

be “pragmatism,” and there are quotes from John Dewey and others interspersed throughout the text. To this reader, these theoretical diversions were incongruous and obscured the analysis rather than illuminating it. There is in places a poor discernment as to which observations to include and which to exclude. While good ethnography usually builds on an analysis of the mundane, of everyday life, there is surely also a need to avoid becoming banal or too trivial in one’s observations. To cite one example (62 f.): “As a frontier, the university wall with its gates held a paradox. It was simultaneously the point of differentiation and where the two places came together. The gates had the potential to open up communication as well as shut it down.” Surely that is just what gates do; there is no paradox! There is also hyperbole: “Just as every new footstep holds the potential to form the world to come, so does every blocked footstep” (77).

There are some contentious points of interpretation and emphasis, and some errors. On the “Middle Belt” it is written that “its location between northern and southern Nigeria has brought with it that it is here [*sic*] that the tensions between Christianity and Islam acquire their most combustible force” (18). Furthermore, in the Middle Belt “Christianity and ethnic groups perceived to be ‘indigenes’ are on one side, and Islam and groups perceived to [be] ‘settlers’ are on the other” (18). In fact, the Middle Belt is a political expression and refers to a movement begun by Christian minority politicians in the 1940s/50s in the defunct Northern Region. Its geographical parameters are ill-defined, but it is certainly *not* true that all Muslim groups in this area are settlers. Even within ethnic minority groups across the “Middle Belt,” Plateau State included, there are a large number of Muslims who are recognised as “indigenes,” distinct from Hausa Muslims in the “far north.” Ethnic groups like the Nupe (Niger), Eggon (Nasarawa), Tangale, Tera (Gombe), and Pyem, Yangkam, and Goemai (Plateau) (the author uses the Hausa ethnonym “Ankwai” in the book, which is no longer used by most Goemai people) and many more are either majority Muslim or have substantial Muslim minorities, yet are “Middle Belt peoples.” I raise this point because the terms “indigene” and “settler” are employed throughout much of the text, but these categories are not well problematised. These are not accurate sociological categories, and even in the Jos case the Muslims come from diverse backgrounds; they are not simply “Hausa-Fulani.” Also, the (non-exhaustive) list given in footnote 5, p. 19, of Plateau ethnic groups misspells most of their names: it should read Ngas (not Nges), Goemai or Gamai (not Geomal), Yiwom (not Youm), Aten (not Atem) and – preferably – Ron (not Challa) and Afizere (not Jarawa). Although the book focuses on urban Jos, knowledge of the region and of the ethnographic context of the Jos Plateau is important for understanding what is happening in the city, but this seems to be lacking.

What’s more, the book does not show how the crisis in Jos affected different parts of the city in different ways. There are even some inaccuracies. For instance, the 2001 rioting did not spread into the university (61); there was a stand-off near the gates but no violence in-

side. There are still a significant number of Christians, especially Igbos, living and trading around Enugu Street and adjacent to *masallacin juma’a* (the central mosque) – it is not “only Muslims” there (43). Some issues are also taken at face value, without real analysis. The book gives only a Christian perspective of the impact of the global “War on Terror” in Jos, not a Muslim one. The streets in Muslim areas like Angwan Rogo were not “renamed” as such; references to “shari’a line,” “Zamfara,” “Jerusalem” etc. were more like nicknames used in particular neighbourhoods during the crisis; they have not replaced the actual place-names and are not really in general use. There is also a problem in the text with controversial or prejudiced statements by informants being cited without being properly examined or challenged. This leads to bias in some places, particularly against the Muslim side (e.g., pp. 63–64). In such instances, the authorial voice, providing what may be a more autonomous view, is also needed. Finally, the book would have benefited from better proof reading, as there are quite a few typographical errors in the text.

