit hilft ihm, die verschiedensten Autoren und Begriffe zu mobilisieren, um die Bedeutsamkeit des "mimetischen Modus" zu eruieren. Ob dadurch eine größere theoretische Erhellung für das Konstitutive des Rituals, die "akkulturativen Phänomene" und die Persistenz der "synkretischen und anti-synkretischen Tendenzen" der Feste erreicht worden ist, bleibt zu bezweifeln. Es wird wohl noch viele andere Studien brauchen, um aus Theorie und Praxis von Mimesis mehr als nur einen kurzlebi-

gen Kunstgriff im Felde der Theorie werden zu lassen. Henns Einsicht, dass glaubende Menschen durch rituelle Nachahmung sich mit dem Heiligen identifizieren und dass so ein Gotteserlebnis, eine echte Begegnung mit sakralen Wesen stattfindet, kann im Studium indischer Volksreligiosität im Hinblick auf *līlā* und *mūrti* auch ohne den Mimesis-Begriff er- und geklärt werden.

Die Ausführungen im Abschnitt "Mythische Geographie: die Zeit im Raum" (180–193) beziehen sich wieder direkt auf Goas "Ritual und Kunst der Akkulturation". Henn hebt universalistische und lokale Züge sowie den oft ambivalenten Charakter der Gottheiten, der sakralen oder übermenschlichen Wesen, hervor. Die Volksreligiosität spiegelt zum einen die räumliche Lebenserfahrung der Menschen wider; zum anderen drückt sie die Art und Weise aus, wie die jeweils vorhandenen kulturellen Strukturen, z. B. das politische und soziale Gefüge, auf die Glaubensvorstellungen und Rituale einwirken. "So lassen sich viele der synkretischen Praktiken darin zusammenfassen, dass die Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Raum die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Religionsgemeinschaften unter gewissen Umständen zu überstimmen vermag" (193). Das Kapitel schließt mit einem Blick auf *jāgaraṇa* Zeremonien, die einen ikonisch-indexikalischen Charakter aufweisen. Es sind Rituale zur Vergegenwärtigung der Gottheiten und Heiligen, um deren Schutz und Wohlfahrt für den Einzelnen und die Dorfgemeinschaft zu erreichen. Das Zusammenwirken von Liturgie, Gesang, Tanz und Spiel, das weit in Indien verbreitet ist, hat performativen, sinnstiftenden Charakter. Henn findet hier seine Einsichten zu "mimetischen Modalitäten" belegt, wonach Rituale durch Nachahmung und Performance sinnstiftend sind und nicht nur zur Erklärung von Symbolen und historischer Prozesse dienen.

"Schluss: Synkretismus und Akkulturation" (6. Kap.) ordnet die Arbeit in die akademische Diskussion religionswissenschaftlicher und anthropologischer Studien über Synkretismus, Akkulturation und Hybridität ein. Im Rückblick auf die Analyse goanischer Zeremonien der Jāgar und Zāgor Feste betont Henn noch einmal, dass das Gewicht nicht so sehr auf dem symbolischen Gehalt, sondern auf der ikonischen Gestalt der religiösen Manifestationen liegt (225).

Dem Buch kommt unbestreitbar das große Verdienst zu, dass es eine Fülle von einzigartigem ethnographischem Material zur Verschränkung der unterschiedlichen religiösen Traditionen Goas in Geschichte und Gegenwart vorlegt. Wie es sich für eine Habilitationsschrift gehört, ist der Text stellenweise theorieüberfrachtet und nur mühsam zu lesen und zu verdauen. Dazu trägt nicht zuletzt bei, dass der Autor mit seinen Sprachschöpfungen den Leser nicht selten belästigt oder überfordert. Die Begriffe "ludisch" oder "synkretisch" z. B. finden sich nicht im "Duden", wo der Ratsuchende wohl zuerst nachschlägt.

Kritik müsste auch geübt werden an einigen Formulierungen, die ungenau und problematisch sind: wenn es z. B. heißt "der *Prälat* eines *vişnuitischen Klosters* ... Gemeinsam mit einigen seiner *Klosterbrüder* wanderte

der *Mönch* durch die Dörfer” (152). Die vom Rezensenten in kursiv geschriebenen Begriffe können westliche christliche Beobachter leicht irritieren und falsche Assoziationen hervorrufen. Ein Religionsethnologe, bzw. Religionswissenschaftler, sollte allerdings auch wissen, dass es keine “Tridentinischen Konzile (1545–1663)” (188) gab; es gab nur ein Konzil von Trient, das sog. Tridentinum.

