Book Reviews

- W. Ph. Coolhaas, António Galvao, A treatise on the Moulccas (c. 1544), probably the preliminary version of António Galvaos lost *História das Molucas*, edited, annotated and translated into English from the Portuguese manuscript in the Archivo de Indias, Seville by Hubert Th. Th. Jacobs, S.J.; Sources and Studies for the History of the Jesuits: Volume III; Jesuit Historical Institute, Rome 1971. 402 pp., 4 plates, 2 maps.
- H.J. de Graaf, Generale missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Vereenigde Oostindische Compagnie. Deel IV, 1675-1685. Uitgegeven door Dr. W. Ph. COOHAAS. Rijks Geschiedkundige Publicatiën Grote Serie 134, s-Gravenhage 1971. 893 blz.
- R.S. Wassing, Norbert Mylius, Kulturhistorische Abhandlungen. Gé Nabrink, Amsterdam 1970. 46 + 53 + 93 blz., 30 + 36 platen.
- R.S. Wassing, Jeune Scott-Kemball, Javanese shadow puppets. The Trustees of the British Museum, Londen 1970. 66 p., 30 plates.
- James J. Fox, Maurice Bloch, Placing the dead. Seminar Studies in Anthropology No. 1. Seminar Press, London 1971. 214 pp., 16 plates, maps, figs.
- L.F.B. Dubbeldam, Karl G. Heider, The Dugum Dani, a Papuan culture in the highlands of West New Guinea. Aldine Publishing Company, Chicago, 1970. 334 pp.
- P. van de Velde, Raymond Firth, Tikopia string figures. Royal anthropological institute of Great Britain and Ireland, Occasional paper no. 29, London 1970. 64 p., 54 figs., 1 plate., Honor Maude (eds.)
- E. Schlesier, Glynn Cochrane, Big men and cargo cults. Oxford monographs on social anthropology. Clarendon Press. Oxford 1970, XXIX und 187 p., 4 maps, 3 figs, index.
- J. van Baal, Rose Schubert, Methodologische Untersuchungen an Ozeanischem Mythenmaterial. Bd. 24 der Studien zur Kulturkunde. Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1970; 237 S., broschiert, D.M.
- M. Ondeï, S.J. Tambiah, Buddhism and the spirit cults in Northeast Thailand. Cambridge studies in social anthropology 2. Cambridge University Press, 1970. 388 pp., 4 plates, 5 figs.
- B. Dahm, Melford E. Spiro, Buddhism and society. A great tradition and its Burmese Vicissitudes. Harper and Row Publishers, New York, Evanston and London 1970. 510 p.
- E. Allard, Cora Vreede-de Stuers, Girl students in Jaipur, a study in attitudes towards family life, marriage and career. Studies of developing countries, Van Gorcum

BOEKBESPREKINGEN

A Treatise on the Moluccas (c. 1544), Probably the preliminary version of António Galvão's lost História das Molucas, edited, annotated and translated into English from the Portuguese manuscript in the Archivo de Indias, Seville by HUBERT TH. TH. JACOBS, S.J.; Sources and Studies for the History of the Jesuits: Volume III; Jesuit Historical Institute, Rome 1971. 402 pp., 4 plates, 2 maps.

Eeuwen lang heeft in het befaamde archief te Sevilla een portugees manuscript berust, waar niemand naar omkeek. Geen Spanjaard nam het ter hand, geen Portugees maakte er een buitenlandse reis voor. Ruim veertig jaar geleden trof de bekende biograaf van den heiligen Franciscus Xaverius, pater Georg Schurhammer, het aan en vele jaren later vestigde hij er de aandacht op van onzen landgenoot pater Jacobs, die te Rome aan het Historische Instituut der Jezuiëten is verbonden voor het uitgeven van documenten over de geschiedenis van zijn orde in Oost-Indonesië. Wij kennen hem vooral door zijn publicaties over het vroege missiewerk in Zuid-Celebes.

Pater Jacobs had de moed de aansporing van zijn medebroeder op te volgen. Hij had te werken met een manuscript van 40 aan weerszijden beschreven folios, waarin 5 handen te onderscheiden zijn. H 1 schreef het grootste deel van de tekst, welke taak H 4 vanaf f. 19^v van tijd tot tijd overnam, H 2 schreef de proloog en hier en daar een regel, H 5 verschijnt pas bij f. 39^v. Is hun handschrift vrij goed, zij het ook niet altijd duidelijk, anders is het met H 3, die met nauwelijks te ontcijferen hanepoten verbeteringen en aanvullingen aanbracht, waar hij daarvoor maar een open plaatsje aantrof. Was dus het transcriberen al een zeer moeilijke taak, niet minder was dat het geval met de vaststelling van de betekenis. Het 16de eeuwse portugees is moeilijk en in dit geval zijn de taal en de stijl wel zeer primitief. Zo was het bijv. telkens weer een kleine puzzle vast te stellen, wie bedoeld kon zijn met een alleen maar als „hij” aangeduide persoon. De bewerker slaagde er voortreffelijk in deze zware arbeid tot een goed einde te brengen. Op de linkerbladzijden van zijn boek vindt men nu de tekst duidelijk afgedrukt met een critisch appraat, zo goed en zo volledig, als men maar kan wensen. De rechterpagina's geven de engelse vertaling. Het komt mij voor dat Jacobs ook met die vertaling weer een daad van moed tot een goed einde bracht. Wie zelf wel eens getracht heeft iets uit een vreemde taal in een andere vreemde taal over te brengen, weet

hoe lastig dat is. En dan betreft het hier een zó moeilijke tekst! Voorzover ik met mijn geringe kennis van het portugees en mijn niet boven het gebruikelijke peil uitgaande kennis van het engels kan oordelen, is ook in dit opzicht voortreffelijk werk geleverd. Er is niet gestreefd naar fraaie zinnen, de vertaling is letterlijk, maar vermijdt alle onduidelijkheden. Veel werk is gemaakt van de annotatie, waarmee de gebruikers ook weer uitstekend worden geholpen. Ze vinden verder een zeer nuttig glossarium (na Pigafetta's woordenlijst zitten in deze tekst de oudste ons via Europeanen bekende maleise en Molukken-maleise woorden), een bibliografie en een engels-uitvoerige index.

Het werk is verdeeld in 60 hoofdstukken, waarvan de eerste 25 een korte titel hebben; voor de andere voegde de bewerker die toe, zowel in het portugees als in het engels. Blijkbaar kwam het werk niet gereed: het eindigt met de woorden: "como se dyrá ao dyamte, as will be recounted further on". De inhoud is duidelijk in twee delen gesplitst, evenals Valentijn in zijn grote werk vrijwel steeds onderscheidde tussen land- en volksbeschrijving ener- en de geschiedenis van de Nederlanders anderzijds.

De eerste 36 hoofdstukken geven de beschrijving van de eilanden met hun planten, dieren en mensen, van de talen, zeden en gewoonten, van de kruidnagelhandel, van de komst van den Islam en zijn gebruiken, van de rechtspraak, van de koningshoven en van vele aanverwante onderwerpen. Het trof mij in hoevele opzichten het leven in de Molukken nog thans (of althans een halve eeuw geleden, toen ik er vertoefde) doet denken aan wat de schrijvers van de verhandeling aantroffen. Zo nam ik de nachtelijke verlichting, die hier (p. 87) in februari "for Our Lady of Candlemas" wordt voorgesteld, nog net zo waar, ni fallor, op lailat al-kadar, de 25ste van de maand Ramadhān. De tweede helft bevat dan de geschiedenis van de komst der Portugezen, aanvangend met een maar weinig nieuws gevend algemeen overzicht van hun ontdekkingsreizen naar Indië, vervolgens een nog steeds korte, maar belangrijker kroniek van de daden der eerste zes Portugese bevelhebbers in de Molukken en dan een hoogst interessant uitvoerig en lovend verslag van de ambtsperiode van den zevenden bevelhebber Antonio de Galvao gedurende de jaren 1536-1539, hoofdstukken 45 tot en met 60. Vooral wordt aandacht gegeven aan zijn pogingen om de vrede tussen en met de Molukse vorsten te bewaren, om het Christendom te bevorderen en om de kruidnagelexport voor zijn Koning te handhaven, wat hem in scherp conflict met de meeste van zijn landgenoten bracht. Ik hoop, dat het ten overvloede is (maar ik vrees iets anders), wanneer ik vermeld, dat met de Molukken natuurlijk alleen de echte Molukken, de kleine eilanden westelijk van Halmaheira en ook dat eiland zelf, worden bedoeld.

