Zeitschrift: Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia

Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft

Band: 6 (2001)

Buchbesprechung: Comptes rendus = Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BICKEL Balthasar und Martin GAENSZLE (eds). 1999. *Himalayan Space: Cultural Horizons and Practices*. Zürich: Völkerkundemuseum. 278 p. ISBN 3-909105-36-X (pbk.)

In dem vorzustellenden Sammelband – die Frucht der Kooperation von Ethnologen und Sprachforschern – wird erörtert, wie Vorstellungen von Raum und Landschaft in den kulturellen Traditionen, Sprachen und Praktiken der im Gebiet des Himalaya lebenden Völkern ihren jeweils besonderen Ausdruck finden. Die hier verfolgten zentralen Fragestellungen lauten: Wie konstruieren ethnische Gruppen ihre natürliche Umwelt auf symbolische Weise? Welcherart Raumkonzepte und -vorstellungen lassen sich voneinander unterscheiden? Und welcherart ist die wechselseitige Beziehung zwischen dem physischen Raum und den Repräsentationen von diesem Raum? Die zwei Autorinnen und fünf Autoren untersuchen diese Fragen an den konkreten Fallbeispielen von verschiedenen Gruppen tibeto-burmesischer Herkunft: Bickel widmet sich den Belhare (Athpare), Oppitz den Magar, Gaenszle den Mewahang Rai, Ebert beschreibt die Thulung, Camling und Bantawa Rai, Toffin die Newar, Höfer die Tamang und Pettigrew die Tamu-mai, wie die aktuelle Selbstbezeichnung der Gurung lautet.

Der Himalaya ist bekannt sowohl wegen der einzigartigen Hochgebirgslandschaft mit seinen extremen Kontrasten als auch für eine faszinierende immense kulturelle Mannigfaltigkeit der hier ansässigen Populationen. Das Himalaya-Gebirge konfrontiert die in diesem Grossraum lebenden Bergvölker mit einer je besonderen Vielfalt von Problemen, welche von jenen der unmittelbaren Subsistenz bis hin zu solchen der Konzeptualisierung des Raumes reichen. In diesem Buch wird eine Vielfalt von Raumvorstellungen behandelt: lokale Kosmologien; Auffassungen zur Architektur; religiöse und wirtschaftliche Vorstellungen, die mit geographischen und topographischen Gegebenheiten verbunden sind; und Ideen zu den Beziehungen der Menschen zur gestalteten wie auch ungestalteten natürlichen Umwelt. Im Vergleich werden interessante Unterschiede wie auch bemerkenswerte Konvergenzen deutlich.

In ethnologischen und kulturwissenschaftlichen Studien des Himalaya-Gebiets erlebt die Frage der Kategorien des Raumes ein seit ca. zwei Jahrzehnten in stetem Wachsen befindliches Interesse. In dieser Hinsicht bahnbrechend waren für den Kultur-Bereich des tibetischen Buddhismus die Forschungen von Stein (1957, 1987), der beispielsweise auf Korrespondenzen zwischen dem erweiterten Mikrokosmos – der menschliche Körper, das Haus, der bewohnte Ort – und dem Makrokosmos – der heilige Ort, Himmel und Erde – aufmerksam machte; für den Bereich des Hinduismus waren es die Untersuchungen von Kramrisch (1946) zum heiligen Raum am Beispiel des Tempels. Neuere Forschungen über Alltags-Praktiken (im häuslichen oder urbanen Bereich) und religiöse Traditionen (Schamanismus, Tempel-Kulte, Pilgerreisen usw.) haben verschiedenartige Konzepte räumlicher Orientierung zutage gefördert. Zahlreiche Studien haben beispielsweise den kulturellen Symbolismus näher beleuchtet, der mit der *horizontalen Dimension* verknüpft ist und sich etwa in einem Kreis artikuliert, welcher wie im Falle des *Nepal Mandala* einen geheiligten Raum ein- und zugleich abgrenzt (Slusser 1982). Ebenso eingehend erforscht worden ist die Bedeutung der *vertikalen Dimension*, wie sie sich etwa in Ideen von einem geschichteten Kosmos äussert.

Im Bemühen darum, diese indigenen Vorstellungen, beziehungsweise das konzeptuelle System, welches die räumliche Ordnung bildet, zu rekonstruieren, haben die AutorInnen des Sammelbands ihren Fokus vorrangig auf die wechselseitige Beziehung zwischen Kategorien und Handlung wie auch zwischen Text und Performance gerichtet. In jüngerer Zeit hat sich zwischen den Sozial- und den kognitiven Wissenschaften eine gewisse Konvergenz ergeben, welche auch in der Himalaya-Forschung erkennbar ist. Ebenso wie sich Ethnologen zunehmend gegenüber Sprachforschungen geöffnet haben, in die auch bisher vernachlässigte Quellen wie geschriebene Texte und orale Traditionen eingeschlossen sind, bringen Philologen und Linguisten heute mit Gewinn Sprachzeugnisse mit dem weiteren sozialen Kontext in einen Sinn-Zusammenhang. Ein weithin beachtetes Beispiel fruchtbarer Kollaboration und Annäherung repräsentiert die Forschungen von Tibetologen-Ethnologen über heilige Berge in Tibet und im Himalaya in Verbindung mit dem damit verbundenen Kult, der einen bestimmten Raum heiligt und in dessen Folge in vielen Fällen auch ein soziokultureller Raum geschaffen wird (Blondeau und Steinkellner 1996; Blondeau 1998). Ein weiteres eindrückliches Beispiel in diesem Bereich der Forschung

bietet die Aufsatz-Sammlung *Mandala and Landscape* (Macdonald 1997).

Der zentralen These der meisten Beiträge zufolge tritt die zugrunde liegende konzeptuelle Ordnung einer Gesellschaft in besonders nachdrücklicher Weise im Ritual zutage. *Toffin* beschreibt auf der Grundlage von diversen Ritualen die räumliche Organisation der königlichen Newar-Städte des Kathmandu-Tals. Eines der charakteristischen Elemente der Organisation des Raumes bei den Newar bildet das Konzept der Grenze, vermittels derer die räumliche Abgeschlossenheit bewirkt wird, welche die für die Kultur der Newar typische allgemeine Introversion aufrechterhält. Eine jede räumliche Einheit – Haus, Tempel, Stadt – wird symbolisch in einen internen moralischen und religiösen Raum transformiert, der durch rituell determinierte Grenzen von einem Aussen von kontrastierender Natur separiert ist. Gewöhnlich wird der eingegrenzte innere Raum mit dem Kosmos und seine Grenzen mit denen des Universums identifiziert. Die räumlichen Einheiten bei den Newar vom Haus über das Viertel, die Lokalität, den Tempel bis hin zum gesamten Kathmandu-Tal, das als geheiligter Raum *Nepal Mandala* genannt wird, bilden eine augenfällige, nach unterschiedlicher Grössenordnung gestaffelte Abfolge von aufs engste miteinander verwobenen Einheiten, welche dieselben Kennzeichen hinsichtlich ihrer Organisation wie auch der religiösen Bedeutung teilen. Der urbane Raum wird unter anderem durch die besondere Lage der Schreine markiert, welche in konzentrischen Kreisen von je unterschiedlicher Grösse angeordnet sind. Rituelle Zirkumambulationen und Prozessionen heben periodisch die besondere Struktur des urbanen Raumes hervor. Die durchgängige Innen-Aussen-Opposition in der Newar-Kultur repräsentiert den Kontrast zwischen der Sphäre der symbolisch konstruierten kulturellen Ordnung und jener der dunklen chthonischen Mächte. So gegensätzlich sie auch sind, beide Sphären sind komplementär, da beide zur Aufrechterhaltung der sozialen wie auch der kosmischen Ordnung notwendig sind. Zu gewissen Zeiten müssen sie im Ritual immer wieder zusammengebracht und damit zugleich auch die Existenz der Grenzen bestätigt werden. Die Ordnung des Raumes erfolgt bei den Newar lediglich auf der *horizontalen Ebene*.