Mehr stört sich der Rezensent allerdings an dem unglücklichen Gebrauch des Hochgott-Begriffes. Auch wenn “Hochgötter” in Anführungszeichen gesetzt sind und als jene “Gottheiten, denen im Laufe der Geschichte die Verehrung all derer zugekommen ist, die sich als Mitglieder der Gemeinschaft der Hindus begreifen” (180) verständlich definiert werden, sollte dieser Terminus wie auch die Bezeichnung “Hindu-Pantheon” (180 passim) besser vermieden werden. Beide Begriffe, Hochgötter und Pantheon, sind ambivalent, sowie teils aufgrund theologischer und religionswissenschaftlicher Studien oder der griechischen und römischen Tradition vorbelastet. Eine verunglückte oder mindestens rätselhafte Formulierung ist: “können die Götter des Hindu-Pantheons einerseits eine . . . Vielfalt von Erscheinungsformen annehmen, so tendieren sie andererseits dazu, in der Formlosigkeit und damit All-Einheit des Göttlichen Brahṃā zu verschmelzen, das gemeinhin als eine dritte Wesenheit des Hindu-Theismus verstanden wird” (180). Soll auf *nirguṇa brahman* verwiesen werden oder auf Gott Brahṃā? Verweist “dritte Wesenheit” auf eine *trimūrti*? Oder ist im Satz etwas schief gelaufen?

Allen kritischen Anmerkungen zum Trotz ist dies ein gutes Buch. Ich möchte es gerade Ethnologen und Religionswissenschaftlern empfehlen; es ist eine vorzügliche historische und ethnographische Studie zu Fragen und Problemen des Synkretismus in Goa, geeignet, die wissenschaftliche Reflexion über Synkretismus und Volksreligiosität darüber hinaus anzuregen.

Othmar Gächter

**Hill, Jonathan D., and Fernando Santos-Granero** (eds.): *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002. 340 pp. ISBN 0-252-02758-2. Price: \$ 49.95

Small and well-prepared events sometimes produce more valuable results than big conferences, and the volume at issue is an excellent illustration for this observation. Based on papers written in 1999 and 2000 for the international conference with the same title held in May 2000 at the Smithsonian Tropical Research Institute (STRI) in Panama City, the organizers, Jonathan Hill, from Southern Illinois University at Carbondale, and Fernando Santos-Granero, a staff researcher at the STRI, succeeded to join specialists from various countries for debating a specific but nevertheless important subject in South American ethnology: questions about the relationships between language family and the geographical distribution of certain cultural similarities as exemplified by Arawak-speaking peoples.

For many anthropologists this is an oblique question, because they prefer to separate linguistic from cultural classifications. Some even have allergic reactions to ethnolinguistic classifications by denying their heuristic usefulness, although no anthropologist would negate that culture and language have *something* do to with each other. Many anthropologists nowadays prefer treating this old question by discourse-analytical or even cognitive approaches, whereas the organizers of this volume opted for trying to revitalize a longstanding but not terminated debate in Americanist ethnology.

The Arawak language family stands out from others in the Americas for its enormous spatial distribution, historically reaching from the Caribbean islands to southwestern Brazil, before the population declines produced by European colonization. Nowadays, Arawak clusters still can be found in eastern Peru, southern Venezuela, and central, northern, and southwestern Brazil. Archeological, linguistic, and historical data indicate a quite dynamic expansion of Arawak-speaking groups in the Amazon and Orinoco basins at prehistoric and historical times, and the STRI conference was the first attempt to bring together anthropologists, archeologists, and historians specialized on these populations.

The Arawakan diaspora played a special role in twentieth-century ethnology of Lowland South America, for various authors created or at least made use of some stereotypes about Arawakan peoples, especially that of “peaceful culture-bringers” in contrast to “warlike Caribs.” It was not the authors’ intention to attack these essentializations by a fashion-like deconstructivist approach, but to look at the historical and ethnographical sources for its rising and at some possible grain of truth behind them by asking if there really can be identified some common denominators of most Arawak-speaking societies. Similar efforts were quite successfully done for Tupi, Carib, and Gê-speaking peoples of South America, and there even exists a branch of Brazilian indigenous ethnology called “tupiologia,” but no systematic and comprehensive comparison was undertaken so far for the Arawak family. The author’s principal goal is to reappraise the concepts of language family and culture area in the light of recent developments in anthropology and history with the aim to give Amazonianist ethnology and archeology more solid foundations for constructing models and hypotheses in long-term historical perspective than older descriptive and relativistic, often pseudo-historical approaches to comparison. However, the author’s theoretical aversions are less directed to these older approaches and much more to “the sterility and defeatism of hyperrelativism and postmodernist doubt, ills that have afflicted anthropology in recent decades” (5), as the organizers write in their introduction. Their main theoretical stance is that systematic ethnographic and historical comparisons are not only possible, but also valuable and useful for understanding long-term ethnic and interethnic dynamics, but that researchers have to be well aware of the perils to essentialize.

They recognize that the term “Arawak” in itself is problematic because it became a category of main-