Het belang van het werk ligt vooral hierin, dat hier gegevens worden verstrekt door zeer geïnteresseerde tijdgenoten, uit een vroegere periode dan die waarover alle andere bronnen beschikken, met uitzondering van Pigafetta's korte beschrijving. Daardoor is deze uitgave van belang voor beoefenaren van vele takken van wetenschap.

Bijzonder interessant is de wijze, waarop Jacobs het waarschijnlijk maakt, bijna zeker, durf ik te zeggen, dat Galvao de eigenlijke auteur is; de handen 1, 2, 4 en 5 schreven min of meer onder zijn leiding, terwijl de hanepoten van H 3 van hemzelf zullen zijn. Ik kan daarop in deze bespreking niet dieper ingaan, maar wil toch even vermelden dat Galvao de auteur is van een *Tratado dos Descobrimentos*, dat reeds in 1862 voor de Hakluyt Society door Charles Bethune werd uitgegeven en ook van een omstreeks 1574 verloren gegane *História das Molucas*, waarvan Damiao de Gois enig — maar niet veel — gebruik maakte voor zijn *Crônica*. Het nu uitgegeven werk is dan wel een eerste versie voor die *História*; het manuscript werd door den Spaansen kartograaf Alonso de Santa Cruz in 1545 verworven en naar Sevilla overgebracht.

Na zoveel goeds van deze belangrijke en uitstekend bewerkte uitgave te hebben gezegd, doet het mij toch genoegen dat ook Homerus Jacobs even geslapen heeft: Almeida werd (p. 349, noot 20) aan de Kaap natuurlijk niet vermoord door "a band of Negroes", maar door Hottentotten. A slip of the pen!

W. PH. COOLHAAS

Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Vereenigde Oostindische Compagnie. Deel IV, 1675-1685. Uitgegeven door Dr. W. PH. COOLHAAS. Rijks-Geschiedkundige Publicatiën Grote Serie 134, 's-Gravenhage 1971. 893 blz.

Met de regelmaat van eens in de drie jaar verschijnen deze nuttige delen, die op den duur voor de beoefenaar der Koloniale Geschiedenis onmisbaar zullen blijken te zijn. Dit vierde deel bevat de belangrijke periode, in welke werd afgerekend met Batavia's naaste burens, Mataram en Bantam. Hiermede bereikte de Compagnie een militair hoogtepunt. Toch zal men weinig over deze strijd vinden, daar zeer veel reeds eerder in andere publicaties werd uitgegeven. Men denke aan J. K. J. de Jonge's *Opkomst* en de Bataviase *Dagregisters*, waarvan helaas de uitgave slechts tot 1682 loopt. Ook is het, vooral in de Raadkamer, een bewogen periode geweest, door de zeer karakteristieke figuren, welke destijds aan het roer van staat stonden: Maetsuycker, Van Goens, Speelman en de brave Camphuys.

Belangwekkend is ook hetgeen de kundige uitgever en bewerker opmerkt over de stijl der stukken uit dit tijdperk: wijdlopieg, met veel plichtplegingen en verwijzingen naar andere documenten, zonder dat eigenlijk veel méér wordt medegedeeld. Deze omstandigheid heeft zijn taak zeker niet verlicht.

Uiteraard kan men slechts op het beperkte terrein, waarop men zich enigszins thuis voelt, details controleren. Toch zij het mij vergund er op te wijzen, dat radèn arja Sindu-Redja, over wie in noot 2 van blz. 746 iets verhaald wordt, niet blijvend in ongenade is geweest, doch

na de val van de avontuurlijke 'Nerang-Kusuma' in 1686 tot rijksbestuurder is verheven en dit ambt tot aan zijn dood in 1700 bekleed heeft.

Van harte hopen wij, dat de bezuinigingsstorm, welke thans vanuit Den Haag dreigt, de uitgave der volgende delen niet zal vertragen of verhinderen, aangezien dit een euvel is, waaronder de na ons komende generatie van koloniale historici het ernstigst zullen hebben te lijden.

H. J. DE GRAAF

NORBERT MYLIUS, *Kulturhistorische Abhandlungen*. Gé Nabrink, Amsterdam 1970. 46 + 53 + 93 blz., 30 + 36 platen. Prijs fl. 26,—.

Drie in Oostenrijk verschenen opstellen, die niet alleen qua onderwerp, doch ook wat betreft tijdstip van publikatie, nogal ver uiteen liggen, werden jaren later (1970), gebundeld en integraal heruitgegeven door een Nederlandse uitgever. Het zijn: 1. Indonesien. Ein kulturhistorischer Ueberblick (1960); 2. Antlitz und Geheimnis der überseeischen Maske (1961); 3. Indonesische Textilkunst. Batik, Ikat und Plangi (1964).

Men vraagt zich om verschillende redenen af, wat het nut van deze overbodige heruitgave kan zijn. Vakgenoten in Nederland, die een van deze opstellen zouden willen inzien, kunnen zonder moeite bij de vakbibliotheken terecht, of zij kunnen desnoods de oorspronkelijke uitgaven bestellen, zo deze niet uitverkocht zijn. De geïnteresseerde leek zal, indien hij deze gebundelde uitgave al in de boekhandel zou tegenkomen, geneigd zijn, naar een Nederlandse vertaling te vragen. Tussen het eerste opstel en de heruitgave ligt een periode van tien jaar, hetgeen de inhoud van dit eerste opstel op diverse punten reeds sterk heeft doen verouderen. Een herziene en aangevulde, desnoods in het Engels vertaalde herdruk zou hier beter op zijn plaats geweest zijn.

Afgezien van bovengenoemde opmerkingen doen de opbouw der opstellen en ook de schrijftant erg ouderwets en schools aan, waardoor de inhoud niet makkelijk overkomt. Dit is vooral jammer voor het derde opstel, dat, mits op een vlotte manier geschreven, zeker gebruikt zou kunnen worden ten dienste van het nijverheidsonderwijs. Het tweede opstel is wel het meest doorwrocht. Hier is niet alleen volgens traditioneel 19e-eeuws recept naar absolute volledigheid gestreefd, doch tevens werd de stof volgens dezelfde verouderde denktrant zoveel mogelijk in categorieën verdeeld en onderverdeeld, waardoor de samenhang van het overigens belangwekkende betoog moeilijk te volgen is. Men vergelijk hiermee b.v. het in 1970 verschenen boek van Andreas Lommel: *Masken. Gesichter der Menschheit*, dat hetzelfde onderwerp stellig niet uitputtend behandelt, doch dat een veel beter inzicht in het wezen en de functie van het masker geeft. Overigens is het merkwaardig, dat Mylius' opstel over het masker niet in de omvangrijke bibliografie van dit boek werd opgenomen.

Voor wat de feitelijke bespreking van de bovengenoemde *Kultur-historische Abhandlungen* betreft, kan ik volstaan met te verwijzen naar de recensies, die reeds aan de afzonderlijke opstellen werden gewijd: 1 en 3 werden door C. Nooteboom besproken in de *Bijdragen*, deel 121, 3e afl., blz. 379 (1965); 2. kreeg een bespreking mee van F. Sierksma in de *Bijdragen*, deel 118, 3e afl., blz. 396 (1962).

R. S. WASSING

JEUNE SCOTT-KEMBALL, *Javanese Shadow Puppets*. The Trustees of the British Museum, Londen 1970. 66 p., 30 plates, Price 8 sh.