Die Mehrheit der übrigen Beiträge zur räumlichen Organisation von anderen im mittleren Himalaya lebenden Gruppen illustrieren jedoch die grosse Bedeutung, welche hier vielfach gerade der *vertikalen Dimension* zukommt. *Bickel* untersucht am Beispiel der Belhare, einer kleinen Gruppe von Kiranti-Ursprung, die häufig als Teil der grossen, über Ost-Nepal verstreuten Rai verstanden wird, unterschiedliche sprachliche Äusserungen, in denen Ideen räumlicher Orientierung zur Sprache kommen: von einer gewissen räumlichen Struktur, Dinge zu tun, Erfahrungen wahrzunehmen, und über die Welt in «der den Belhare eigenen Weise» nachzudenken. Er fokussiert auf die formale Seite von kultureller Praxis und weniger auf die Funktionen sowie die mit ihnen assoziierten Werte. Die *vertikale Organisation* des Raumes bei den Belhare ist Bickel zufolge nicht allein dominant im Falle von Architektur-Standards, im Kontext von praktischem Alltagsverhalten oder von psychologischer Erfahrung, sondern ebenso charakteristisch in Kosmologie und Mythologie. Gemeinsam mit anderen Kiranti-Gesellschaften haben hier die Muster und Regeln bezüglich von «links» und «rechts» bedeutend weniger Gewicht als jene bezüglich des «oben/hinauf» und «unten/hinunter». Die Dimension von «oben/hinauf» und «unten/hinunter» gibt die zwei wesentlichen Orientierungsrichtungen der Belhare vor, welche sowohl ihre kulturellen Praktiken als auch kulturelle Einschreibungen strukturieren. Deren korrekter Gebrauch setzt mithin eine genaue Kenntnis der weiteren lokalen Landschaft voraus.

Ebert erörtert in ihrem Artikel das Vorherrschen der *vertikalen Dimension* in der allgemeinen kulturellen Orientierung wie auch im Alltagsleben sowie ihre Bedeutung als ein kulturelles Konzept in Sprache, Mythologie und Religion der Thulung, Camling und Bantawa Rai in Ost-Nepal. Die «up/down»-Dimension äussert sich etwa in Verben für Bewegung von und zu dem Ort der Bezugnahme. Es gibt Adverbien, welche das jeweilige Höhenniveau anzeigen. Die Himmelsrichtungen sind reduziert auf «oben/hinauf» (Norden) und «unten/hinunter» (Süden). Ost und West können hingegen unter Bezugnahme auf den Verlauf der Sonne umschrieben werden. Die «up/down»-Perspektive kann die realen geographischen Bedingungen zuweilen auch überlagern. So wird etwa «nach Kathmandu» oder «nach Europa reisen» ebenfalls mit «sich hinunter bewegen» übersetzt. In der Rai-Mythologie ist «hinauf/oben» mit der Unfruchtbarkeit der hohen Berge, mit Armut, aber auch mit sauberen Quellen assoziiert. «Hinunter/unten» ist einerseits mit Fruchtbarkeit und Wohlstand, andererseits jedoch auch mit Unsauberkeit verbunden. Alles Leben nahm «unten» seinen Anfang. «Oben» ist der Sitz der männlichen

Götter, während die weiblichen Götter einstmals von «unten», aus dem Flachland, kamen. Andere räumliche Dimensionen hingegen wie etwa «rechts» und «links» spielen in diesen Rai-Sprachen nur eine marginale Rolle. Die überragende kulturelle Bedeutung der *vertikalen Dimension* bei den oben angeführten Rai-Gruppen ist nach Ebert zumindest teilweise von der jeweiligen Umwelt abhängig.

Unter den tibeto-burmesisch sprechenden Gruppen des Himalaya findet sich mit der rituellen Reise des Schamanen oder Stammespriesters eine besondere Art der Reise, die keine Bewegung im weiteren Raum erfordert (vgl. die Beiträge von Gaenszle, Oppitz, Höfer und Pettigrew). In den vier Beispielen ist die Landschaft aufgeladen und durchdrungen von Bedeutung; und sie ist verbunden mit Bildern von göttlichen, heroischen und/oder Ahnenfiguren aus einer mythischen Vergangenheit, die seinerzeit in einem Akt der Aneignung eine dauerhafte Beziehung zu dem jeweiligen Land hergestellt haben. In seinem Beitrag über die *vertikale Dimension* bei den Mewahang Rai im Arun-Tal knüpft *Gaenszle* an den einflussreichen Text von Allen (1972) an. Allen hat mit seiner wegweisenden Studie des Konzepts von «oben/hinauf» in der symbolischen Klassifikation der Thulung Rai in mancher Hinsicht den Grundstein für eine *Ethnologie des Raumes* im Himalaya gelegt. In seinem Text hatte Allen vertreten, dass der durchgängige Gebrauch vertikaler Oppositionen sowohl in kulturellen Kategorien als auch im linguistischen Ausdruck ein zentrales Kennzeichen der räumlichen Organisation der Kiranti-Gruppen Ost-Nepals darstellt. *Gaenszle* merkt jedoch kritisch an, dass Allen seinerzeit vornehmlich an einem statischen strukturalen System symbolischer Klassifikation interessiert war und deshalb die dynamischen Aspekte der *vertikalen Dimension*, welche in der Erforschung ritueller Praxis deutlich werden, nicht angemessen in den Blick gerückt hat. Ihm geht es um eine nähere Untersuchung der wechselseitigen Beziehung zwischen kulturellen und linguistischen Kategorien anhand von Aspekten oraler Tradition bei den Mewahang Rai. Dazu fokussiert er auf die Performance oraler Ritual-Texte. Die in diesem Rahmen verwendete Ritual-Sprache unterscheidet sich stark von der gewöhnlichen Umgangssprache. Die Durchführung ritueller Rezitationen stellt ein wichtiges Mittel dazu dar, die traditionelle Lebenswelt der Mewahang Rai zu schaffen und periodisch jeweils wieder neu zu schaffen. In der Ritual-Sprache artikuliert sich auch das Mewahang-Konzept einer räumlichen Ordnung, was wiederum deren Identität massgeblich mitformt. Am deutlichsten wird diese räumliche Ordnung in den gesungenen oder «verbalen» rituellen Reisen. Diese Reisen sind hier nicht allein mythische Reisen, sondern vielmehr zugleich auch Reisen durch reale terrestrische Landschaften, bei denen kosmologische Vorstellungen mit der bekannten Geographie verbunden sind (vgl. das Konzept der «verbalen Diesseitsreise» in Oppitz 1992). Die zutage tretende Weltsicht ist eng mit der Ahnengeschichte sowie gewissen kulturellen Werten verbunden und enthüllt eine sich aus dreierlei Schichten konstituierende kosmische Ordnung. Darin repräsentieren die Götter die obere, die Menschen die mittlere und die *nag rajas*, jene wohltätigen Quellen, Flüsse, Seen und Meere regierenden chthonischen Wassergottheiten, die Unterwelt.

Oppitz untersucht die Raum-Konzepte der nördlichen Magar in Nordwest-Nepal, die sich in ihrer Mythologie, ihren historischen Aufzeichnungen, ihrer Architektur sowie in ihren rituellen und sozialen Praktiken entdecken lassen. Er beschränkt sich vornehmlich auf den Komplex von Mythen, wie sie von lokalen Schamanen während ihrer Séancen gesungen werden. Untersucht werden zwei Kategorien der dritten Gruppe der sogenannten schamanischen «Hilfsgesänge». Letztere handeln von der vorgängigen Aneignung gewisser Hilfsmittel, die für eine angemessene Durchführung der schamanischen Séancen sowie für die Wirksamkeit der zu praktizierenden Rituale notwendig sind. In der ersten Gruppe von Such-Gesängen wird die Entdeckung des Ur-Getreides, des Räucherwerks, des Lebensbaums und der Welten-Matte geschildert, während in der zweiten Gruppe die Suche nach den verschiedenen Bestandteilen der Trommel thematisiert wird. Beide Gruppen erfordern im Verlauf der Rezitation je besondere Tanz-Bewegungen des Schamanen durch den Raum. Ist in den Gesängen über die Suche nach den Bestandteilen der Trommel die Such-Richtung nicht linear, sondern zirkulär, dabei alle Himmelsrichtungen ausschliesslich im Uhrzeigersinne streifend, so zeigen die Tanz-Bewegungen zu allen Gesängen der ersten Gruppe in ihrer Such-Richtung nur eine einzige Bewegung, nämlich die von Süden nach Norden. Oppitz zufolge lässt sich bei den nördlichen Magar eine bemerkenswerte Vielfalt unterschiedlicher nebeneinander bestehender Raum-Konzepte ausmachen, mit denen die Gesellschaft simultan arbeitet: zwei lineare, die eine nach einer Ost-West-Achse, die andere nach einer Nord-Süd-Achse; eine halbkreisförmige und eine kreisförmige, den

Kompasspunkten im Uhrzeigersinn folgende Orientierung; und eine vertikale, vorwiegend für kosmologische Zwecke angewendete Orientierung. Alle diese Raum-Konzepte sind mit je besonderen mythologischen Bedeutungen besetzt, allein keines ist dominant.

