

Goebel, Zane: *Language, Migration, and Identity. Neighborhood Talk in Indonesia.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 221 pp. ISBN 978-0-521-51991-5. Price: £ 55.00

Das vorliegende Buch, das sich thematisch mit Nachbarschaftsgesprächen in Indonesien auseinandersetzt, ist in den Disziplinen der Soziolinguistik und Anthropologischen Linguistik zu verorten. Die Daten gehen auf eine Feldforschung des australischen Autors zurück, als er zwischen April 1996 und Juli 1998 zusammen mit seiner (indonesischen) Frau und seinem Kind in einem Neubauviertel in Semarang (Hauptstadt der Provinz Zentraljava) lebte. Die Nachbarschaftsgespräche, um die es sich in diesem Buch vordergründig handelt, sind hauptsächlich die Beratungen, welche im Rahmen einiger Sitzungen der lokalen Verwaltung stattgefunden haben. Die administrative Hierarchie Indonesiens erstreckt sich von der zentralen Regierung in Jakarta über Provinzen und Städten bis hin zu den kleinsten Einheiten: respektive der "Verwaltung eines Wohnviertels" (Rukun Warga, RW), dem "Nachbarschaftsverband" (Rukun Tetangga, RT) und schließlich dem "Familienverband" (Rukun Keluarga, RK). Die RT/RW veranstalten regelmäßige Sitzungen, an denen nur die Familienoberhäupter, also Männer, teilnehmen. Der Autor war aktiv an solchen Treffen in Semarang beteiligt, galt dabei als Pak (Herr) Zainuddin oder einfach Pak Zain. Obwohl klar als Ausländer eingestuft (100), kann er dennoch fließend Indonesisch sprechen, während zwischen den Zeilen zu lesen ist, dass er zum Islam konvertiert ist (53). Seine Gattin ist eine sundanesisch Frau aus Westjava, die in diesem Buch eine große Rolle spielt: So gehen Kapitel 5 (Women, Narratives, Identity, and Expectations in Ward 8) und Kapitel 6 (Learning to Become a Good Ward Member) auf ihre Erfahrungen zurück.

Nachdem in den Kapiteln 1–4 (1–75) die theoretischen Grundlagen vermittelt worden sind, wird das empirische Material in den Kapiteln 5–9 (76–190) ausgewertet; Kapitel 10 (191–198) enthält die Schlussfolgerungen. Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Verbindung von Sprache, Migration und Identität. Zane Goebel macht klar, dass Bahasa Indonesia, d. h. die Indonesische Sprache, die offiziell als Einheitssprache der Republik Indonesien gilt, noch immer für Javaner eine Zweitsprache, sogar Fremdsprache ist. Eindringlich wird nachgewiesen, dass Indonesisch auf Java primär mit "abweichenden Außenseitern" (*deviant outsiders*) assoziiert wird. Aus der Analyse der aufgenommenen Gespräche geht deutlich hervor, dass Nicht-Javaner entweder Javanisch oder eine Mischung aus Indonesisch und Javanisch sprechen müssen, um akzeptiert zu werden. Bu (Frau) Tobing kommt z. B. aus Sumatra, gehört ethnisch zu den Batak und gilt als keine gute Nachbarin. Immer wieder wird dabei betont, dass diese Außenseiterin nur Indonesisch spreche. Die Ausgrenzung trifft noch stärker auf die unbeliebte chinesische Minorität zu, der ein separates Kapitel gewidmet wird (Kapitel 8: "Chineseness as Deviance"). Chinesischstämmige Indonesier werden grundsätzlich von der Mehrheitsbevölkerung abgelehnt: Sie seien geldversessen, egoistisch, raffigierig, unmuslimisch, also ganz und gar nicht wie die

"netten, freizügigen" islamischen Javaner selbst. Dass die sino-indonesische Bevölkerungsgruppe vermeintlich bloß die Nationalsprache beherrscht und somit immer als "fremd" kategorisiert bleibt, passt ins allgemeine Bild.