Ik herinner mij nog levendig mijn eerste kennismaking met Jeune Scott-Kemball, omstreeks 1957 in het Museum voor Land- en Volkenkunde te Rotterdam. Zij was uit Engeland overgekomen om zich op de hoogte te stellen van de verzamelingen Javaanse wajangpoppen der volkenkundige musea in Nederland, om zodoende haar reeds in Engeland verworven kennis over deze materie te verrijken. Het ging toen vooral om de bestudering van details, zoals kleding, houding, kleur enz., der wajangpoppen. Ongeveer een jaar later volgde een hernieuwde kennismaking en ook nu weer beijverde Jeune Scott-Kemball zich, allerlei gegevens over de wajangpoppen te verzamelen terwijl ze tevens tientallen schetsen van belangrijke details maakte.

Deze twee kortstondige doch intensieve bezoeken van de enthousiaste Jeune leken schone beloften voor de toekomst in te houden en als vanzelfsprekend werd aangenomen, dat binnen een redelijke termijn een wajangpublicatie van haar hand zou verschijnen. In de jaren die verstreken heeft Jeune Scott-Kemball echter nooit meer wat van zich laten horen. Eigenlijk was zij al uit mijn gedachten verdwenen, toen ik plotseling, nog niet zo lang geleden, geconfronteerd werd met het boekje *Javanese Shadow Puppets*, dat van haar hand bleek te zijn. Een buitengewoon aangename verrassing, die bewees, dat Jeune al die jaren niet stil had gezeten, ja zelfs was doorgedrongen tot de beroemde wajangpoppen uit de Rafflescollectie. Een hele prestatie, als men weet, hoe "zuinig" het British Museum altijd met deze collectie heeft omgesprongen.

Zelf heb ik jaren geleden het voorrecht gehad, deze collectie, samen met de Raffles gamelan, te mogen aanschouwen in de kelders van het British Museum. Iedere pop was afzonderlijk op een kartonnen plaat vastgenaaid. Een museumbediende toonde mij er een aantal van, zonder ze van de kartonnen los te maken. Ik mocht er alleen naar kijken. De regels van het huis moeten tenslotte geëerbiedigd worden. Maar intussen was het toch wel doodzonde, dat die poppen daar maar, wie weet hoe lang en om welke redenen dan ook, in die kelder lagen, ontoegankelijk voor het museumpubliek.

Inmiddels zijn er sindsdien heel wat jaren verlopen en de poppen hebben nu eindelijk een lotsverbetering ondergaan. Bij de reorganisatie van de volkenkundige afdelingen van het British Museum zijn de wajangpoppen (evenals de gamelan) weer in het daglicht getreden en het ziet er naar uit, dat zij in de naaste toekomst de volle belangstelling zullen krijgen, waar zij recht op hebben.

Reeds werd van Nederlandse zijde toestemming verkregen, van deze wajangcollectie kleurendia's te vervaardigen. Ongetwijfeld zal Jeune's intensieve bemoeienis met deze wajangpoppen tot het liberale standpunt ten opzichte van de Rafflescollectie hebben bijgedragen. En het is dan ook verheugend, dat men haar dit boekje over het Javaanse schimmenspel — geïllustreerd met (kleuren)foto's van de Rafflespoppen — heeft laten verzorgen. Niet alleen wijst dit erop, dat men nu eindelijk ook in Engeland het belang van deze collectie gaat inzien. Maar tevens had men zich geen betere auteur kunnen wensen, omdat Engelse wajangkenners van enige betekenis ver te zoeken zijn. Elders, met name in Nederland, ligt de situatie volkomen anders. Daar is de cultuurhistorische waarde van de Rafflespoppen door de wajangspecialisten reeds lang onderkend. Steeds bleef het echter moeilijk, zo niet onmogelijk, om deze collectie, zelfs voor wetenschappelijke doeleinden, nader te bestuderen.

Dat wajang voor de doorsnee Engelsman altijd een onbekend begrip is geweest, kan men niemand kwalijk nemen. Het boekje van Jeune Scott-Kemball is een bewuste poging om in deze situatie verbetering te brengen. Het pretendeert niet meer en niet minder te zijn dan een vlot leesbare, wetenschappelijk verantwoorde inleiding tot het Javaanse schimmenspel. En daarin is Jeune volkomen geslaagd. De hoofdstukken waarin de inhoud werd verdeeld, zijn: Introduction; The shadow play and the puppets (The Wayang Purwa, The Wayang Gedog); The performance; The craftsmen and the artist; The shadow puppets in the Raffles collection; Bibliographical note; Glossary of Javanese names.

Dat ik in dit bestek, op één uitzondering na, niet verder op de inhoud van deze hoofdstukken zal ingaan, heeft zijn redenen. In de eerste plaats valt er niets op aan te merken. Jeune heeft zich terdege in haar onderwerp verdiept, daarbij niet schromend, behalve gebruik te maken van de omvangrijke wajangliteratuur, die haar ter beschikking stond, ook de hulp in te roepen van deskundigen zoals Dr. C. Hooykaas, toentertijd verbonden aan de Universiteit van Londen, die haar o.a. bij de vertaling der Javaanse teksten heeft geholpen. En in de tweede plaats mag verondersteld worden, dat degenen, die deze boekbespreking lezen, op de hoogte zijn van of bekend met soortgelijke publikaties over het Javaanse schimmenspel, welke reeds eerder in Nederland of in Indonesië zijn verschenen.

Wat mijns inziens echter de kern van dit boekje vormt, waardoor de waarde ervan ver uitstijgt boven die van een eenvoudige inleiding, is het (helaas zeer beknopte) hoofdstuk: The shadow puppets in the Raffles collection. De informatie hierover is bijzonder summier. Wij weten allen, dat het aan ieder eigentijds gegeven over deze collectie

ontbreekt. Hoe werden de poppen verkregen? Van welke delen van Java zijn zij afkomstig? Hoe oud zijn zij? Stuk voor stuk vragen, waarvan de antwoorden van kardinaal belang zijn voor ieder, die zich ernstig met de wajangwetenschap bezighoudt.

Voorals in Nederland is de belangstelling hiervoor in de laatste jaren sterk toegenomen. Voortgaande op wat reeds over dit onderwerp bekend is, zijn er verschillende beoefenaars van de wajangwetenschap, waartoe ik ook mijzelf reken, die de vele ontbrekende gegevens willen aanvullen, om zoveel mogelijk tot een afgerond, overzichtelijk geheel te komen. Zover is het vooralsnog nog lang niet. Daartoe zou een team van deskundigen, ieder met een eigen specifieke taak, jarenlang nauw moeten samenwerken. Persoonlijk hecht ik in dit verband een grote waarde aan de wajangiconografie en -chronologie. Hierover is nog nauwelijks iets bekend. En toch ben ik ervan overtuigd, dat juist deze twee facetten de hoekstenen vormen van het bouwwerk der wajangwetenschap, dat ooit door een dergelijk team opgericht zou moeten worden.

Van de Rafflespoppen weten wij, dat zij tussen 1811 en 1816 in Raffles' bezit kwamen. Dit is een vaststaand feit en een belangrijk basisgegeven. Hierdoor alleen al wordt de Rafflescollectie tot een unieke collectie, omdat de ouderdom ervan bekend is. Een standaardcollectie, die (voorlopig) als uitgangspunt zou moeten dienen voor een vergelijkende studie met betrekking tot de wajangiconografie en -chronologie. Vergelijkbare poppen qua materiaal, bewerking en stijl in Nederlandse collecties bevestigen het vermoeden, dat zij eveneens op zijn minst 150 jaar oud zijn, al kwamen zij pas later in die collecties terecht.