Höfer beleuchtet verbale Bewegungen durch den Raum, die im Verlauf der Rezitation von oralen rituellen Texten bei einer Gruppe der westlichen Tamang im zentralen Nepal vollzogen werden. Ihm geht es um die Ergründung der Funktion sowie der konzeptuellen Grundlage eines spezifischen Aufzählungs-Musters von Orten und lokalen Gottheiten, das in jenen Ritualtexten ersichtlich ist. Letztere sind Teil der nicht-buddhistischen oralen Tradition der westlichen Tamang. Es handelt sich um fünf unterschiedliche Texte, von denen zumindest einer nicht ausschliesslich von Schamanen rezitiert wird. Die hier diskutierten verbalen Reisen folgen im Laufe der Rezitation individuellen ritualspezifischen «Wegen». Sie scheinen eher in der physischen Landschaft als in imaginären Regionen wie der Unterwelt unternommen zu werden. Und sie werden in der Absicht angetreten, den Ort des Sprechers/Ausführenden für eine begrenzte Zeitdauer mit einem «center out there» (Turner 1973, cit. in Höfer S. 210ff., 232) identisch zu machen. Darunter ist jener geographisch entfernte mythische Ort zu verstehen, wo das Ritual erstmals durchgeführt worden sein und wo die zu verehrende Gottheit ihren beständigen Wohnsitz haben soll. In jenen Texten widerspiegelt sich die Geschichte der Tamang; überdies enthalten sie Reflexionen über den historischen Ursprung jener verbalen Reisen sowie über deren Bedeutung. Zwar fehlt der Tamang-Sprache jene starke «Grammatikalisierung der vertikalen Dimension», die bei den Kiranti-Sprachen so deutlich ist (vgl. hierzu die Beiträge von Bickel, Ebert und Gaenszle). Aus den untersuchten Texten sowie aus den Interpretationen seiner Informanten geht jedoch klar hervor, dass die Unterscheidung von «hinauf/oben» und «hinunter/unten» auch für die westlichen Tamang hinsichtlich ihrer Orientierung von fundamentaler Bedeutung ist.

In allen anderen Beiträgen werden die jeweiligen kulturellen Gegebenheiten vornehmlich in einem gleichsam zeitlosen Raum beschrieben ungeachtet der gegenwärtig erfolgenden profunden Veränderungen im «Hindu Kingdom of Nepal», mit denen insbesondere auch die hier untersuchten ethnischen Gruppen konfrontiert sind. Im Unterschied dazu untersucht *Pettigrew* eine Kategorie der schamanischen Reisen bei den Tamu-mai (Gurung) im westlichen Zentral-Nepal im aktuellen Kontext von Urbanisierung, Nepalisierung, Globalisierung, von drastischem Verfall, beziehungsweise Verlust von Kultur, Sprache und Identität und den dezidierten Revitalisierungsbestrebungen von vorwiegend im urbanen Milieu tätigen neuen ethnischen Bewegungen. Viel von dem von letzteren getragenen neuen Diskurs bezieht sich auf die Position der Minoritäten-Nationalitäten und indigenen Völker innerhalb des Nationalstaats, auf ihr Bestreben, ein neues Verhältnis zum Staat sowie neue Rechte in ihm auszuhandeln. Die Erfordernisse der Gegenwart basieren auf den heutigen Realitäten wie auch auf den Erfahrungen der Vergangenheit. Beide Aspekte werden in diesem Rahmen gegenwärtig einem fundamentalen Überdenken unterzogen. Die Autorin untersucht die Frage, weshalb eine 1990 gegründete neue Tamu-Organisation (*Tamu Pye Lhu Sang*), die sich der Erhaltung und Revitalisierung ihrer eigenen Kultur verschrieben hat, sich für den ebenfalls im Niedergang befindlichen Schamanismus interessiert. Unter anderem hat diese Organisation wiederholt eine Form der rituellen Reise als Pilgerreise durch die mythologisch aufgeladene Landschaft zu den Stätten der Ahnen durchgeführt. Von deren erster Reise im Jahre 1992 berichtet *Pettigrew* aus der Sicht der teilnehmenden Beobachtung. Es handelt sich um die Kategorie der «Seelen-Reise», welche der *pachyu*-Schamane aus Anlass des Begräbnis-Rituals unternimmt. Diese rituelle Reise führt zum Ort des Ursprungs der Tamu-mai, der irgendwo in der «Mongolei» liegen soll. Umgekehrt handelt es sich um die angenommene historische Wanderungsroute in ihr heutiges Habitat. Es sind die Schamanen, die über das gesammelte indigene Wissen verfügen und zudem beständig mit der Vergangenheit der Tamu-mai zu tun haben. Ihre Konstruktion der persönlichen wie auch der sozialen Tamu-Identität ist aufs engste mit der Landschaft ihres Habitat verbunden. Ein Neu-Schreiben der eigenen Geschichte wird hier möglich in der Folge des Durchschreitens des von der eigenen Mythologie und Geschichte aufgeladenen und strukturierten Raumes.

Die Beiträge dieses höchst anregenden und aktuellen Sammelbandes analysieren die je besonderen höchst komplexen Weisen, in denen die Menschen in ethnischen Gruppen, die im Himalaya-Raum im sogenannten «Zwischenbereich» zwischen den zwei «grossen Traditionen» leben, sich die materielle Welt aneignen, ihr eine bestimmte Form verleihen und sie in

einem fortdauernden Prozess immer wieder neu gestalten. Neu und geradezu längst überfällig ist zudem der Umstand, dass sich die Himalaya-Forschung in einem aktuellen Kontext einmal ausschliesslich jenen in Nepal im Spannungsfeld zwischen Hinduismus und tibetischem Buddhismus lebenden Gruppen zuwendet, die gewöhnlich eher marginale Beachtung finden. Die Texte des Sammelbands sind von hoher Qualität, der Band ist schön gestaltet und mit einigen schwarz/weiss-Fotos illustriert. Er enthält eine Übersichts-Karte, einzelne Beiträge sind untermalt von zahlreichen Zeichnungen. Ohne Zweifel eröffnet er der weiteren Forschung einige wesentliche Türen. Er ist relevant nicht allein für Himalaya-Experten, Tibetologen, Indologen und Ethnologen, sondern für alle an ritueller Praxis sowie an Schamanismus im Kontext von Raum-Perzeption und -Konstruktion Interessierten.

Eberhard Berg

Literatur

ALLEN Nicholas J.
1972. «The Vertical Dimension in Thulung Classification. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 3: 81-94.

BLONDEAU Anne-Marie (ed.)
1998. *Tibetan Mountain Deities, Their Cults and Representations*. Paper presented at a panel of the 7th seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

BLONDEAU Anne-Marie und Ernst STEINKELLER (eds)
1996. *Reflections of the Mountain: Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalayas*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

KRAMRISCH Stella
1946. *Hindu Temple*. Calcutta: Calcutta University.

MACDONALD Alexander W. (ed.)
1997. *Mandala and Landscape*. New Delhi: D. K. Printworld.

OPPITZ Michael
1992. «Mythische Reisen», in: Karl-Heinz KOHL (Hg.), *Mythen im Kontext: Ethnologische Perspektiven*. S. 19-48. Frankfurt: Qumran.

SLUSSER Mary S.
1982. *Nepal Mandala: A Cultural Study of the Kathmandu Valley*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

STEIN Rolf A.
1987. *La civilisation tibétaine*. Paris: L'Asiatèque.

TURNER Victor W.
1969. «The Center Out There: Pilgrim's Goal». *History of Religions* 12(1): 191-230.

BLASER Bethi. 1999. *Der autonome Künstler. Zur Künstlerexistenz von Mercurius Weisenstein und Joseph Beuys*. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel Verlag (Schriften zur Ethnopsychoanalyse 2). 182 S., 12 Abb. ISBN 3-86099-164-7

In einer Lizentiatsarbeit in Ethnologie unternimmt es Bethi Blaser, Joseph Beuys und den wenig bekannten Berner Künstler Mercurius Weisenstein auf ihr Selbstbild als Künstler hin zu befragen. Mit ihrer Arbeit, welche die Konventionen des Fachs in mehrerer Hinsicht sprengt, beweist die Autorin einen hohen Grad an Autonomie im akademischen Betrieb. Das Thema Autonomie zieht sich – allerdings im Hinblick auf den Kunstbetrieb – als roter Faden auch durch ihr Buch: Der Künstler als autonomer Schöpfer in einer Gesellschaft, welche Zwänge und Konventionen schafft; der Künstler zwischen kreativem Chaos und erstickender Ordnung, zwischen Konventionen überschreitender Schöpferkraft und den normierenden Anforderungen des Kunstmarktes. Die Ambivalenz im Selbstbild des Künstlers, welcher trotz hohem Autonomieanspruch immer wieder gezwungen ist, Kompromisse zu schliessen, gipfelt in Mercurius Weisensteins halb verzweifeltem Ausspruch: «Sogar Künstler haben ein Luxusbedürfnis und wenn er kann, wie der Beuys, dann schlägt er auch zu und kauft sich einen Bentley oder zwei» (S. 157).