Die allgemein in Lehrbüchern für Indonesisch verkündete Auffassung, dass Indonesisch als alleiniges sprachliches Verständigungsmittel auf Java ausreichen würde, ist an sich nicht falsch, nur bedient man sich dabei immer noch einer Fremdsprache. Allerdings bleibt die Frage, was genau mit Indonesisch gemeint ist. Es gibt die offizielle Standardsprache, die in den Schulen des gesamten Landes Pflichtfach ist; außerhalb der Schulen sprechen Indonesier jedoch ganz unterschiedliche Formen des Indonesischen. Goebel macht m. E. eine zu scharfe Trennlinie zwischen Indonesisch und Javanisch, während die Grenzen meistens gar nicht so deutlich sind und zwischen beiden Sprachen ein Kontinuum besteht. Indonesisch ist auch nicht gleich Indonesisch: In einem Beispiel aus einer TV-Serie (26), das Goebel herausgenommen hat, um den Gebrauch von "Indonesisch" mit dem von der Regionalsprache Sundanesisch zu kontrastieren, bleibt unkommentiert, dass eine der Hauptfiguren überhaupt kein Indonesisch im Sinne der offiziellen "guten und korrekten" Sprache spricht. Die junge Frau Neng (Fräulein) Susi spricht absichtlich kein Standardindonesisch: Hervorgehoben wird, dass sie eine Schauspielerin aus Jakarta ist und deshalb verwendet sie – sogar einigermassen übertrieben – die Hauptstadtvariante mit pfiffigen englischen Begriffen (*Oh my God, trendy, glamor*), Jakarta-Dialekt (Verben mit Suffix *-in*) und Umgangssprache (*sama* als Ersatz für verschiedene Präpositionen; die Verneinung *nggak* statt *tidak*).

Zane Goebel hat ein sehr anregendes Buch verfasst, das unsere Kenntnisse über die reale Lage des Verhältnisses zwischen National- und Regionalsprache in Java wesentlich bereichert. Ehrlichkeitshalber erwähnt der Autor, dass ein Gutachter meinte, eine Gebrauchsanweisung wäre hier nützlich für die Leser: "this is not an easy book because of its use of complex terminology, data, and transcription formats" (xv). Die ersten Kapitel sind für Indonesisten eher theorielastig, während die übrigen Kapitel für Linguisten/Ethnologen ohne Indonesischkenntnisse nicht einfach sein werden. Allerdings gelingt es dem Autor, seine Argumente klar zu präsentieren, wobei jedes Kapitel mit einer pädagogischen Zusammenfassung hilfreich abgeschlossen wird. Für eine zukünftige Forschung wäre es interessant, zu schauen, wie die Ergebnisse aussähen, wenn eine derartige Studie in einer weniger erforschten Region innerhalb des riesigen Archipels durchgeführt würde: Wird überall von Migranten eine große Anpassung an lokale Sprachgepflogenheiten gefordert? Und wie steht es mit dem Status der Nationalsprache außerhalb Javas, z. B. in Sumatra? E. P. Wieringa

Goulard, Jean-Pierre, et Dimitri Karadimas (éds.): *Masques des hommes. Visages des dieux. Regards d'Amazonie.* Paris : CNRS Éditions, 2011. 311 pp. ISBN 978-2-271-07159-0. Prix : € 25.00