Voor wie ook maar enigszins vertrouwd is met stijlen, ouderdom en wijze van bewerking van wajangpoppen, vertegenwoordigen deze (afgebeelde) Rafflespoppen een topkwaliteit, die elders in Europa moeilijk te overtreffen is. Waarschijnlijk is men zich in Engeland van dit alles niets bewust. Men heeft zich eenvoudig nooit in de wajang verdiept en daardoor ook nooit de moeite genomen om intensieve contacten op te nemen en te onderhouden met deskundigen op dit gebied in Nederland en in Indonesië. Een gunstige uitzondering hierop vormt Jeune Scott-Kemball, al is ook haar wajangkennis, door allerlei omstandigheden, vooralsnog ontoereikend om het grote belang van de Rafflescollectie voor de wajangwetenschap te kunnen peilen. Reeds bij een eerste blik op de illustraties in het boekje kan men constateren, dat de poppen niet alleen grotendeels uit Jogjakarta en Surakarta stammen, zoals te lezen valt op blz. 61, doch dat een aanzienlijk percentage uit Tjirebon en omgeving afkomstig moet zijn. Hoogstwaarschijnlijk zijn er ook poppen, (wajang gedog), bij, uit streken van Oost-Java. Nauwkeurige bestudering van deze collectie zal echter noodzakelijk zijn, om deze eerste indrukken te bevestigen.

In het algemeen kan gesteld worden, dat men zich bij de bestudering van de wajang totnogtoe teveel heeft beperkt tot Midden-Java en dat Tjirebon, de Noordkust en Oost-Java en niet te vergeten Bali, hierbij zogoed als verwaarloosd werden. Het is dan ook mijn bedoeling, om in mijn studie van de wajangiconografie en -chronologie, alle boven-

genoemde stijlgebieden te betrekken. Al ziet het er op dit ogenblik niet naar uit dat op korte termijn een studieverblijf op Java verwezenlijkt zal worden. Maar wat niet is kan nog komen.

Dat in het kader van een dergelijke studie op Java zelf, behalve de Nederlandse collecties, juist ook de Rafflescollectie een belangrijke plaats zal moeten innemen, spreekt vanzelf.

In verband daarmee is het Jeune Scott-Kemball's grote verdienste geweest, dat zij via haar publikatie niet alleen het Engelse publiek nader tot de wajang poogt te brengen, doch dat zij hierdoor tevens de Rafflescollectie toegankelijk heeft gemaakt; een daad, die een ieder, wien de wajang na aan het hart ligt, met grote dankbaarheid zal vervullen.

R. S. WASSING

MAURICE BLOCH, *Placing the Dead*. Seminar Studies in Anthropology No. 1. Seminar Press, London 1971. 214 pp., 16 plates, maps, figs. Price: £ 3.50.

To the Indonesianist, Madagascar offers a grand spectacle: the westernmost extension of Malayo-Polynesian speakers, a cultural diversity of over six million people spread by interminable migration across a vast island yet with claims of allegiance to former states or large conquering kingdoms — a people who, despite a separation of centuries, maintain the social forms and ritual concerns with life and death that seem to epitomize the Indonesian world and some of the eastern islands of the Pacific. In the central plateau region of Madagascar, there emerged in the mid-17th century, the kingdom of Imerina, centered on the royal prestige line of Adrianampoinimerina. When its expansion was finally checked by the French incursions that led to annexation in 1896, the Merina empire laid claim to nearly three quarters of the island's territory. Interest in these extraordinary people, their oral history, political organization and elaborate ritual dominates the literature on Madagascar.

Placing the Dead is an enhancement to our understanding of the Merina. Dr. Maurice Bloch, its author, is a social anthropologist with initial training in France and later study at the London School of Economics and at Cambridge University. This equips him well to comprehend the contrasting strains of Merina culture. In his introduction, he argues that, to the Merina, elements of 19th century English culture and particularly the Protestantism of the London Mission Society, associated as it was with the early empire and eventually declared its official religion, are now regarded as essential ingredients of Merina tradition. This tradition was held in opposition to the subjugating French who encouraged the spread of Catholicism among the conquered peoples of the former Merina empire. But this gradual assimilation of Christianity has not altered the focus of Merina identity,

an attachment to a grandiose tomb in some ancestral village within the territorial bounds of the original kingdom. The fact that their expansion has left only a minority of Merina in these original villages has, if anything, increased the importance of tombs as the ultimate means of identity. Dr. Bloch's book is a study of this intriguing situation.

The book is divided into three sections. The first is an introduction to rural Merina society. It provides a discussion of some of the traditional social categories of this society and an examination of a particular area of Merina colonial settlement in a district on the northern frontier of the early kingdom. The second section deals with the way Merina, through final return to ancestral tombs, maintain links with landed descent groups in old Imerina. The districts and localities of Imerina were once accorded class, rank, and, in some instances, special privileges in relation to the royal line. A person with rights to land, in any of these areas is categorically a *tompo-tany*, 'an owner of land' in the Merina kingdom. Therefore, maintaining a link with the descent group of a specific locality can identify a Merina's class, rank and status. Since, however, these descent groups are ideally endogamous, marriage with a member of another group creates the possibility of new links and may lead to the severance of old attachments. The third section of the book is an exploration of these possibilities.

What makes the Merina — and indeed most of the peoples of Madagascar — so fascinating from the point of view of social organization is that the determination of membership in a descent group is neither resolved at birth nor left to individual choice. Birth, marriage — especially for a woman — and even fosterage may provide a range of choice in descent groups, but ultimately, every individual is recruited to a single group and this is determined, after his death, at burial. Yet this membership, too, remains subject to adjustment. The rearrangement or transfer of bones from a tomb can be a restructuring of descent groups. As in all societies, the ancestors affect the ordering of their descendants, but the Merina retain the ability physically to order their ancestors.

Funeral ceremonies are crucial to the Merina. To the spokesman of the London Mission Society, these ceremonies were "a prodigal and painful waste of money" (Sibree 1880: 231). To the Merina they are a celebration of membership in an ancestral group. The critical ceremonies are not those that occur immediately after death; these are only temporary burial. The major ceremonies are the *famadihana* which involve the exhumation of the corpse after the flesh has decayed; the wrapping of the bones in what is said to be 'red cloth' (*lamba mena*), and the return of the corpse to the tomb. The timing and procedures for these tomb openings must be divined by an astrologer. The dispersed relatives, 'the children of the dead', gather for the occasion. Before the main ceremony they go to the tomb to 'call' by name the spirits of the dead. The next day, in a wild, flag bearing procession, they make their way to the tomb, calling the spirits with high-pitched cries as

they proceed. They are exhorted not to weep but to dance for the dead are happy. To initiate the ceremony, the flag must be planted at the propitious northeast corner of the tomb; the earth is dug from the trap doors leading down into the vault. Women increase the frenzy of the dance. Once the vault has been entered and all skeletons sprinkled with 'medicine' and offered rum, the corpses to be honoured are rewrapped in linen and papyrus mats and carried out to the women who dance with them on their shoulders. It is essential that the living, especially young women, touch the dead. After a time, the women sit down with the skeletons on their laps and a short Christian funeral service is performed. Then the important task of rewrapping the skeletons in new *lamba mena* begins. The recent dead or those who are being placed in the tomb for the first time are particularly honoured. A recent skeleton may be wrapped with 10 to 12 shrouds; an old skeleton with only 3. (To avoid the tax that the Malagasy government levies on the exhumation of a body, relatives rewrap other skeletons in the vault itself.) The women then hoist the rewrapped skeletons on their shoulders again and in even wilder dance, tugging, pulling and throwing their bundles about, they thrice circumambulate the tomb. Rewrapped, rebundled and rearranged in the vault, the dead are sealed in the tomb. Women fight over their temporary wrapping mats to use them as sleeping mats to gain fertility.