Im Hin und Her zwischen den beiden Künstlerexistenzen spürt Blaser in ihrer Arbeit der Identifikation Joseph Beuys' mit Christus und der Figur des Schamanen

nach: Sie verweist auf die Konstruiertheit von Beuys Tatarenrettung nach dem Absturz des Militärpiloten in der Krim während des 2. Weltkrieges und auf die zahlreichen christlichen und schamanistischen Embleme, Gesten und Metaphern, die Beuys in seinen Performances einsetzt. Indem sie einerseits die Christusidentifikation des Künstlers bis in die Renaissance zurückverfolgt und andererseits deutlich macht, aus welchem schamanistischen Mythenschatz der zeitgenössische Künstler schöpft, gibt sie ihm eine grosse historische Tiefe. Gleichzeitig zeigt sie aber auch Beuys' Verstrickung in die zeitgenössische Geschichte auf: die mythischen Erzählungen von seiner Begegnung mit den Tataren schieben sich vor seine unliebsame Rolle als Soldat der deutschen Wehrmacht, und seine als Tod und endliche Wiedergeburt inszenierte Krise in den 50er-Jahren erweist sich vor Blasers Interpretation als Feigenblatt, welches Beuys' mangelnde Auseinandersetzung mit der Vergangenheit nur schlecht verdeckt.

Die Aufarbeitung von Beuys' Selbstbild, seiner Künstlerbiografie und deren Verwobenheit mit einer abgründigen Geschichte dienen der Autorin als Vorbereitung zur Konfrontation der berühmten öffentlichen Figur, die nur mehr in Texten und Werk zugänglich ist, mit einem zeitgenössischen Künstler aus der Provinz, den sie regelmässig besucht und interviewt – Mercurius Weisenstein. Als teilnehmende Beobachterin kennt sie sein Umfeld und ist gelegentlich selbst Teil davon. Der Gegensatz zwischen den beiden Künstlern könnte jedoch kaum grösser sein, auch wenn sich die Autorin darum bemüht, möglichst viele Gemeinsamkeiten aufzuzeigen. Und vielleicht wird er dadurch, dass Blaser Beuys bloss aus dem Literatur- und Werkstudium, Weisenstein dagegen aus ihrer ethnografischen Forschung persönlich kennt, noch verstärkt. Dass die Autorin, mit der ethnopsychoanalytischen Methode arbeitend, ihre eigene Subjektivtität, ihre Irritationen und ihre Faszination geschickt für die Analyse nutzt, trägt zur Lebendigkeit (zum dokumentarischen *reality effect*) des zweiten Buchteils bei: Was aus den z.T. wörtlich wiedergegebenen Gesprächen erkenntlich wird, ist eine spannende Reflexion über Künstlerchancen und Ängste in einer Gesellschaft, die zwar mehr denn je auf das Erneuerungspotential der Kunst angewiesen ist, die aber nicht fähig ist – und es wohl auch nie war – dem Künstler genügend Anerkennung zu zollen. Die gesellschaftliche Ambivalenz der Kunst und dem Künstler gegenüber findet ihren Ausdruck in den gegensätzlichen, mal diffamierenden, mal idealisierenden Künstlerbildern zwischen Schmarotzer- und Schöpfertum, und der Künstler selbst bezahlt dafür mit einem problematischen Prozess der Identitätssuche: Die von der Autorin beschriebenen Künstler werden heimgesucht von Allmachts- und Ohnmachtsfantasien, sie durchlaufen heftige Krisen und schmerzhafte Wandlungsprozesse, feiern aber auch ihre eigene «Auferstehung» und Läuterung. Es ist eine der zahlreichen Qualitäten von Blasers Text, gerade diesen Kampf um Anerkennung und Autonomie in den Gesprächen mit Mercurius Weisenstein auf spannende Weise zu reflektieren und darzustellen. Im Aufzeigen dieser Konflikte gewinnt der Vergleich der beiden ungleichen Künstlerexistenzen an Kraft, sind sie doch nur auf dem Hintergrund eines gesellschaftlichen Künstlerbildes verständlich, das seine Wurzeln in der säkularen Trennung von Kunst und Religion und der daraus resultierenden quasi religiösen Funktion zeitgenössischer Künstler hat – eine Bedingung, der beide Künstler gleichermassen unterworfen sind. Doch während Beuys aus seiner Menschwerdung wie er sagt «Christuskraft» schöpft, Charisma gewinnt und vermögend wird, schämt sich Mercurius Weisenstein eher, wie eine seiner künstlerischen Installationen beim Betrachter religiöse Gefühle auslöst – er fühlt sich, wie die Autorin konstatiert, durch die Nähe zur Religion in seiner Autonomie bedroht.

Neben dem unterschiedlichen Werk, der Biografie und dem Bekanntheitsgrad, verweisen vor allem die unterschiedliche Selbststilisierung und das unterschiedliche Selbstverständnis auf einen Graben zwischen den beiden Künstlern. Während der deutsche Beuys mit Kreuz und blutendem Gesicht den Christusmythos zelebriert oder mit einem toten Hasen als Schamane fungiert, kommt der schweizerische Hobby-Rebbauer Mercurius Weisenstein trotz alchemistischer Beflügelung bedächtig-bäurisch daher: Das Theatralische und Charismatische von Beuys wie dessen Selbststilisierung als Christusfigur sind ihm fremd, trotz des Versuchs der Autorin, Weisensteins Selbstverständnis mithilfe des von C. G. Jung konstruierten inneren Zusammenhangs zwischen dem Stein der Weisen und der Christusfigur im Christusmythos zu verorten.

Abgesehen von diesem vielleicht etwas an den Haaren herbeigezogenen Vergleich ist Blasers Arbeit aber ein höchst überzeugender und gelungener Versuch, anhand der ethnografischen Methode einerseits und der Text- und Werkanalyse andererseits Erkenntnisse über die gesellschaftlichen, kulturell-religiösen und biografischen Zusammen-

hänge des Kulturschaffens der beiden Künstler zu gewinnen. Dass im Zeichen des *ethnographic turn* viele Künstler selber damit begonnen haben, die ethnografische Methode und ihre Repräsentationsstrategien für ihr Schaffen fruchtbar zu machen, macht das Vorgehen und die Themenwahl Blasers zusätzlich interessant: Wäre es denkbar, dass in Zukunft Künstler und Ethnologen noch auf andere Weise zu einer Zusammenarbeit finden könnten, als als Fragende und Befragte? Gerade dieses Thema hat die Autorin implizit angesprochen, wenn sie über das Problem von Fakten und Fiktion in der Repräsentation ihrer Interviews und den Zusammenhang mit Mercurius Weisensteins Repräsentations-Diskurs reflektiert.

Kathrin Oester

CUISENIER Jean. 2000. *Mémoire des Carpathes. La Roumanie millénaire: un regard intérieur*. Paris: Plon (Terre humaine). 569 p. (index des thèmes, des noms de personne, des noms de lieu). ISBN 2-25-919159-2

Dans ce livre de la collection «Terre humaine», Jean Cuisenier offre un récit passionnant de sa longue aventure intellectuelle et personnelle avec le peuple roumain. L'entreprise ethnographique, commencée à la fin des années soixante, s'avérait pourtant risquée car si la Roumanie d'alors paraissait un formidable conservatoire de pratiques traditionnelles, ses pouvoirs politiques et administratifs n'en imposaient pas moins des contraintes presque rédhibitoires à toute approche ethnographique. On sait que le durcissement du régime se traduisit notamment par l'interdiction absolue faite aux étrangers de résider chez l'habitant. Dans ce contexte d'observation participante limitée, s'ajoutait encore le danger que des thèmes trop sensibles pouvaient faire courir à une population muselée et persécutée par la *Securitate*, la puissante police politique de Ceaucescu[1]. Pourtant, sans s'enflammer pour le lyrisme idéologique qui, sous prétexte de progrès, en séduisait plus d'un, Cuisenier va délibérément persévérer sur ce terrain délicat en mettant à profit son talent diplomatique. Une autre difficulté résidait par ailleurs, d'un point de vue théorique, sur la nécessité de se départir avec élégance de l'appareil de connaissances savamment accumulées par les chercheurs roumains et du rôle attribué aux musées des traditions par le pouvoir politique roumain (et auquel l'auteur ne pouvait rester indifférent puisque lui-même dirigeait à Paris le Musée national des arts et traditions populaires). Bref, beaucoup de facteurs semblaient se conjuguer pour aboutir à une ethnologie stérile, figée.

Or ce livre, qui affecte la forme d'une relation de voyage, donne au contraire de l'ethnologie l'image d'un savoir en mouvement perpétuel. L'auteur suggère de fait que la fécondité d'un terrain tient à la manière dont le questionnement y nourrit l'observation. La question devient un art systématique. Chaque geste observé, chaque mot entendu, chaque image aperçue soulèvent d'infinies interrogations qui ouvrent à autant de programmes de recherche.