Ce collectif présente une dizaine de contributions sur la question du masque en Amazonie et explore les ma-

nifestations rituelles de cet artefact au sein de différents groupes indigènes du sous-continent. Les diverses études de cas, surtout ethnographiques, touchent un ensemble significatif de la région et sont pour la plupart exposées dans le souci du détail ; elles permettent ainsi d'apprécier la variété de l'usage rituel du masque amazonien et incitent, par le fait même, à la comparaison. De nombreuses images accompagnent les fines descriptions ethnographiques rendant palpable l'hétérogénéité des masques. Qu'il s'agisse des assemblages sophistiqués de plumes et de fibres des Wayana ou des compositions en terre cuite, feuillage et boue des Matis, les masques amazoniens recouvrent généralement l'ensemble du corps et impliquent des restrictions particulières. La variété des contextes rituels où les masques sont mis en scène en Amazonie est frappante. Ils sont exhibés soit lors de grands rituels annuels de fertilité et d'abondance ; de rites de passage et d'initiations masculins, féminins ou mixtes ; de rituels de croissance et de reproduction ; de performances chamaniques ou encore de rituels en lien aux morts et aux ancêtres. Cela dit, leur usage semble dans la plupart des cas lié à l'idée de métamorphose et de renouveau (Goulard, Karadimas, Fausto). Des thématiques communes ressortent ainsi des études de cas, dont l'idée centrale est d'ailleurs résumée par le titre de l'ouvrage : bien que manipulés par les hommes, les masques en Amazonie marquent une relation avec des entités supra-humaines.

En effet, les différentes contributions illustrent comment les masques amazoniens ne renvoient pas à des fonctions sociales humaines, mais actualisent plutôt un rapport avec des entités "autres", tels des maîtres ou des esprits animaux, des ancêtres ou des esprits d'ennemis morts. Dans l'ensemble, les masques sont fabriqués spécifiquement pour le rituel et ne prennent vie que lorsqu'ils sont portés par les hommes. Ils s'animent alors d'une gestuelle et d'un langage propres, s'exprimant au son de flûtes ou de chants. Ils sont invités à partager les festivités humaines et à boire de la bière pour, finalement, être détruits. Leur évanescence est parfois associée au thème de la perte de la vie éternelle, comme chez les Tikuna, où leur usage vise à abolir la distinction entre mortels et immortels et à récupérer la longévité des temps mythiques. Par des contrastes marqués entre mature/immature ou vieux/neuf, les masques matis réfèrent similairement aux idées de cycle de vie et d'interdépendance entre les vivants et les morts, thématiques aussi présentes chez les Karaja et les Piaroa où les masques participent, en outre, au complexe de flûtes yurupari. Souvent considérés comme des "peaux" provisoires, les masques évoquent les concepts de mue et de passage. Ils se rattachent d'ailleurs aux hyménoptères (guêpes et fourmis), soit symboliquement ou sous forme d'épreuves initiatiques de piqûres (Piaroa, Wayana), ou encore à des verges rituelles utilisées pour provoquer les femmes ou frapper les initiés (Miraña, Tikuna, Piaroa). Ces piqûres et tapes rituelles contribuent aux processus stimulants et transformateurs, ce qu'exemplifient les "ancêtres masqués" des Matis qui "battent" rituellement les enfants pour prévenir la paresse et permettre la croissance. Ainsi mises en relation, ces différentes études de cas permettent d'effectuer des rappro-

chements intéressants entre les usages rituels du masque en Amazonie et de souligner l'idée récurrente du masque comme réceptacle de forces non-humaines à la source de changement et de régénération.

Pour expliquer l'utilisation rituelle du masque, la majorité des contributions tient compte de l'ontologie indigène, qui confère une virtualité humaine à des entités non-humaines. Les auteurs favorisent néanmoins différentes approches analytiques, desquelles semblent se démarquer deux grandes tendances. Tout d'abord, une approche basée sur le présupposé animiste selon lequel un animal partage "intérieurement" la condition d'humain, référant ainsi aux oppositions extériorité animale/intériorité humaine ou contenant/contenu (Karadimas, Goulard). Pour Karadimas, le port rituel du masque miraña ne transfigure pas un être humain (il ne s'agit donc pas d'un phénomène de possession), mais incarne plutôt un non-humain par une sorte d'anthropomorphisme inversé : grâce au masque, tout animal peut dévoiler son "intériorité humaine". Or, puisqu'en Amazonie l'humanité se comprend comme une manière de se comporter, une façon d'être, il ne s'agit pas d'octroyer des attributs humains à une espèce animale, mais de rendre manifeste un ensemble de comportements animaux selon leur propre entendement de l'humanité. À ces gestuelles stéréotypées sont couplés les masques qui, exhibés rituellement, doivent être identifiés par l'assistance. Occulté par le masque, le porteur n'est plus considéré comme une personne sociale : ni nommé, ni classé, il regarde sans être vu, comme les morts ou les esprits. Le masque cache donc autant qu'il révèle : il dissimule l'animalité du visage humain pour montrer l'humanité possible de l'animal.