Placing the Dead presents a fascinating picture of the present-day Merina. Unfortunately, the book is as exasperating as it is tantalizing. The outlines of Merina society are clear, but detailed analyses seem, at times, inappropriate and occasionally misdirected. With the exception of a single disparaging note on Choiseul, there is no reference to any of the research that has been done on the descent systems of Indonesia, Melanesia, or Polynesia. Although Dr. Bloch admits that the kind of bilateral, highly endogamous kin group defined by rights to land for which he adopts Murdock's term "deme" is found mainly in the Malayo-Polynesian area (p. 46), his standard of reference and contrast is almost exclusively African. His ideal model for descent seems to be an African unilineal descent group as defined by Professor Fortes of Cambridge. When he describes Merina social structure in terms of "the network of trusts and rights to land" or "webs of unenforced claims to land" (p. 57), his vocabulary reflects this seminal influence of the Tallensi ethnographies. The book is stated to be a study of "kinship organization" but not even a listing of terms of relationship is provided the reader. A few genealogical diagrams illustrate selected points in the exposition but these do not constitute a systematic presentation of data and although he alludes to one large Merina genealogy, this is not included.

Merina recognize a number of preferences and prohibitions in their marriages. Instead of analyzing any set of these rules for a particular area, Dr. Bloch asserts that together they form a "baffling diversity". This, it is argued, "is the result of that paradox that is marriage in

Imerina" (p. 53). Dr. Bloch thereby reduces Merina marriage to an opposition between an anxiety over incest and a desire to preserve property within a kin group: "The rules are, so to speak, balanced between the negative aspect, incest, and the positive aspect, preference" (p. 58). We are thus supplied with a paradoxical explanation of a system that is never described. Nor is this an adequate explanation since, if as Dr. Bloch avows, "all marriages between kinsmen are thought of by the Merina as tainted by incest" (p. 53), this taint can not account for differentiation among preferred and prohibited categories of kin. The marriage of cross-cousins should, by this argument, be as incestuous as the marriage of paternal parallel cousins, but this is not the case, as Dr. Bloch points out. Furthermore, no sooner is the native term, *mamonsavy*, defined as 'incest' in this discussion (p. 53), than this definition is expanded, in a subsequent section (p. 66), to include 'witchcraft', 'sorcery', and 'unnatural behaviour'.

At several junctures, Dr. Bloch alerts the reader to the differences between his findings and those of Georges Condominas in his excellent historical analysis of Merina social structure. These differences are doubly difficult to assess. Dr. Bloch rejects Condominas' use of 'patrilineal' or 'clan' as an appropriate term for the Merina *fokon'olona*, since these *fokon'olona* while stressing a male-ordered ideology are neither patrilineal nor unilineal in their recruitment of members. For Dr. Bloch, a clan must be a unilineal descent group; for Condominas, clan seems to be as loose a term as the Merina *fokon'olona* and therefore not entirely inappropriate. Furthermore Dr. Bloch reports that the term *fokon'olona* was not used in his area of study. The issue may lie in the fact that Condominas conducted his research in the heart of old Imerina; Bloch, in a pioneer area beyond the traditional border.

Dr. Bloch describes rituals literally in terms of set emotions which he imputes to the participants in these performances. Exhortations in the funeral ceremony "show how the close relatives are being forced by others to do a terrible, frightening thing" (p. 155). Women, in particular, "are the recognized vessels of kinship emotions" (p. 156). Participants in the *famadihana* are in "real terror". But once having attributed such genuine emotional feeling to these participants, Dr. Bloch seems to be at a loss in explaining the "extraordinary transformation of mood" (p. 159) that suddenly occurs when these trembling vessels of emotion erupt in wild frenzy and perform what he calls "ritual sacrilege" with the bones that supposedly so terrified them. As Robert Hertz long ago suggested in his essay on the Collective Representation of Death, there appears to be a general association, through much of the Malayo-Polynesian world, of bones with the 'male' aspects of the human person, the seminal part of a being, freed of its fleshy remains. But Dr. Bloch develops no connection between these rituals performed on the bones of the dead and the idea of a symbolically male descent group that continues through time by the fertility these bones provide.

Much of this book discusses the recruitment of individuals to groups identified by a tomb and the disposal of their skeletons in the *famadihana* ceremony. Dr. Bloch rejects, as inappropriate for the *famadihana*, most of the interpretations of secondary burial advanced by Hertz, Van Gennep and others. He argues (1) that the ceremony is not essential, if the corpse happens to be buried directly in the tomb, (2) that the ceremony need not be performed for everyone, and (3) that, for some individuals, the ceremony is performed on repeated occasions. This, he feels, is sufficient to distinguish the *famadihana* from most forms of secondary burial discussed by anthropologists. Despite frequent mention of the fertility gained through contact with the bones or from the water that is believed to seep from these tombs, Dr. Bloch denies that the *famadihana* is thought to bring specific benefits to the living. Nor, he argues, is the ceremony believed to change the nature or state of the soul (p. 162). Merina eschatology, to which he devotes almost three pages of his book, has "many inconsistencies" and he attributes this to a "lack of interest of the Merina in the after-life" (p. 124). That a people who begin in early childhood to discuss tombs, who lavish enormous fortunes on their construction and upkeep, and who perform complex mortuary rituals in association with them, that such a people should be so meagerly endowed of any conception of death, is hard to accept. Dr. Bloch's own conclusion that the *famadihana* is "a ceremony involving the moral kinship society, which ultimately means reducing the dead man to a part of the Merina model of an ideal society" (p. 171) seems too limp an interpretation of these elaborate ceremonies. Dr. Bloch's dogged interpretation of ritual as the "strengthening of kinship" and his emphatic concern with the emotional feelings these rituals arouse in individuals allow him little opportunity to explore the subtlety of ritual as communication and collective representation. As a Frenchman, he is thoroughly consistent in his 'British' attitude toward the Merina. But it seems peculiar that after such labour in producing this study in English, the only two sources, Hertz and Lévi-Strauss, that the author feels compelled to quote in the original French are those for which there happen to exist excellent English translations by the Oxford Indonesianist, Rodney Needham. Nonetheless *Placing the Dead* is a book to whet the appetite of anyone interested in the comparative ethnography of the Indonesian peoples.

JAMES J. FOX

REFERENCES

- Condominas, Georges: *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, Paris, 1960.
- Hertz, Robert: *Death and the Right Hand* (Translation by Rodney and Claudia Needham), London, 1960.
- Sibree, James: *The Great African Island*, London, 1880.

KARL G. HEIDER, *The Dugum Dani, a Papuan culture in the highlands of West New Guinea*. Aldine Publishing Company, Chicago, 1970. 334 pp. Price US\$ 8,95.

In this study Karl G. Heider gives a detailed description of the Dugum Dani living in the Grand Valley of the Balim river. He did his fieldwork of in total 27 months in the period 1961-1963 and revisited the area in 1968. He started his work as a member of the Harvard Peabody Expedition, organized and led by Robert G. Gardner. In this framework Heider's anthropological work was combined with — what he names — “the literary layman's impressions and the fullest possible use of modern recording instruments, still and movie camera, and the tape recorder”, including a botanist to identify the plants used by the Dani. Consequently the book is well illustrated.

After this introduction in which the author discusses the concepts of holism and flexibility and gives some basic information about the Dani of the Dugum and the circumstances of his fieldwork, he divides his material in two parts. In Part I he has clustered his findings and discussions under the headings Subsistence, Social Organization, Conflict, Man and the Supernatural, Language and Categories, and Art and Play. Part II includes chapters on The Natural Environment, The Body, Artifacts of Culture and some Conclusions. In three Appendices he presents (very useful) data on Exploration and Research in the Dani area, Texts of Songs and An Account of Battles and Raids, April-September 1961. Finally, a lengthy bibliography is given.

Heider's ethnography is, as he stresses both in his introduction and in his conclusions, holistic. From the way he writes about his approach one gets the impression that he feels obliged to defend himself against anyone who may judge holism as oldfashioned. This, however, seems quite unnecessary. In his book the author has shown the “usefulness of the holistic approach as a descriptive principle. As used here, holism is based on the assumption that various aspects of culture are inter-related and that at the beginning of research it is useful to consider as broad a range of these relationships as possible. In this sense, this work does represent only the beginning of research on the Dani”.