Il en résulte une ethnographie où le souci de chaque détail permet de réaliser combien les innombrables précisions que déroule par exemple un mythe sont toutes signifiantes. Les «sœurs du Soleil» qu'invoquent les jeunes filles le 6 janvier resteraient un actant énigmatique si l'analyse ne prenait en compte les couleurs que leur chant évoque. Or la succession du blanc, du rouge et du jaune (associée à d'autres éléments) permet d'identifier l'antique et triple figure de l'Aurore et de repérer par là-même le compagnonnage théorique, mais non dogmatique, que l'auteur entretient avec Lévi-Strauss, Dumézil et Greimas.

Où mènent les outils d'analyse du récit? Aux hommes et aux femmes qui savent danser, narrer des histoires, ou encore prononcer les paroles qui marient et qui soignent. Le livre s'organise autour d'une saisissante galerie de portraits: depuis Traian, le maître des cérémonies de mariage qui trouve dans les ressources de son art poétique le moyen de surmonter son propre veuvage, en passant par Ioana, la

bru d'un désensorceleur, qui, à la mort de celui-ci, se sent la nécessité de poursuivre son office pour aider ceux qui souffrent, jusqu'à un bossu anonyme qui revend ses pieds de mandragore aux jeunes filles en désir d'amour. Significativement, l'auteur attribue toujours à ses informateurs privilégiés, que ce soit en matière de plantes médicinales, de cépages ou de cuisine, le rang de «maître/sse» ou d'«expert/e». A ces portraits indigènes, il convient encore d'associer ceux des chercheurs roumains, Mihai Pop le premier, qui le guidèrent ou l'accompagnèrent sur le terrain. La reconnaissance affirmée de la supériorité du savoir local n'implique cependant aucune démission de la pensée: Cuisenier reste convaincu que le regard éloigné lui permet de voir mieux ou autre chose que le spécialiste de la tradition orale ou que le lettré de haute volée. C'est fondamentalement en créant des espaces de dialogue, en assurant une réciprocité du questionnement ethnographique que les uns comme les autres peuvent mutuellement s'enrichir et mieux comprendre les tours et les détours de la pensée humaine.

Cette dimension ethnographique, rendue encore plus présente par des fac-similés du journal de terrain, mène à une réflexion ethnologique sur la Roumanie, les Carpathes et l'Europe. Délaissant ici l'analyse strictement comparative, l'auteur déploie sa réflexion à partir des trois villages qu'il a plus particulièrement fréquentés (Sîrbi dans le Maramures, Dobritsa en Olténie et Sucevitsa en Bucovine) et en retient certains moments qui ont contribué à nourrir sa pensée. Il en ressort une vue contrastée sur la Roumanie qui rappelle la nécessité pour l'ethnologie d'incorporer tant la littérature (Dracula) et les œuvres artistiques que l'histoire… Soucieux de comprendre la Roumanie contemporaine, Cuisenier affirme d'un même mouvement la vanité d'un présent ethnographique trop étroit puisque la situation actuelle ne se comprend qu'en référence à la présence turque, à la chape destructrice du régime totalitaire, à la révolution de 1989.

Par son accent intemporel, le sous-titre (*une Roumanie millénaire*) pourrait à cet égard paraître trompeur mais il s'inscrit paradoxalement dans un projet anthropologique qui récuse l'idée d'un immobilisme culturel. Ne pouvant enquêter officiellement sur les rapports sociaux et politiques, l'auteur a tourné sa réflexion sur des sujets comme l'habitat, la parenté, les légendes, les cérémonies funéraires, les motifs des broderies… Il déchiffre ainsi les fresques du monastère de Sucevitsa, mais ne peut rendre compte du pèlerinage qui s'y déroule. Or, la contrainte, assumée, de se centrer sur les signes permet d'approfondir une anthropologie du sens. Combinant les ressources de l'analyse structurale et de la sémiologie (et de l'ancienne science du blason), Cuisenier cherche à comprendre comment le mot, le geste ou l'objet se trouve, dans les Carpathes, chargé de sens. L'enjeu théorique concerne la production d'un sens symbolique, c'est-à-dire de significations qui dépassent et par là enrichissent le sens ordinaire.

Pour saisir ce sens, la réflexion accorde une large place aux modes de transmission des croyances, des savoirs et des techniques. En retraçant l'histoire des modèles architecturaux, pictographiques, religieux, linguistiques, Cuisenier approfondit et complexifie la notion de tradition. On ne sait cependant pas très bien si ce qui l'enthousiasme le plus est la pérennité de modèles parfois très anciens ou au contraire les espaces de liberté et d'innovation culturelle que les acteurs sociaux savent, malgré tout, s'assurer. Car il y a également un enjeu politique qu'illustre l'histoire récente avec la capacité d'un peuple de souscrire, ou non, à une narration imposée (comme celle à la gloire du *Conducator*). Le pouvoir de la polysémie apparaît derrière la légende de Dracula ou, mieux encore, avec le jeu cérémoniel de l'Adoration des Mages qui mettait secrètement en scène, sous le règne de Ceaucescu, un Hérode fulminant et impuissant: l'anthropologie du symbolique n'est pas dissociable d'une ethnologie du politique.

Thierry Wendling

[1] Sur le totalitarisme roumain, on consultera de Jean CUISENIER *Feu Vivant* (chap. 1), Paris: PUF, 1994; et surtout d'Iréna TALALABAN, *Terreur communiste et résistance culturelle: les arracheurs de masques*, Paris: PUF, 1999.

HALLER Tobias, Annja BLÖCHLINGER, Markus JOHN, Esther MARTHALER und Sabine ZIEGLER. 2000. *Fossile Ressourcen, Erdölkonzerne und indigene Völker*. Giessen: Fokus-Verlag (Institut für Ökologie und Aktions-Ethnologie, Schweiz, infoe-Studie 12). 687 S., zahlreiche Tabellen, Karten und Fotografien. ISBN 3-88349-476-3

Auf den Ölpreisschock der 70er-Jahre reagierten die weltweit tätigen Ölkonzerne mit der vermehrten Erschliessung von Vorkommen in unzugänglichen, geologisch schwierigen und ökologisch fragilen Zonen. In vielen Fällen wurden dabei indigene Bevölkerungen mit massiven Eingriffen in ihren Lebensraum konfrontiert. Der vorliegende Band zeigt anhand von acht Fallbeispielen aus Nigeria, Papua-Neuguinea, West-Sibirien, Alaska und Lateinamerika, dass zu den ökonomischen Strategien der Erdölkonzerne die Externalisierung von Kosten und die Spaltung indigener Widerstandsbewegungen gehört. In den schwachen, devisenhungrigen Staaten der Dritten Welt und des ehemaligen Ostblocks bedeutet dies umweltbelastende Produktionsmethoden und geringe oder gar keine Rücksichtnahme auf die Belange der einheimischen Bevölkerungen. Die Fallbeispiele listen die sozialen und ökologischen Folgen dieser Eingriffe auf, die örtlich apokalyptische Ausmasse annehmen können. Die Ogoni im Nigerdelta beispielsweise leiden massiv unter der Verseuchung ihrer Umwelt durch ausgelaufenes Öl und Abfackelungen von Gasen, als Folge dessen unter Haut- und Atemwegserkrankungen und schliesslich unter der militärischen Repression, die einsetzte, sobald sie sich organisiert für bessere Lebensbedingungen wehrten.

Das Fallbeispiel der Ogoni belegt besonders detailliert die Gegenstrategien indigener Bewegungen und unterstützender internationaler Nichtregierungsorganisationen zur Verbesserung ihrer rechtlichen, wirtschaftlichen und gesundheitlichen Situation. Dabei spielte der Schriftsteller Ken Saro Wiwa eine zentrale Rolle. Er verstand es, sowohl die Ogoni selbst als auch die internationale Öffentlichkeit zu mobilisieren. Seine Ermordung durch die nigerianische Militärdiktatur rief weltweite Proteste hervor, die sich auch gegen die Firma Shell richteten. Der Ölkonzern zog sich darauf aus dem Ogoni-Gebiet zurück und versucht seither, in anderen Regionen – die AutorInnen zeigen dies am Beispiel von Peru auf – die Beziehungen zu betroffenen lokalen Bevölkerungen vermehrt selbst zu steuern, statt sich allein auf die Repressionsfähigkeiten der jeweiligen Staaten zu verlassen. Der Fall ist nicht nur beispielhaft für die Strategie indigener Bevölkerungen, den eigenen Staat zu umgehen – der unwillig oder unfähig ist, ihre Interessen zu schützen –, sondern er zeigt auch auf, dass staatliche Organe auf dieses Unterlaufen ihrer Autorität typischerweise mit verstärkter Repression gegen die Indigenen reagieren, obwohl die eigentliche Ursache ihres Autoritätsverlustes in ihrer Klientel-Position gegenüber den Ölkonzernen liegt. Dabei verlagert sich die eigentliche Aushandlungsebene zunehmend in die direkte Beziehung zwischen Indigenen und Vertretern der Erdölkonzerne.