D'autres auteurs, au lieu de référer à ce jeu de permutations ou animalité et humanité s'éclipsent mutuellement, préfèrent problématiser ces catégorisations. Ainsi, Fausto exemplifie comment une série de masques *kuikuro* nommés "tourbillon" dépasse les oppositions entre anthropomorphisme et zoomorphisme. Ces masques sont reconnaissables par leur forme circulaire, mais possèdent aussi un tronc et des traits humains et, dans le cas de "l'hyper poisson *pacu*", un icône poisson. Ils ne se réduisent donc pas à un référentiel unique, mais figurent plutôt la multiplicité : ils incarnent un flux de métamorphoses en lien avec les propos énergisants et transformateurs du rituel. De même, selon Barcelos Neto, les masques *wauja* dépassent les oppositions référent/référence ou forme/contenu puisque, ambigus et multiples, ils combinent et modifient des éléments propres à divers animaux : le propos des masques *wauja* n'est donc pas d'identifier une espèce, mais de matérialiser le problème de l'apparence et de l'essence. Cette approche se base sur l'idée de perspectivisme amazonien selon laquelle une même apparence (humaine ou animale) peut référer à différents ordres d'entités. Conséquemment, le port rituel du masque ne peut pas se réduire à déterminer la nature d'une espèce.

La plupart des auteurs s'accordent toutefois pour dire que les masques ne renvoient pas à une identité unique : puisqu'un même masque est généralement utilisé pour figurer des entités multiples, leur reconnaissance dépend

surtout du comportement exhibé lors du rituel. En conséquence, il semble à propos de se questionner : les masques amazoniens ne mettraient-ils pas en scène la problématique du continu et du discret où les idées de multiplicité et d'identification ne seraient, en fait, que deux facettes du même problème ?

Mis en rapport avec les trophées, distingués des ornements, les masques sont aussi contrastés à différentes pratiques rituelles. Quelques auteurs s'enquèrent de leur absence parmi certains groupes amazoniens (Tupi). D'autres présentent un aspect diachronique, décrivant des rituels qui, bien qu'endormis pendant des décennies, reprennent suite à un nouvel essor démographique. Plusieurs textes soulignent un paradoxe : puisque les membres de la communauté savent que le masque ne s'anime que par l'entremise d'un des leurs, comment expliquer l'efficacité de son port rituel ? Plutôt que de répondre en termes de croyance ou de métaphore consciente, comme le font certains auteurs, une hypothèse intéressante se base sur l'ontologie indigène et postule un déplacement de subjectivité qui permet de rendre présent l'absent (cf. Fausto). En résumé, quoiqu'elles se montrent riches ethnographiquement mais théoriquement inégales, certaines contributions apportent bel et bien de nouvelles approches quant à la problématique du masque en Amazonie.

Anne-Marie Colpron

Graf, Arndt, Susanne Schröter, and Edwin Wieringa (eds.): *Aceh. History, Politics, and Culture*. Singapore: ISEAS, 2010. 386 pp. ISBN 978-981-4279-12-3. Price: \$ 59.90

This volume was conceived in response to the destruction wrought on Acehnese lives and landscape by the tsunami of 26 December 2004. The editors' aim was to serve three distinct audiences: foreign aid and construction workers in Aceh; Acehnese wishing to learn of international scholarly approaches to the study of Aceh; and students seeking an introduction to Aceh's history, politics, and culture. Part 1, "History," is a summation of the state of present knowledge. Aceh's history is conceived as beginning in the 15th century.