And indeed, when Heider started his fieldwork he had very little information from other sources to start with. Information about Dani culture was, before the sixties, sketchy and superficial. Incidentally expeditions had passed through Dani territory, and both Missions and Government had entered the area only in the late fifties. Their contacts

with the Dani, in whose culture warfare plays such an important role, were established in a slow process of trial and error, of small successes and — sometimes painful — disappointments. What they lacked was a description of the totality of all social, cultural, and psychological aspects of the Dani communities. In this respect, Heider's presentation of the culture of the Dugum Dani meets a need. The more so because during the sixties a number of other studies about different Dani groupings have been published. (in addition to more information about other highland cultures). Whenever possible Heider compares the Grand Valley Dani culture (and especially the Dugum Dani) with the other highland cultures, wondering sometimes why the former are relatively less susceptible to innovations than the latter. Considering the fact that — supposedly — the future will bring many changes to the Dani, it might be useful if more comparative research and study were to be carried out on specific subjects such as inter-highland trading, or children's behaviour and results in the (recently established) village schools. Systematic comparisons with the Western Dani — as the author suggests — or also with the Ekagi might reveal intriguing differences. The reader who is familiar with one of the other highland cultures will see many elements of Dani culture, as described by Heider, differing from those in other parts of the highlands. To name a few: the movement of goods, trading and 'banking', the function of the cowrie shells and connected with them leadership, the (low level of) interest in sex and the number of children per wife, the number system and counting, warfare and armament, etc. It seems that especially in view of further (comparative) studies the approach chosen by the author is justified.

As to the future developmental prospects for the Dani the author is not very optimistic: "Change is under way. To return the Dani to their pre-1954 state is impossible, and its desirability a subject only for philosophical speculation. In one way or another they will be brought into the modern world socially, politically, economically, and religiously. Yet there are major obstacles to their development. They are decades behind most of the other peoples of West Irian, and their main rivals in the Highlands, the Ekagi (Kapauku) have the added advantage of a sophisticated pseudocapitalistic economic system which the Dani lack. The terrain is against them, for a road into the Grand Valley from the coast would be a major engineering feat; . . . The Dani have nothing and produce nothing which the world wants. No mineral resources have been discovered and the lumber is where the people

aren't. Even tobacco, which they do grow, or coffee which could be introduced, would probably always have to depend on air transport to reach their markets. . . . the chances are slim indeed for the Dani to become other than detribalized parasites".

At the end of the introduction the author mentions that, by returning to the Dani, he has violated the anthropological norm of doing research in a second culture as soon as (or even before) one's basic work on the first culture is written. Reading the results of the author's studies thus far, one wonders whether modern anthropology and the challenging case of Dani development would not be served better by repeated fieldwork in depth by those who, like the author, have passed through the initial, time consuming, first exploratory stages.

L. F. B. DUBBELDAM

RAYMOND FIRTH & HONOR MAUDE, *Tikopia String Figures*.
Royal Anthropological Institute of Great Britain and
Ireland, Occasional paper No. 29, London 1970. 64 p.,
54 figs., 1 plate. Price: £ 2.10.

The book consist of three parts: the first part can be labeled a field-work report; the second part relates the data collected to the general Pacific setting; whereas the third part presents the data themselves.

R. Firth: String Figures in Tikopia Social Life.

The data upon which this paper is based, have been collected in 1928-9 through participant observation: informants instructed the author how to construct the figures. String figures are classified as a game, periodically en vogue for a short time; it is played principally by children, but sometimes adults will take up the loops, too. Among the 54 figures collected, the Tikopia recognize 2 categories: 36 traditionally defined figures, said to have originated with the spirits (these are subdivided into several types, grouping figures according to similarity of design), and 18 invented figures (these are grouped with the types of the previous category, but are labeled with the inventor's name). The production of 6 of the figures collected is to be accompanied by specific songs with mythological allusions; another chant should keep away evil spirits if an error has been made while producing a figure. However, although the religious component of

the game is manifest, 'they did not operate specifically as ritual performances in the way in which dances did' (pp. 4-5).

H. Maude: The String Figures of Tikopia.

Of the figures collected, about half are also known from other Pacific islands; from their dispersion a hypothesis of origins can be derived: a general ('core') Polynesian-type group of figures, a group of Micronesian (Gilbert Is.?) ones, and a group of Melanesian figures, the latter two groups supposedly attributable to diffusion. Two local specialties of construction are observable: the 'tao and ta' complex (an opening technique with which half of the recorded figures start), occasionally found elsewhere; and the radial twisting of loops.

The third part: *The Data.*

Definitions of positions and movements, according to the Rivers & Haddon system, supplemented by the relevant Tikopia terminology, precede the 54 illustrated string figures; every figure is accompanied by a guide to its construction, plus a reference to the appropriate song, and an indication of its geographical distribution. A table summarizes the geographic distribution of the various figures.

In this delightful and well-balanced book one minor inconsistency should be noted: the hypothesis of origins (p. 7) distinguishes a 'core' or Polynesian group of figures; from the description (p. 8) of the figures, however, no such group can be deduced, although another, Pan-Pacific group appears there, which perhaps should be equated with that 'core'.

This paper is a substantial expansion of the body of data on the subject, especially because of its fine figures. Apart from this, it may also be used as a general introduction to the subject, the bibliography serving as a guide to further understanding.

P. VAN DE VELDE

GLYNN COCHRANE, *Big Men and Cargo Cults*. Oxford Monographs on Social Anthropology. Clarendon Press. Oxford 1970, XXIX und 187 p., 4 maps, 3 figs, Index. Price 45 sh.

Im Vorwort von Kenelm Burridge und in der Einleitung des Verfassers werden die wünschenswerten Daten zur Entstehung dieser Arbeit mitgeteilt: Cochrane ist Verwaltungsbeamter im British

Solomon Islands Protectorate und wurde in diesem Beruf zum Social Anthropologist. 1961/62 nahm er an der Oxford University an einem einjährigen 'administrative training for cadet entrants to the Colonial Service' teil, wo er die herrschenden Theorien über die 'Cargo-Kulte' und verwandte Bewegungen kennen lernte. Im Verwaltungsdienst auf den Salomonen stieg er auf zum D.C. im Eastern District. Die meiste Zeit verbrachte Cochrane auf Malaita und im Eastern District, in Gebieten also, die von der 'Marching Rule'-Bewegung zwischen 1944-52 betroffen worden waren. Je mehr er mit diesem Gebiet und mit den Menschen vertraut wurde, desto stärker zweifelte er, ob die bestehenden ethnologischen Theorien zur Erklärung dieser Bewegung, die bis heute auf den östlichen Salomonen nachwirkt, ausreichend seien. Er wurde als ethnologisch vorgebildeter Verwaltungsbeamter mit Problemen und Fragen konfrontiert, für die er Lösung und Antwort suchte. In seinem Urlaub 1964 ging er zurück nach Oxford, wo ihm K. Burridge als sein 'academic supervisor' empfahl, sich zu Vergleichszwecken mit der gut dokumentierten 'Vailala Madness' der westlichen Elema (Gulf District, Papua) zu beschäftigen. Nach diesen Literaturstudien überprüfte er die neuen Fragestellungen ab 1965 in den Salomonen, wo er Zugang zu unpublizierten Berichten über die 'Marching Rule' hatte, wo er ältere Kollegen und auch frühere Führer und Mitglieder der 'Marching Rule' befragen konnte. Die Ausgangslage ist also, vom persönlichen Engagement des Verwaltungsbeamten abgesehen, nicht anders als bei anderen ethnologischen und sozialanthropologischen Forschungen. 1967 wurde seine Abhandlung als Ph.D. thesis in Oxford angenommen, deren überarbeitete Fassung er mit diesem Buche vorlegt.