Adam Higazi

Antweiler, Christoph: Mensch und Weltkultur. Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung. Bielefeld: transcript Verlag, 2011. 321 pp. ISBN 978-3-8376-1634-7. (Der Mensch im Netz der Kulturen – Humanismus in der Epoche der Globalisierung, 10) Preis: € 29,80

Dass EthnologInnen umfassende Bücher zu global bedeutsamen Themen schreiben, ist eher die Ausnahme als die Regel. Und wenn zusätzlich der Anspruch gestellt wird, dass die Inhalte einer breiteren Leserschaft zugänglich und verständlich sein sollen, dann wird der Kreis bekannter Publikationen sogar noch enger gezogen. Dem Autor des vorliegenden Buches, Christoph Antweiler, Professor für Südostasienwissenschaft am Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn, ist dieses Vorhaben jedoch in beispielhafter Weise geglückt. Dabei knüpft das vorliegende Buch nicht nur im Allgemeinen an Antweilers jahrelange wissenschaftliche Beschäftigung mit der Untersuchung von Kulturuniversalien an, sondern vor allem an zwei vorausgegangene Veröffentlichungen (“Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen”, Darmstadt 2007; und “Heimat Mensch. Was uns alle verbindet”, Hamburg 2009), wobei gerade letztere aufgrund ihrer allgemein verständlichen Sprache größere Aufmerksamkeit in den Medien erfuhr. Im vorliegenden Buch beschäftigt sich Antweiler jedoch mit einer Problemstellung, die weit über die wissenschaftliche Erforschung und Nachweisbarkeit von Kulturuniversalien hinausgeht. Es geht ihm nämlich um die politisch relevante Frage, welche Lehren wir aus dem Wissen um kulturelle Universalien für das Zusammenleben in einer global vernetzten Welt ziehen können, auch wenn diese Frage nicht ganz so politisch formuliert ist, wie sie es hätte sein können, denn ihre normativen Aspekte sind, wie der Autor selbst betont, nicht zu leugnen.

Hauptziel des Buches ist es, mit empirisch untermauerten Argumenten zu zeigen, dass kulturelle Verschie-

denheit nicht nur faktisch zu konstatieren ist (die ethnologische Lieblingstätigkeit), sondern dass sie für ein friedliches Zusammenleben in der gegenwärtigen Welt kein Hindernis darstellt, weil kulturelle Vielfalt kommensurabel sei. So etwas in jedwedem Gespräch zu behaupten, stellt zwar bereits für Studierende der Ethnologie in Anfangssemestern eine lässige Pflichtübung dar, bedarf jedoch soliden empirischen Fachwissens und tief gehender theoretischer Reflexionen, um weiter reichende Implikationen auszuloten. Antweiler hat seinem Ausgangspunkt allerdings eine anregend formulierte Nuance gegeben: "Menschen verschiedener Kulturen leben nicht in verschiedenen Welten; sie leben verschieden in einer Welt" (12). Also eine Provokation für Vertreter radikal kulturellrelativistischer Denkweisen. Dieser Stil wird auch deutlich an Aussagen wie "[d]ie soziale Wirklichkeit der heutigen Welt kümmert sich recht wenig um diese Bedenken der Sozial- und Kulturwissenschaftler" (51) oder "[w]enn man etwa Menschenrechte realistisch fundieren will, werden also nicht nur Kenntnisse über Partikularien und Kulturuniversalien gebraucht, sondern auch über die Biologie des Menschen. Ansonsten bleiben die leitenden Menschenbilder auf dem Niveau von bloßen Annahmen oder ungeprüften religiösen, pseudoreligiösen oder alltags säkulären Setzungen über die 'menschliche Natur'" (223). Ein bisschen *déjà vu*, falls man Antweilers vorherige Veröffentlichungen kennt, aber gleichzeitig Statements, die zeigen, dass er seinem Denken treu blieb.