Sher Banu Khan has pioneered research into the last five decades of Aceh's 17th century when rulers were women. She challenges the received view that female rule was welcomed by Aceh's merchants because weak in contrast to previous male autocrats. Khan argues that female rule (1641–1699) was characterised by successful diplomacy with Europeans, resulting in peace and prosperity. We are left with questions. How were the queens selected and by whom? Did female rule alter the position of women in Aceh? Who were the court eunuchs, who were the public face of female rule? Anthony Reid discusses contacts Aceh's sultans forged with Ottoman caliphs. The aura of world caliph was so powerful that Acehnese remained enthralled over two centuries of neglect from Istanbul. Reid tells us that Ottoman letters from the 1560s and 1840s worked an inspirational "magic" on this Islamic community so very much on the periphery of Ottoman consciousness.

Antje Missbach and Fritz Schulze examine the Aceh War (1873–1913). Causes are Dutch ones: fear of other encroaching imperial powers; determination to extend colonial control into north Sumatra and counteract southern expansion of the Acehnese. An 1875 map shows Aceh divided into over 100 chiefdoms. This cleavage in Acehnese society meant that invading Dutch forces found villages already fortified against outsiders. An Aceh-based perspective might illuminate why society was so fractured and who became *jihadis* (after all, most men do not join militias). Bambang Purwanto in his "Gagalnya Historiografi Indonesiasentris?!" (Has Indonesia-Centric Historiography Failed?!). 2006) urges Indonesia's historians to pay as much attention to the internal dynamics of Indonesian societies as they do to evidence of anticolonial resistance. Schulze says the war's legacy for Acehnese was a heightened sense of distinct identity and place; it fuelled armed opposition to independent Indonesia by GAM (Gerakan Aceh Merdeka, Movement for a Free Aceh).

In Part II, "Contemporary Economy and Politics," two economists and an agronomist from Aceh examine the Suharto era (1967–1998). Nazamuddin, Syamsuddin Mahmud and Agussabti detail momentous shifts in Aceh's economy. Agricultural contribution to the economy has fallen and the indigenous workforce engaged in farming has dropped by about one half. One constant is the percentage employed in the petroleum and gas industries over this thirty-year period: four per cent. The authors establish social changes attendant on decentralisation policies and Aceh's new legal autonomy within the national state. Village institutions have declined as regional government rises in income and power. Funds from Jakarta support more financing of health and education; people now go to Western-trained medical specialists more than to traditional healers; parents choose schools preparing students for jobs in the modern sector, leaving *pesantrens* (Islamic boarding schools) to the poor. These scholars lament a decline in Acehnese values: people are no longer respectful of elders or willing to immerse self in family and community.

Manfred Rist's analysis of Aceh's economy could not be more different. Where Nazamuddin, Mahmud and Agussabti focus on thirty years of economic development, Rist focuses on endemic poverty. The Lhokseumawe Industrial Zone has concentrated wealth among non-Acehnese and left over 40 per cent of Aceh's villages below Indonesia's poverty line. Seventy-five per cent of Aceh has been deforested since 1949. In Rist's analysis, economic causes drove Aceh's war against its national government; military occupation gave people the sense of living under a foreign power. The tsunami's destruction forced Jakarta to reach a political agreement with GAM and to address local grievances by allocating to Aceh 70 per cent of the income from its land and sea resources.

Editorial oversight could have brought factual coherence and updated papers written almost ten years ago. For example, Rist gives the number of Aceh's dead due to the tsunami as 165,000; Patrick Ziegenhain's figure is 240,000, while Damien Kingsbury's is 180,000. Ziegenhain's analysis of Aceh's political relationship with Indo-