Cochrane behandelt zunächst die westlichen Elema (unter besonderer Berücksichtigung von 'power', 'wealth' und 'status', der Mythologie und des Symbolismus, der hevehe-Riten, in jeweils einem Kapitel den Kontakt mit den Europäern und die 'Vailala Madness') und anschliessend die Probleme auf den (bes. östlichen) Salomonen mit der 'Marching Rule' und der 'Doliasi Custom Movement'. Anschliessend werden die 'movements' vergleichend betrachtet. In einem weiteren Kapitel nimmt der Verfasser Stellung zu einigen Theorien, soweit diese unmittelbaren Bezug zur 'Vailala Madness' und 'Marching Rule' haben. Die Ergebnisse werden dann übersichtlich zusammengefasst.

Der Verfasser hat starke historische Interessen und betont zurecht, dass eine gute Quellenlage und die Möglichkeit, eine solche Bewegung

nicht nur in einem knappen Ausschnitt und Querschnitt beobachten, sondern über eine längere Zeit in ihrem Ablauf verfolgen zu können, Voraussetzungen für ihre angemessene Deutung sind (z.B.S. 157 f.). Für die 'Vailala Madness' und die 'Marching Rule' meint er, ein gleichartiges Bedingungsgefüge erkennen zu können: In beiden Gebieten wurden Macht und Status der traditionellen 'big men' vom Europäer untergraben und zerstört, die Europäer wurden die 'big men', und sie behandelten die einheimischen Männer nicht als 'men', sondern als 'rubbish men'. Die Männer hatten keine Möglichkeit mehr, zu 'big men' aufzusteigen, die Symbol der 'cultural integrity' waren, und da diese Orientierungshilfe der Leistungen eines Mannes fehlte, war es auch schwer oder unmöglich (Pazifizierung, eine Vielzahl von Aktivitäten wurde verboten oder der Bevölkerung aus der Hand genommen bzw. nunmehr von Europäern geleitet, z.B. Handel), sich als 'Mann' zu erweisen. Es kam hinzu, dass sich die Männer in jeder Hinsicht den Europäern unterlegen fühlten. Die beiden Bewegungen sind nach Auffassung des Verfassers spontane Reaktionen auf diesen Status-Verlust mit dem Versuch, die Europäer zu zwingen 'to recognize indigenous concepts of status' (S. 163). Die Europäer sollten die einheimischen 'big men' als gleichberechtigt anerkennen. Das geschah nicht (1919) am Papuagolf -und ähnliche Bewegungen traten wieder auf, dagegen ging die 'Marching Rule' zu Ende, als die Melanesier (1953) ihre eigenen 'big men' in die 'councils' wählen konnten und diese Männer vom Europäer als 'important persons' behandelt wurden. Damit sahen sich alle anderen wieder als 'men' respektiert (vgl. bes. S. 96).

'Vailala Madness' oder 'Marching Rule' sind also nicht einfach Antworten auf wirtschaftliche Schwierigkeiten, auf missionarisches Wirken oder auf bestimmte Aktionen der Administration, sondern es sind Bewegungen, die tief in das historisch gewachsene Verhältnis der einheimischen Bevölkerung zu ihren europäischen Kontaktpartnern eingreifen: sie sind der Versuch, Selbstbestätigung und neue Identität zu finden, indem 'big men' 'gemacht' werden, die der Europäer gleichberechtigt behandeln muß. Dabei können Werte der alten Zeit mit neuen Statussymbolen (vgl. z. B. S. XX f.) verbunden werden. Nur als Anlaß, als auslösende Faktoren lässt Verf. spezielle Fehler von Verwaltung oder Mission oder wirtschaftliche Unzufriedenheit gelten, für die 'Vailala Madness' und die 'Marching Rule' sieht er sie in der schwierigen wirtschaftlichen Lage auch der einheimischen Bevölkerung um 1919 bzw. 1944 (S. 160). Nationalistisch-revolutionäre Züge in

solchen Bewegungen bzw. entsprechende Aussagen ihrer Führer seien ebenfalls nicht entscheidend und nur sekundär. Das zeigt, dass Cochrane über die Deutung dieser beiden Bewegungen hinaus zu allgemeinen Schlüssen kommen möchte. Diese lauten in aller Kürze: Das Auftreten sog. 'Cargo-Kulte' ist abhängig erstens von Grad und Art des Kontaktes mit dem Europäer: solche Bewegungen finden sich dort, wo über längere Zeit kontinuierlicher Kontakt, dagegen nicht, wo wenig Kontakt bestand, zweitens vom Fehlen institutioneller politischer Herrschaft, aber drittens von der Existenz von 'big men' in der traditionellen Sozialordnung. Wo andererseits Europäer die 'big men' anerkannten und die anderen als 'men' (nicht als 'rubbish men') behandelten, gab es keine Bewegungen dieser Art. Die Kooperation bestand, die Europäer brauchten nicht zur Kooperation gezwungen zu werden. Einen begrenzenden Effekt (und damit die Tatsache erklärend, dass relativ wenig 'Cargo-Kulte' aufgetreten sind) sieht Cochrane darin, dass man von den neuen 'big men' bereits einen hohen Standard an 'education' erwartet.

Das Buch zeigt deutlich den pragmatischen Ansatz des erfahrenen Verwaltungsbeamten, ist gut zu lesen und bildet in der theoretischen Position und in seinen Schlußfolgerungen sicher eine wertvolle Bereicherung der 'Cargo-Kult'-Literatur. Der Gegensatz von 'big men' und 'rubbish men' ist stellenweise etwas übersteigert. In den 'conclusions' fordern allzu unbestimmte und der individuellen Interpretation offene Vokabeln (z. B. S. 161: "... a greater degree of European contact...") Widerspruch heraus, weil eben bei anderer Interpretation solcher Worte — leicht Gegenbeispiele zu finden sind (etwa Bougainville, wo nach Ansicht des Autors deshalb keine Bewegungen ausgebrochen sind, weil "there had been little contact between the Melanesians and the Europeans", (S. 161). Es wird sich lohnen, die Theorie von Cochrane, die ich als 'partial explanation' (S. 145) anerkenne, als neues Element in künftige Diskussionen einzubeziehen und an anderen gut dokumentierten 'Cargo-Kulten' zu testen. Auf diese Weise könnte auch die bisher schmale Basis dieser Theorie erweitert werden. Sie erklärt jedenfalls das Fehlen von Cargo-Kulten in Polynesien (institutionalisierte politische Herrschaft und Kooperation der Europäer mit den politischen Führern) besser als andere Theorien.

E. SCHLESIER

ROSE SCHUBERT, *Methodologische Untersuchungen an Ozeanischem Mythen-material*. Bd. 24 der Studien zur Kulturkunde. Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1970; 237S., broschiert, D.M. 30.

Die vorliegende Arbeit ist ein gewissenhafter und mühevoller Versuch dem Mythenmaterial von Nord Neuguinea und Umgebung Anzeigen über die historische Vergangenheit zu entrücken. Die Verfasserin hat sich dazu ein Mythentyp auserwählt von ziemlich grosser Komplexität so dass sie bald Übereinstimmungen mit anderen Mythentypen feststellen musste. Jeden Mythos in kleinen Bruchstücken aufteilend analysierte sie ein ausserordentlich umfangreiches Mythenmaterial aus Nord Neuguinea, Melanesien und Mikronesien, ihre Auskünfte tabellierend in nahezu 80 Seiten von Listen und Tabellen, die leider wenig übersichtlich sind.