Um nun das Problem anzugehen, was die Einheit des Menschen in seiner kulturellen Vielfalt ausmachen könnte, geht Antweiler einen Weg, der sowohl die alten spekulativen und deduktiven philosophischen Pfade als auch frühere kulturanthropologische Ansätze vermeidet, indem er von einem umfassenden anthropologischen Konzept des Menschen in seiner biotischen, sozialen und kulturellen Existenz ausgeht. Er bedient sich dabei eines dreifachen Standbeins, welches sich sehr grob unter der Formel "Humanismus + Kosmopolitismus + Anthropologie" zusammenfassen ließe.

Es handelt sich also nicht um ein Buch zur Globalisierung, sondern, mit den Worten des Autors, um "einen Mittelweg zwischen spezifischen globalen Werten einerseits und abstrakten Umgangsprinzipien andererseits" (72). Kosmopolitismus steht zwar im Untertitel und wird auch ausführlich diskutiert, man nimmt aber schnell wahr (selbst falls man den Titel der Buchreihe ignorierte), dass Humanismus den Schlüsselbegriff darstellt, und zwar, genauer gesagt, das Konzept eines inklusiven Humanismus. Hierunter wird nicht der altbackene, eurozentrische Humanismus, wie er manchmal noch in den wenigen verbliebenen altsprachlichen Gymnasien gelehrt wird, verstanden, oder etwa das geistige Standbein der Reste des europäischen Bildungsbürgertums, sondern die induktive Fragestellung nach Werten, die der Menschheit unter Respektierung kultureller Verschiedenheit gemeinsam sein könnten. Die Suche nach global gültigen ethischen Mindeststandards soll in einem möglichst machtfreien Raum und auf der Grundlage empirisch fundierter wissenschaftlicher Erkenntnisse erfolgen. Oder mit anderen Worten: Antweilers Konzept von Humanismus ist nicht

abtrennbar von empirischer Erforschung kultureller Universalien.

Neben den Ergebnissen eigener Forschungen und der entsprechenden Fachliteratur werden theoretische Anregungen, die mehrheitlich nicht aus der Ethnologie stammen, schnell deutlich: Habermas' Konzept eines anthropologischen Kosmopolitismus, Ricœurs "inchoative Universalien", Etzionis "selbstevidente moralische Werte" sowie die Werke von Kwame A. Appiah und Amartya K. Sen.

In neun Kapiteln erfahren die LeserInnen eine wahre *tour de force* durch Fachliteratur und ergänzende Texte, beginnend mit der sogenannten *first contact*-Situation des Treffens zwischen Vertretern radikal verschiedener Gesellschaften über aktuelle Befunde zu pankulturellen Gemeinsamkeiten, Identitätsfragen sowie der Darlegung möglicher Ursachen kultureller Universalien bis hin zu einem Schlussplädoyer für planetaren Humanismus und verhandelte Universalien unter Einschluss einer Debatte zu Menschenrechten. Die abschließenden 53 Seiten Bibliografie lassen erahnen, dass sich da jemand etwas "von der Seele geschrieben hat", im Sinne einer gefühlten Notwendigkeit, das, was jemand an Wissen in seiner akademischen Laufbahn angehäuft hat, auch zu Papier zu bringen. Das war zwar auch schon der Eindruck bei den zwei erwähnten vorhergehenden Büchern, doch hier scheinen weitere emotionale Motivationen hinzuzukommen, wie sich an mehreren Aufforderungen, die deutlich über wissenschaftliche Feststellungen hinausgehen, ablesen lässt, z. B.: "Im Fazit stellt sich heraus, dass Universalien einen empirischen Zugang zum Humanum bieten und eine Alternative sowohl zu extremem Kulturrelativismus als auch zu Absolutismen verschiedener Couleur darstellen, die es auch in der Geschichte des Humanismus gab. Erste Schritte zu einem inklusiven Humanismus sind getan, wenn die Erkenntnisse zu kulturellen Universalien im Kontext der Vielfalt gesehen werden, sie mit Befunden zur Natur des Menschen ergänzt werden und dazu in einem politischen und langfristigen interkulturellen Dialog explizit kulturverbindende Werte entdeckt oder erarbeitet werden" (31).

