

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

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

John R. Bowen

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

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

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

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

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

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

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

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

des Ethnologen Frank Hamilton Cushing (1857–1900), der sich noch vor seinem Leben bei den Zuni von New Mexico “indianisch” kleidete (205), immer auch eine Projektionsfläche, gewissermaßen ein Medium für europäische Selbstbespiegelungen. Dies müsste man bei der Interpretation ihrer schriftlichen Hinterlassenschaften (die, da sie für europäische Leser bestimmt waren, ja immer auch den Aspekt der Rechtfertigung enthalten) z. T. vielleicht noch stärker berücksichtigen als es Trenk und seine Co-Autoren tun. Nicht nur ging es um die verschiedenen indianischen Völker um ihrer selbst willen, sondern immer auch um ein Gegenmodell zu den national-europäischen und ihren geistesgeschichtlichen Hintergründen, die sich im Laufe der Zeit zudem durchaus wandelten.

Natürlich darf man nicht außer Acht lassen, dass das vorliegende Buch sich, wie eingangs erwähnt, an ein breites Publikum wendet, und dass die oben genannten Aspekte daher vielleicht schon den selbstgesteckten Rahmen sprengen würden. Insofern zeigen sie jedoch zumindest, wie anregend diese im deutschen Bereich bislang größte Sammlung von europäisch-indianischen Grenzgängerbio grafien ist. Zweifellos wird hier auf sehr verdienstvolle Weise ein lange bestehendes Desiderat gefüllt.

Trenk konzentriert sich, obwohl er auch die bekanntesten der lateinamerikanischen kulturellen Grenzgänger nennt, auf den angelsächsischen und französischen Bereich des Kontinents. Das ist aufgrund der Fülle an biografischen Daten eine sinnvolle Beschränkung, die hier gar nicht moniert werden soll. Um jedoch das Gesamtbild abzurunden, sei noch die passende Ergänzung für das spanische Einflussgebiet genannt, die in Trenks Bibliografie nicht aufscheint: Ricardo Herren, *Indios carapálidas. Los españoles que durante la conquista y colonización de América vivieron entre los indígenas adoptando sus usos y costumbres*. Barcelona 1992. Felix Hinz

**Türk, Andreas:** Christentum in Ostsumba. Die Aneignung einer Weltreligion in Indonesien aus praxistheoretischer Sicht. Stuttgart: Kohlhammer, 2010. 571 pp. ISBN 978-3-17-021548-1. (Religionsethnologische Studien des Frobenius-Institutes Frankfurt am Main, 6) Preis: € 79,00

What does it mean in the 21st century to live in eastern Sumba (Sumba Timur), a district on the island of Sumba in the eastern part of the Indonesian archipelago, and, at the same time, to be Christian? This is one of the leading questions that Andreas Türk addresses in his ethnography. The 571 pages long and heavy book is an impressive and welcome contribution to the relatively new but fast-growing subfield of the Anthropology of Christianity. There are twelve Christian denominations registered on Sumba. The Christianity under study in this ethnography is the biggest Church on the island, namely the “Gereja Kristen Sumba” (GKS), which is a version of Dutch Calvinist Protestantism that dates back to the first missionaries in 1881. Within the GKS in the administrative district of Sumba Timur, the author has defined the congregation of Payeti as his main ethnographic unit (7,601 adherents).

The study explores, in the second instance, the modus by which Christianity has become an integral part of peo-

ple’s lives in eastern Sumba (15). The answer can be given in short: Christianity is being adopted and constantly (re-) produced through practice in Bourdieu’s sense, or in other words, through the “performance” of a repertoire of practices. The concepts of practice and performance provide the central theoretical and analytical frame within which Christianity in eastern Sumba is being studied. Inspired by Riesebrodt’s theory of religion (*Cultus und Heilsversprechen*. München 2007), which follows the tradition of Max Weber’s “Sociology of Religion,” Türk suggests that religion is itself best perceived as practice (Religion als Praxis).

Thirdly, and probably most interestingly, the study examines the connection between what the author often calls local or “traditional” practices and the newer ones of Christian religion. It is argued that eastern Sumbanese ways of life (*huri*) and Christian practices exist in parallel, for what the author introduces the term “regulated coexistence” (regulierte Koexistenz) (133). Türk, moreover, argues that people in eastern Sumba experience Christianity not simply as a rupture with the past and thus as change. The success of Christianity lies rather in its capacity to link up with “traditional” notions of religion, thus providing continuity as well (164–178). With regard to this, the author states: “Indem es für die Ostsumbanesen die Möglichkeit gibt, das Christentum als eine religiöse Praxis zu rezipieren, ist das Maß an notwendiger Übereinstimmung gegeben, welches die gewiss nicht unbeträchtlichen Unterschiede erträglich macht. Was die kulturelle Wertsetzung betrifft, wird die ostsumbanesische Tradition durch das Christentum nicht außer Kraft gesetzt, sondern vom Grundsatz her sogar bestätigt” (178)

The empirical material that is presented in the seven chapters of the book addresses the outlined questions and serves to underpin this theoretical claim.

Chapter 1 begins by elaborating the theoretical concepts of the study (“practice,” “performance,” and “religion as practice”). In the subsequent sections, the author sketches the history of Christianity on the island, offers an overview of the key principles that govern the indigenous ways of life (such as ancestors, house, clan, and so forth), and finally, reflects on his fieldwork and methodology.

The central practice for being a Christian in eastern Sumba, and as I would stress throughout the world, is the participation in weekly church service. In chapter 2, the author, therefore, devotes his attention to church service and liturgy, by giving a “thick description” of it. The liturgy of church service is identified as “prototypical structure” that can be found in any other Christian activity, too (162). That is to say, all “complementary Christian practices” involve elements of this “paradigmatic practice” that thus integrates into the everyday lives of eastern Sumbanese (164). Türk proposes that this is the central principle by which the spread of Christianity has taken its course (164).

Such complementary Christian practices are brought into focus in chapter 3. They are investigated in the form of house groups (*Hauskreis*) that serve as powerful instruments for the incorporation of Christian values. In these rather intimate settings, the people are encouraged to en-