Die AutorInnen konzentrieren sich folgerichtig auf Widerstand und Aushandlungsstrategien indigener Völker gegenüber Erdölkonzernen. Sie zeigen eindrücklich auf, wie darin die weltweit kapitalkräftigsten Unternehmen auf jene Gruppen stossen, deren rechtlicher Anspruch auf ihre traditionelle Lebensgrundlage besonders schwach ist. Die Beziehung zwischen diesen Akteuren ist von einem enormen Machtgefälle bestimmt, in das die lokalen Staaten nur unzureichend regulierend eingreifen können. Aus ihrer vergleichenden Analyse der acht Fälle ziehen die Autoren den Schluss, dass indigene Bevölkerungen nur dann erfolgreich Widerstand leisten können, wenn sie als Kollektiv einheitlich handeln und wenn es ihnen auf dieser Grundlage gelingt, die internationale Öffentlichkeit zu mobilisieren, welche die Konzerne zur Einhaltung minimaler Standards anhalten kann.

Der vorliegende Band muss zunächst unter dem Gesichtspunkt beurteilt werden, dass er zu dieser Mobilisierung beitragen will. Er tut dies auf vorzügliche Weise. Er führt die acht Fallbeispiele breit und mit viel historischen und ethnographischen Hintergrundinformationen ein. Er informiert über politische und ökonomische Anreize zur Erdölförderung in Drittweltländern, gibt Einblicke in die Prospektions- und Fördertechnik und die damit verbundenen Risiken und beleuchtet die nationalstaatlichen und globalen Rahmenbedingungen, unter denen die grossen Ölkonzerne operieren. Diese Breite macht das Buch zu einem idealen Reader für Studierende, die sich anhand einer konkreten Problematik in die Aktions-Ethnologie einarbeiten wollen. Es ist aber dank seinem klaren Aufbau und der verständlichen Schreibweise auch hervorragend als Materialgrundlage beispielsweise im Geographieunterricht an Mittelschulen – nützlich sind hier auch die zahlreichen Hinweise auf Dokumentarfilme zu den behandelten Fallbeispielen –

sowie als Nachschlagewerk für Journalisten und im Entwicklungsbereich Tätige geeignet.

Der Umstand, dass die AutorInnen ihr Werk in den Dienst einer primären Aufklärung über die Bedrohung indigener Gesellschaften durch Erdölkonzerne stellen, macht die bewusst politische Verwendung des Begriffs der Indigenität verständlich. Für die AutorInnen ist entscheidend, dass dieser Begriff in der Debatte um die legale Absicherung der Ressourcenansprüche betroffener Gruppen auf internationaler Ebene an Gewicht gewonnen hat und ihnen die Unterstützung von Partnerinstitutionen erschliesst (S. 22). Während im nationalstaatlichen Diskurs indigene Gruppen meist marginalisiert und abgewertet werden, erfahren sie im Diskurs der Kritiker der internationalen Konzerne eine Aufwertung. Der Begriff ist zudem von entscheidender Bedeutung im Konflikt zwischen reinen Umweltorganisationen, die natürliche Umwelten vor den negativen Auswirkungen jeglicher menschlicher Nutzung schützen wollen und Organisationen, die sich für die Rechte der lange ansässigen Bewohner bedrohter Gebiete einsetzen (S. 453). Mit dem Begriff der Indigenität wurde ein Kriterium bestimmt, um legitime Nutzer bedrohter Gebiete von illegitimen zu unterscheiden.

An dieser Stelle ist ein Hinweis auf eine Aporie dieser offen parteilichen Ethnologie angebracht. Es scheint, als ob das aus ethnologischer Sicht richtige und wünschenswerte praktische Engagement für Indigenengruppen direkt verantwortlich für eine Zurückhaltung in der kritischen Analyse der eigenen Begrifflichkeit sei. Dabei wirft gerade der Begriff der Indigenität, der praktisch so gute Dienste leistet, interessante theoretische Fragen auf. Gleicht nicht die Konstruktion des Begriffs der Indigenen im Diskurs der Globalisierungskritiker auffällig jener des Konzepts der Stämme im Diskurs der Kolonialherren? Sind nicht im einen wie im anderen Fall die Zuordnung minimaler exklusiver Kollektivrechte über grosse Territorien Grundlage für Ethnisierungsprozesse und damit verbundene konfliktreiche Ein- und Ausgrenzungsprozesse? Und sollte man, gerade als Aktionsethnologe, den eigenen Beitrag zu diesen Prozessen nicht reflektieren?

Die AutorInnen gehen zwar auf die Konflikte ein, die entstehen, wenn sich Indigenengruppen zu handlungsfähigen Organisationen formieren, doch sie analysieren sie nicht mit den Konzepten der Ethnizitätstheorien. Die gründlich dokumentierten Fallbeispiele würden sich zweifellos sehr gut für solche Analysen eignen. Besonders deutlich wird dies am Beispiel aus Kolumbien. Hier zeigen die AutorInnen, wie soziale Entrepreneure auftreten, welche einerseits die Naturnähe zum zentralen Element ihrer Selbstrepräsentation als Indigene gegenüber der unterstützenden westlichen Öffentlichkeit machen und andererseits kulturelle Traditionen als Einigungselemente für das konsistente kollektive Handeln ihrer Gefolgsleute mobilisieren. Damit greifen sie auf typische Mechanismen der Fremd- und Selbstethnisierung zurück.

Die acht Fälle lassen den Schluss zu, dass diese zeitgenössischen Ethnisierungsbewegungen gegenüber jenen, die sich im Wesentlichen während der Kolonialzeit abgespielt haben, neben Ähnlichkeiten auch signifikante Unterschiede aufweisen: Die Mechanismen und die Organisationsressourcen, auf denen sie beruhen, beschränken sich nicht auf einen überschaubaren staatlichen Rahmen, sondern sind global. Zunächst handeln die Konzerne, die den Widerstand lokaler Gruppen hervorrufen, selbst global. Wie bereits erwähnt, bewegte die weltweite Empörung über das Schicksal der Ogoni in *Nigeria* Shell dazu, den Dialog mit Indigenenbewegungen in neu erschlossenen Gebieten in *Peru* zu suchen. Die global vernetzten Nichtregierungsorganisationen, welche den Indigenenbewegungen zu internationalem Gehör verhelfen, stellen gewissermassen eine argumentative und ideelle Infrastruktur zur Verfügung, mit deren Hilfe sich diese Bewegungen nach Innen aber auch gegenüber der internationalen Öffentlichkeit artikulieren können. Und schliesslich haben Indigenenorganisationen begonnen, sich direkt zusammenzuschliessen, um ihren Anliegen vor der Weltöffentlichkeit – insbesondere vor der UNO – noch wirkungsvoller Ausdruck zu geben. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass die Aufwertung der Indigenität in einem Aushandlungsprozess stattfand, in dem die Nationalstaaten sich passiv verhielten (bzw. in dem sie unter dem Druck von aussen nachvollzogen, was ihnen auferlegt wurde – beispielsweise neue Gesetze zur Landnutzung Indigener), während global tätige Konzerne, verschiedene NGOs und internationale Organisationen wie die UNO aktiv beteiligt waren.

Eine Analyse der zeitgenössischen Indigenenbewegungen als Ethnisierungsbewegungen in einem globalisierten Kontext mag zwar der Mobilisierung von Unterstützung in der westlichen Öffentlichkeit abträglich sein, letztlich müsste jedoch gerade der Aktionsethnologie daran gelegen sein, eine solche zu leisten. Denn sie könnte allenfalls dazu beitragen, Konflik-

te in Indigenenbewegungen und Enttäuschungen gegenseitiger Erwartungen in der Zusammenarbeit mit (und unter) Hilfsorganisationen zu vermeiden.