Besonderheiten des Buches, auf die noch hingewiesen werden sollte, sind die zahlreichen illustrierenden Beispiele, mit denen die Kapitel durchsetzt sind, die Operation mit einem Kulturbegriff, der an die Definition von Rudolph und Tschohl ("Systematische Anthropologie", München 1977) angelehnt ist, sowie die Sichtweise von grenzenloser Erreichbarkeit und Kommunikation als Kernmerkmal von Globalität.

Mit seinem Buch steht Antweiler zwar nicht einsam auf weiter Flur, doch selbst unter EthnologInnen wird es wohl von verschiedenen Seiten – vielleicht nur hinter dem Rücken – bemängelt werden, dass der Tenor des Buches politisch naiv sei, weil Fragen der pragmatischen Durchsetzbarkeit seiner Befunde zu kurz gekommen seien. Das ist nicht ganz unberechtigt. Appelle tauchen in der Tat häufiger im Buch auf als konkrete Vorschläge. Auch erscheint das Wort Macht recht wenig, und gemeinerweise wird Foucault nicht ein einziges Mal zitiert. Meiner Ansicht nach bedarf es jedoch zuerst der Überwindung ver-

schiedener geistiger Hürden, die auch vom Autor expliziert werden, um zu konkreten politischen Vorschlägen vorzustoßen.

Antweilers Buch verdient großes Lob aus verschiedenen Gründen, sowohl inhaltlichen als auch pragmatischen (im weiteren Sinne). Thomas Hylland Eriksen schrieb 2006 ein leidenschaftliches Plädoyer für eine öffentlich engagierte Anthropologie, deren Stimmen jenseits der engen Fachgrenzen wahrgenommen werden sollen ("Engaging Anthropology. The Case for a Public Presence", Oxford; Besprechung in *Anthropos* 103.2008/1: 249–250). Christoph Antweiler ist es gelungen, solche Forderungen umzusetzen, wenn auch für eine gut vorgebildete Leserschaft. Ein Buch, das zum Denken jenseits abgesteckter Horizonte auffordert. Peter Schröder

Ayora-Diaz, Steffan Igor: *Foodscapes, Foodfields, and Identities in Yucatán*. New York: Berghahn Books, 2012. 311 pp. ISBN 978-0-85745-220-7. (CEDLA Latin American Studies, 99) Price: £ 57.00

Ayora-Diaz conecta en "Foodscapes, Foodfields, and Identities in Yucatán" recientes trabajos de la etnología culinaria, los cuales hacen hincapié en la naturaleza política de la comida y analizan las complejas relaciones entre identidades nacionales y la formación y el desarrollo de la cocina nacional. Este enfoque marca el punto de partida de su estudio, el cual dirige hacia un aspecto que apenas había sido tratado hasta ahora: En el caso de la alimentación muy a menudo se observan procesos contrarios de regionalización, siendo la comida un marcador crucial de identificación y pertenencia regional.

Tomando como ejemplo el Estado Federal de Yucatán (del cual procede el autor), Ayora-Diaz analiza la construcción de las cocinas regionales y su papel en los procesos de formación de la nación. Afirma el autor que las cocinas regionales se han desarrollado como estrategia para defender la diversidad étnica y cultural, encubierta por el poder hegemónico y homogeneizante de las ideologías nacionales. Sus análisis se basan en recientes teorías posmodernas y poscoloniales, a las que pertenecen, entre otras, las teorías sobre el nacionalismo y la formación del estado-nación (p. ej. "Imagined Communities" de Benedict Anderson), el concepto de "hibridez y diseminación" de Homi Bhabha, así como el enfoque de Arjun Appadurai sobre influencia recíproca de scapes y el concepto de "(re-)territorialización" y "desterritorialización" acuñado por Gilles Deleuze y Félix Guattari.