Heinzpeter Znoj

JONG Willemijn de, Ilona MÖWE und Claudia ROTH (Hg.). 2000. *Bilder und Realitäten der Geschlechter: Fallstudien zur Sozialanthropologie*. Zürich: Argonaut-Verlag (Zürcher Arbeitspapiere zur Ethnologie 11). 326 S. ISBN 3-905553-10-4

SCHLEHE Judith (Hg.). 2000. *Zwischen den Kulturen - zwischen den Geschlechtern. Kulturkontakte und Genderkonstrukte*. Münster etc.: Waxmann (Münchner Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 8). 226 S. ISBN 3-89325-938-4

Zunächst einmal ist es sehr erfreulich, gleich zwei neue Sammelbände zu Genderfragen in der Anthropologie besprechen zu können. Obwohl die heutigen Studierenden sich zwischen Gender-Mainstreaming und Backlash ihren eigenen Weg suchen müssen und dieser selten so polemisch und polarisiert, aber auch selten so kämpferisch und engagiert aussieht wie die Diskussionen in den 80er-Jahren, wird also kontinuierlich und beharrlich Gender-Anthropologie betrieben, und erst noch – das zeigen die beiden Bände – auf hohem Niveau und auch im deutschen Sprachraum. Sowohl *Bilder und Realitäten der Geschlechter* als auch *Zwischen den Kulturen* sind Sammelbände, welchen ein einleitendes, theoretisch ausgerichtetes Vorwort vorangestellt ist. Während der von Willemijn de Jong, Ilona Möwe und Claudia Roth herausgegebene Band eine Festschrift für den ehemaligen Zürcher Ethnologieprofessor Lorenz G. Löffler ist, stellt der von Judith Schlehe editierte Band eine Teilpublikation aus einer grösseren Tagung zu Interkulturalität allgemein dar.

Auch die beiden Vorworte unterscheiden sich bezüglich ihrer Gewichtung beträchtlich: Judith Schlehe verortet den Gender-Begriff oder eher die permanente Produktion und Reproduktion von Genderkonstellationen in einer dynamischen, prozesshaften Welt, deren Grenzen und Einheiten sich ständig verschieben, überschneiden, ausdifferenzieren und neu bilden. Gender ist eine Dimension von Kultur «in the making» und unterliegt natürlicherweise der gleichen Globalisierung und Hybridisierung wie andere Dimensionen. Dass Gender oft und öfter als transkulturelles Geschehen betrachtet werden kann, steht in den Beiträgen aus *Zwischen den Kulturen* in der einen oder anderen Form immer im Vordergrund. Dieses «Zwischen» ist übrigens nicht etwa im Sinn von «weder hier noch dort» zu verstehen, sondern als hybride, die Vorstellung von Kulturen als mehr oder weniger in sich geschlossenen Bezugsystemen überschreitende Neuformierung. Aus Judith Schlehes interessant geschriebener und elegant formulierter Einleitung spricht eine aktuelle, man könnte etwas bösartig auch sagen: modische Art, Ethnologie zu betreiben. Fokussiert werden Ambivalenzen, Verzerrungen und Verschiebungen, Vermischungen und Neukombinationen oder durch neue Lebensbedingungen veränderte neue Kreationen. Man spürt eine Liebe zu theoretischem Denken und sieht leichtfüssige Anleihen an Referenzwerke aus dem postmodernen, literaturwissenschaftlichen Kontext wie Bronfen oder Bhaba. Obwohl das Buch den Bogen von den Ngada auf Flores und ihren Beziehungen zu anderen Gruppen (Susanne

Schröter) bis zu Sexualkunde in deutschen Schulzimmern spannt (Cordula Weissköppel), ist es angenehm wie aus einem Guss zu lesen. Insgesamt elf Beiträge sind den Übertiteln «Begegnungssituationen», «Paarkonstellationen» und «Kontexte von Institutionen» zugeordnet. Themen wie Körpererfahrung (Maya Nadig), Kommunikation in binationalen Ehen (Reiko Kobayashi-Weinsziehr), Reiseromanzen (Judith Schlehe) oder das nicht totzukriegende Kopftuch (Claudia Schöning-Kalender) vermitteln einen Einblick in heutiges ethnologisches Schaffen, welches die Genderfrage (auch) explizit weiterentwickelt. Die Stärke dieses interessanten Buches liegt meiner Meinung nach darin, dass eine Frage, nämlich die nach der Konstruktion von Gender, in ganz unterschiedlichen Bezügen gestellt und beschrieben wird. «Transkulturell» bedeutet dann manchmal «binational», manchmal «schichtübergreifend», manchmal «traditionsbrechend».

Willemijn de Jong fasst die «Genealogie» der Gender-Anthropologie ebenfalls in der Losung «vom Status zur Performanz» zusammen. Eine ihres Erachtens reduktionistische idealistische Sichtweise, welche materielle Verhältnisse weitgehend ausser Acht lässt, ist Willemijn de Jong jedoch suspekt. Sie wählt in ihrer Einführung eine stark historisch orientierte Darstellungsweise, welche die Gender-Anthropologie seit ihren – expliziten – Anfängen in eine Abfolge von Debatten gliedert: Der Debatte um Universalismus (sind Frauen weltweit/universell den Männern untergeordnet?) folgt eine etwas weniger dogmatische Debatte um Variationen. Diese Diskussion mündet fast automatisch in eine Debatte um Differenzen und Identitäten und damit auch um Männlichkeiten. Einzig Willemijn de Jongs Schlusspunkt, das *sex/gender*-Konzept sei in einer Krise, welche am besten durch die klare Unterscheidung der Analyse-Ebenen gender-relevanter Fragen,«sowohl kategorial, auf der Ebene der Vorstellungen und Ideen, wie auch empirisch, auf der Ebene der sozialen Realität» (S. 17) in den Griff zu bekommen sei, macht mich nicht ganz glücklich, ebenso wenig wie die Druckfehler (Sherry B. Ortner heisst auf einmal Shelly, die Herausgeberin des Buches «Unbeschreiblich weiblich» Ripple statt Rippl). Die Beiträge in diesem Buch sollen durch eine gemeinsame methodische Klammer verbunden werden, indem sie sich an den von Yanagisako und Collier (1987) vorgeschlagenen, auf Bourdieu basierenden Dreischritt: 1. Erfassung der lokalen Kategorien, 2. Strukturanalyse zum Sichtbarmachen von Machtverhältnissen und 3. historische Analyse zur Verdeutlichung der Hintergründe der aktuellen Verhältnisse halten. Dieses an sich sehr erprobte Vorgehen wirkt jedoch bei manchen Texten wie ein Korsett, in welches das Material sich nicht zwängen lässt. Anstatt dann jedoch zu sagen, dieses Korsett ist zu eng, ich kann damit nicht atmen, versuchen die betroffenen Autorinnen eher ihre Arbeit als das Korsett «zurechtzubiegen»; dies ist für die Leserinnen spürbar, und es wäre wahrscheinlich ein Gewinn gewesen, die einzelnen Beiträge in ihrer Heterogenität zu belassen. Denn auch hier ist die Palette breit: Von den Taschentüchern der Signares im Senegal der Kolonialzeit (Christelle Wick) über Rückzugsstrategien von Frauen in Bolivien (Rebekka Züfle) bis zu Repräsentationen von Männlichkeit im arabisch-muslimischen Raum (Isabelle Werenfels) sind zwölf Beiträge den Bereichen «Arbeit, Heirat und Mutterschaft» und «Recht, Politik und Öffentlichkeit» zugeordnet.

Wie anfangs erwähnt, handelt es sich bei «Bilder und Realitäten der Geschlechter» auch um eine Festschrift für Lorenz G. Löffler. In einem Vorwort schildert Maya Nadig die Anfänge der «Ethnologie der Frau» in Zürich, einzigartig im deutschen Raum schon Mitte der 70er-Jahre des letzten Jahrhunderts am Institut für Ethnologie eingeführt. Eine tolle Dienstleistung für Gender-Interessierte und wissenschaftspolitisch ein sehr interessanter Teil des Buches sind die Anhänge, in welchen alle Lehrveranstaltungen zur Frauen- und Geschlechterforschung des Zürcher Instituts für Ethnologie sowie die dazu verfassten Lizentiatsarbeiten und Dissertationen aufgeführt sind.

Wenn sich auch die Geschichte dieser beiden Bücher und die Einführungen durch die Herausgeberinnen beträchtlich unterscheiden, so lassen sich die Beiträge in den beiden Bänden doch auch durchaus vergleichen. Beide Bücher sind vor allem interessant für alle, die wissen möchten, was aus den Genderdiskussionen der 80er-Jahre geworden ist. Jenen, die auf der Suche nach einem eigentlichen Lehrbuch für Gender-Anthropologie sind, möchte ich das ebenfalls im Jahr 2000 erschienene Bändchen «Gender and Anthropology» ans Herz legen, welches sehr klar strukturiert und knapp die Entwicklung der Gender-Anthropologie von ihren Anfängen bis heute darstellt und analysiert.

Simone Gretler Heusser

Literatur

MASCIA-LEES Frances E. und Nancy JOHNSON BLACK
2000. *Gender and Anthropology*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

RIPPL Gabriele (Hg.)
1993. *Unbeschreiblich weiblich: Texte zur feministischen Anthropologie*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch (ZeitSchriften).

YANAGISAKO Sylvia J. und Jane F. COLLIER (Hg.)
1987. *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford, CA: Stanford University Press.

MICHEL Frank. 2000. *Désirs d'ailleurs: essai d'anthropologie des voyages*. Paris: Armand Colin (Chemins de traverse). 270 p. ISBN 2-20-021865-6

Un livre qui analyse le voyage sous toutes ses coutures pour en chercher le sens et l'essence, qui passe à la loupe les adeptes de l'ailleurs pour découvrir leurs actes héroïques ou odieux. Un recueil bouillonnant de souvenirs et d'anecdotes de voyages, de témoignages de voyageurs pour mieux capter les motivations de «ceux qui partent», leurs préjugés et assertions, leurs quêtes spirituelles ou matérielles. «Les désirs d'ailleurs sont liés aux désirs d'aventures, d'aventures géniales et étonnantes, souvent jalonnées par autant de mésaventures» (p. 15). Frank Michel joue avec les mots. Ces références à la «littérature voyageuse» (sous ses formes les plus diverses: romans, bandes dessinées, mais également propagandes touristiques, études) ou à des supports non écrits (photos, vidéos) lui permettent de relever les différentes formes et les déformations du voyage. En décortiquant dictons et vieux adages, il parvient aussi à mieux raconter les espoirs et inquiétudes que les départs vers d'autres horizons suscitent.

L'ouvrage débute par cette courte phrase en forme de maxime: «Le voyage commence là où s'arrêtent nos certitudes.» Pourtant il ne s'agit pas de voyage intérieur, au bout de la rue ou de l'autre côté de la maison. Si les marges du voyage, tout comme le cybertourisme et le tourisme sidéral, sont présents dans cet ouvrage, c'est avant tout du tourisme international, de ses effets, de ses méfaits, de ses erreurs et de ses illusions dont nous parle F. Michel[1].

Loin de faire un procès aux touristes, il décrète que le tourisme est l'avenir du voyage et revient sans cesse sur les ambiguïtés de l'*homo viator*, selon l'expression de J.-D. Urbain, auteur de la préface. Si le touriste est un mauvais voyageur, le voyageur n'est pas sans rappeler, dans certaines situations, le mauvais touriste. Ainsi le voyageur ne se défait pas toujours très facilement de son double caricatural, malgré les efforts redoublés ces dernières décennies pour rendre une dimension humaine à cet *idiot du voyage*, utilisant là à nouveau un terme de J.-D. Urbain. Pour F. Michel, «un bon touriste vaut mille fois mieux qu'un mauvais voyageur» et bien souvent les nomades en mal de dépaysement se situent à cheval entre les deux pour basculer de l'un à l'autre au cours de leurs péripéties. Il y a donc un peu de touriste dans tout voyageur et vice-versa.

«Le voyage est à la fois usage et usure du monde» (p. 12). Autrefois, on voyageait pour évangéliser, exploiter, conquérir. Actuellement, étant à la portée de presque tous il s'est mué en loisir; loisir qui n'est pas sans conséquence pour l'environnement et les populations visitées. Dès les années soixante, la critique du tourisme de masse se développe et analyse les effets pervers que celui-ci apporte dans les lieux où il transite. Toute rencontre est effectivement d'abord une confrontation. Cependant l'invasion touristique – tant blâmée de nos jours et souvent sur un ton qui frôle l'hypocrisie, souligne l'auteur de *Désirs d'ailleurs* – a quelque chose de novateur et même de remarquable: «c'est qu'elle se veut pacifique – et l'est en général» (p. 260). L'échange, même s'il est souvent très limité, a remplacé le

vol. Pourtant, trop souvent encore, «ceux qui partent» visitent des paysages ou des monuments plus que des hommes, s'intéressant surtout au milieu naturel et au passé héroïque des populations visitées, plus qu'à leurs conditions de vie actuelles. «Le voyageur fait bien de s'intéresser à la géographie et à la culture, mais qu'il oublie donc la politique!» (p. 116), semble la devise imposée aux touristes par les *tours operators*.

Parti à la recherche de traces, aussi infimes soient-elles, d'un tourisme profitable pour tous, F. Michel n'en dénonce pas moins ce qu'il qualifie le «tourisme de l'abus»: celui des risques extrêmes, celui qui met en scène la guerre et la mort, celui du sexe et de la domination, bref, le tourisme qui «abuse des peuples et des valeurs, qui fait fi de l'éthique et de l'humain» (p. 252). Les limites éthiques et philosophiques s'estompent plus facilement avec le passage des frontières et, pour F. Michel, il est donc important de ne pas occulter ces manières extrêmes de voyager, pour pouvoir mieux réfléchir sur les formes futures de tourisme. Si Montaigne soulignait déjà en son temps que le voyage est un exercice profitable, F. Michel ajoute que ce sont les hommes qui doivent faire des efforts pour qu'il le reste et surtout le devienne davantage pour tous.

Souhaitant que le voyage soit pour toujours plus d'*homo viator* «une histoire de décalages qui mènent à une meilleure découverte de l'autre et une plus profonde connaissance de l'ailleurs» (p. 253), F. Michel prône l'avènement d'un tourisme responsable, c'est-à-dire de l'instauration générale d'une manière différente de voyager, consciente et respectueuse des milieux culturels et naturels traversés. Le défi du nouveau siècle consistera donc à «faire du voyage une *rencontre partagée* et du voyageur un *voyajoueur*», grâce aux leçons tirées des expériences du passé, «en y ajoutant un brin de responsabilité et un zeste de curiosité» (p. 257). On obtiendra donc une nouvelle manière de désirer l'ailleurs, lorsque le voyage cessera d'être le simulacre de la rencontre qu'il est généralement pour bon nombre de voyageurs. Nous pourrions nous demander cependant s'il n'est pas illusoire de faire croire à un tourisme parfaitement intégré en harmonie totale avec le contexte local? Ne vaudrait-il pas mieux tenter de rompre le cercle vicieux de la rencontre magique du touriste et de l'indigène à laquelle on attribue des vertus de compréhension, de fraternité et de rapprochement entre les peuples? Pour favoriser un changement, il faudrait peut-être, et je reprends là une idée de Baudrillard, que les touristes se muent en *exotes*, c'est-à-dire en «partants», encore trop peu nombreux à l'heure actuelle, qui, tout en se délectant de la différence, savent sans mauvaise conscience que toute fusion avec l'autre est vaine. Il faudrait alors passer du statut de *voyagé* à celui de *voyageur* – pour employer la terminologie de J. Lacarrière. Mais nous en laisse-t-on la possibilité? Car comme le souligne F. Michel, la pratique du tourisme est fortement liée à la logique de marché capitaliste et à des pressions sociales qui incitent le travailleur à profiter, gérer et rentabiliser au mieux son temps libre… en partant en voyage. On entreprend un voyage parfois pour ne pas perdre son prestige!

Une démarche militante donc – qui dérangera peut-être certains lecteurs –, mais non dépourvue de dimensions critiques qui relèvent les contradictions de l'Occident dans sa pratique et promotion du tourisme. Cependant, selon ses pronostics optimistes (utopiques?), dans un futur plus ou moins proche, «la mobilité voyageuse planétaire ne sera plus considérée comme un fléau social récurrent, mais habilement érigée en art de vivre universel» (p. 16). Pour cela, F. Michel pense que l'anthropologie peut s'avérer d'un apport bénéfique de même que pour l'évolution des études sur le tourisme ou sur le voyage, en proposant des approches transversales et comparatives qu'il estime plus que nécessaires en ces temps de globalisation et d'excès de spécialisation. Il met cependant en garde contre l'esprit de chapelle qui pourrait surgir de cette nouvelle sous-discipline qui s'intéressera à des questions sans cesse d'actualité, telles que l'identité, l'ethnicité, le changement social ou encore la modernité. De même, il invite à ne pas négliger les apports de certains voyageurs avertis, en rappelant que certains d'eux se sont convertis sur le tard à l'ethnologie et soulignant que bien souvent la frontière entre touriste et anthropologue peu s'avérer bien trouble.

Nadja Monnet

[1] F. Michel ne donne pas de définition précise de ce qu'il entend par «voyage» et «tourisme», si ce n'est qu'il nous explique que le terme «touriste» date du XIXe siècle et qu'il vient de l'anglais, ce terme servant à désigner d'abord les jeunes anglais fortunés qui parcouraient l'Europe, puis petit à petit, toutes les personnes se déplaçant par curiosité ou désœuvrement, pour le plaisir de voyager ou même pour pouvoir dire qu'elles ont voyagé. F. Michel considère cependant que des touristes ont existé avant la création de ce mot et que, contrairement à l'opinion couramment émise actuellement, le voyageur n'est pas mort. Il préfère donc parler de «ceux qui partent» pour éviter les connotations positive et négative des termes «touristes» et «voyageurs».