Bajo el concepto de territorialización entiende el autor los procesos, que intentan solapar la cocina mejicana con la extensión territorial del estado, mientras que el concepto de desterritorialización describe procesos externos e internos, que cuestionan esta coincidencia territorial (este último fenómeno se genera según el autor a través de la existencia de la cocina regional yucateca). El concepto de reterritorialización por el contrario se refiere a estrategias, destinadas a reforzar la ya citada coincidencia territorial y opuestas, por este motivo, a la desterritorialización (p. ej. en redefinir cocinas regionales como parte de la misma tradición culinaria nacional a pesar de sus diferencias).

Ayora-Diaz apoya la tesis de que la cocina yucateca se encuentra precisamente en este terreno de conflicto.

En el primer capítulo, "The Story of Two People", Ayora-Diaz arroja luz sobre la diversidad de las relaciones y tensiones entre nación (Méjico) y región (Yucatán), tanto a nivel culinario como a nivel político e histórico. Ya el título hace referencia a procesos de exclusión, que han marcado la relación entre la población regional y el estado-nación. Para ello el autor enfoca en primer lugar el desarrollo histórico de Yucatán. Partiendo de este enfoque histórico, describe los diferentes discursos y representaciones iconográficas, desarrollados por la Inteligencia centromejicana para construir y difundir una nación e identidad homogéneas (mexicanidad). Desde este panorama transregional el autor posa finalmente su mirada en los procesos paralelos en Yucatán, surgidos como reacción a los esfuerzos homogeneizadores del estado. Así por su parte las élites regionales desarrollaron discursos, los cuales se desmarcan de la identidad nacional, y acentúan la singularidad cultural del pueblo yucateco, contribuyendo con ello a la formación de una identidad regional propia.

La comida, continúa Ayora-Diaz, siempre ha estado íntimamente ligada a la identidad de grupos sociales. En su representación de la histogénesis de la cocina nacional (mejicana) y regional (yucateca), el autor nos demuestra que este fenómeno también es válido para Méjico y Yucatán. El autor nos revela que la primera transcurrió de forma paralela a la creación del imaginario de la nación mejicana, y por lo menos en el plano retórico, se basa principalmente en prácticas, valores y organolepsias indígenas. Las élites yucatecas, por su parte, enfatizan principalmente las raíces cosmopolitas de la cocina regional, la cual según el autor muestra fuertes influencias europeas, caribeñas y de Oriente Medio.

Siguiendo a Appadurai el autor analiza y describe el *foodscape* de Mérida y sus transformaciones (capítulo 2). Esboza la diversidad de las transformaciones culinarias observadas en la capital federal desde principios del siglo 19, las cuales se reflejan tanto en los hábitos de consumo y en la dieta de la población como en la forma y composición del *foodscape*. Como resultado de estos procesos Mérida dispone, en la actualidad, de un amplio y heterogéneo espectro culinario, aprovechado de diversas maneras por miembros de diferentes grupos sociales. Simultáneamente la expansión del *foodscape* global contribuye a la desterritorialización de la cocina yucateca, lo cual conduce a la reterritorialización de la misma.

En el capítulo 3 Ayora-Diaz presenta por un lado el campo culinario regional y profundiza por el otro en los procesos que contribuyen a la territorialización de la gastronomía yucateca. Llega a la conclusión de que la naturalización del gusto tiene un papel central en este contexto. Éste se basa en la repetición periódica de ciertos platos dentro de unos ciclos predeterminados semanal y anualmente, así como en una homogenización del gusto. Determinados ingredientes como p. ej. *recados* (mezcla especial de especias) aseguran que un plato podrá ser calificado como "tradicional".

En los dos capítulos finales Ayora-Diaz trata la composición e institución del campo gastronómico regional.