Trotzdem (oder vielleicht gerade daweil) Dr. Schubert mit grosser Akkurateesse dieses umfangreiche Material analysiert und durchstudiert hat, ist die Auskunft geringfügig. Sie ist sich dessen wohlbewusst und schlägt vor die Mythen „Punkt für Punkt mit den kulturellen Gegebenheiten [zu konfrontieren], und jedes Element, das in ihnen eine Rolle spielt.... auf seine Herkunft, seine tatsächliche Verbreitung, seine Bedeutung im Kulturganzen“ und noch viel mehr in Team-arbeit zu untersuchen. Das alles wäre zweifellos eine verdienstliche Arbeit, aber noch viel wichtiger wäre dass die Deutsche Ethnologie sich einmal dazu setzte die Vorunterstellungen ihrer sogenannten historischen Methoden zu untersuchen. Vielleicht möchte sie dann endlich ihre gegenwärtige Isolation überwinden, welche auch in diesem Buch wieder klar zu Tage tritt. Obschon die Verfasserin in ihren Methoden von Auseinanderlegung des Mythenmaterials den angewendet von Lévi-Strauss ziemlich nahekommt, wird der Namen der französischen Ethnologen sogar nicht genannt. Doch ist auch er in seiner Analyse der Süd-amerikanischen Mythen jeweils zu historischen Schlussfolgerungen gelangt. Es ist mit historischen Schlussfolgerungen eben noch schlimmer als mit dem Garten des Goethe, von dem der Gärtner sagte: die Natur lässt sich nicht zwingen aber wohl forzieren. Die Vergangenheit lässt sich weder zwingen noch forzieren; sie lässt sich nur attrappieren, mehr oder weniger zufällig als Nebenbeute der sorgfältigen Analyse des totalen Tatsachenbestandes einer Kultur.

J. VAN BAAL

S. J. TAMBIAH, *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge Studies in Social Anthropology 2. Cambridge University Press, 1970. 388 pp., 4 plates, 5 figs.; price £ 5/5/—, \$ 16,50.

De auteur, S. J. Tambiah (lecturer in social anthropology, Cambridge), stelt met grote nadruk dat het niet zijn bedoeling is het Boeddhisme te benaderen langs de nog steeds meest gebruikelijke weg, namelijk die van de Boeddholoog — filoloog.

In zijn inleiding, "The particular and the general", brengt hij naar voren dat hij als anthropoloog te werk zal gaan en dat het grootste deel van zijn studie gewijd zal zijn aan het ontleden en weer met elkaar in verband brengen van vier "ritual complexes" zoals deze voorkomen in een Thai's dorp, met name het dorp Baan Phraan Muan dat met een aantal andere dorpen gelegen is tussen Udorn en Nongkai bij de grens tussen Thailand en Laos.

Van deze vier "ritual complexes" kan slechts één met de term Boeddhistisch worden aangeduid aangezien hierbij Boeddhistische monniken de ritën volvoeren, terwijl bij de andere drie, die betrekking hebben op het terugroepen van de geestelijke essentie van personen, de dienst aan beschermgoden van het dorp en ritën in verband met boze geesten, niet-Boeddhistische dorpsoudsten en shamanen officiëren.

De resultaten van zijn onderzoek ter plaatse, het bijzondere, "the particular", betreft de auteur, waar mogelijk, op het algemene, "the general", volgens het principe: "microscopic problems of historical research can and should be made macrocosmic — capable of reflecting worlds larger than themselves. It is in this reflected flicker of truth, the revelations of the general in the particular, that the contribution of the anthropological method to social science will be found." Het Boeddhisme, zoals overgeleverd in de Pali canon van het Theravada of Hinayana (kleine voertuig), komt daar ter sprake waar de lijn van het bijzondere, zoals de praktijk van het dorpsleven het leert, doorgetrokken kan worden naar het algemene van de "dhamma" (de leer) als abstractum en dan uitsluitend met het doel een beter inzicht te krijgen in de leer zoals beleden en toegepast binnen het kader van een Thaidorp en om beter orthodoxie en heterodoxie van elkaar te onderscheiden, waarbij dan niet vergeten mag worden dat wat voor Thailand geldt in veel gevallen eveneens geldig is voor andere landen waar het Hinayana-Boeddhisme prevaleert, namelijk Burma, Ceylon en Cambodja.

Referentiepunten in de canonieke leer zijn, behalve de Vinaya (de orderegels) die, in verband met het feit dat kloostergemeenschap en lekenbevolking in het kleine dorpsbestek zozeer op elkaar betrokken zijn, vaak geciteerd wordt en de Jataka literatuur, die de vorige (exemplarische) levens van de historische Boeddha Shakyamuni tot onderwerp heeft, vooral die werken waarin de cosmologie van het Hindoe-Boeddhisme ter sprake komt — cosmologie vanwege de overzichtelijke structuur waarin het Boeddhistische universum wordt voorgesteld in kama-, rupa-, en arupadhatu (wereld van de begeerte, de vormen en de vormloosheid) en de hiërarchische indeling der naar de verlossing strevende wezens (goden, titanen, mensen, dieren, hongerige geesten, hellewezens). Deze structuur en de bijzondere plaats die godheden en andere wezens daarin innemen bieden de auteur gelegenheid te constateren of, en zo ja, in hoeverre godheden en wezens die buiten de orthodox Boeddhistische classificatie vallen met genoemde structuur overeenstemmen en waar de functies van monniken en dorps-shamanen overeenkomstigheden vertonen.

Binnen dit referentiekader is het, bijvoorbeeld, opvallend welk een belangrijke plaats de naga's, de slangen, innemen en het is interessant te constateren hoe hier vruchtbaarheidssymboliek en Boeddhistische mythologie (de koning der naga's beschermde de Boeddha tijdens diens beslissende meditatie tegen onweer) elkaar op een onverwachte manier vinden tijdens de wijding van een noviet.

De grootste bijdrage van de auteur ligt m.i. in zijn methodische en op observatie berustende aanpak. Hierdoor krijgt b.v. wat hij met de term "double relationship" betitelt, namelijk de monnik als mogelijkheid voor de leek om door middel van schenkingen religieuze verdienste te verwerven, waardoor beider belang gediend is, een duidelijkheid en actualiteit die de bestudering van de vinaya als geschreven code nooit zou kunnen bewerkstelligen. Hierbij is misschien van belang op te merken dat dit gebruik slechts schijnbaar in strijd is met de eis tot zelfverlossing van het individu zonder hulp van buiten (een dogma dat vooral in het Hinayana steeds wordt benadrukt), aangezien de monnik uitsluitend een passieve, of zo men wil, catalyserende functie heeft, namelijk als 'veld' waarop de gelovige zijn 'religieuze verdienste' kan aanplanten (punyakshetra) en dus niet actief in het lot van het naar verlossing strevende wezen ingrijpt.

Een feit dat in wezen wel in strijd is met de Boeddhistische orthodoxie is de overdracht van verdienste op de gestorven voorouder, aangezien de gestorvene immers zijn door karma bepaalde bestemming

volgt en daardoor geen relatie meer kan onderhouden met achtergebleven familieleden. Het zou van belang zijn te onderzoeken in hoeverre deze vorm van voorouderverering verband houdt met de rol die bij een bepaalde bevolking de voorouderdienst reeds speelde vóór de komst van het Boeddhisme.

Behalve de vooroudercultus en het daarmee verbonden begrip kinderlijke piëteit, herinneren bepaalde feiten die de auteur vermeldt, zoals het bestaan van twee zielen in de mens en gebruiken bij het begrafenisritueel, zoals het verbranden van papiergeld, aan de vroege relaties tussen de T'ai als bewoners van de Chinese provincie Yünnan met het Chinese Keizerrijk — relatie die de auteur merkwaardigerwijs niet vermeldt.

Opvallend is de overeenkomst tussen de verhouding monnik — leek in het Hinayana-land Thailand en een Tantrayana-land als Tibet bij een toch zo verschillende literaire achtergrond, hoewel de grotere rol die een pantheon, waarin ook voorboeddhistische goden zijn opgenomen, in het Tantrayana speelt de afbakening van de rituele functies van monnik en shamaan in Tibet minder rigoureuus doet zijn.

Ter afsluiting van deze beschouwing over een indringende studie, waarin de structuur van een dorp in Thailand in haar complexiteit aan de orde wordt gesteld en geanalyseerd op een wijze die het de lezer mogelijk maakt ondanks de grote hoeveelheid bomen het bos te blijven zien, een vraag die tijdens het lezen is opgekomen: Is de auteur in zijn ijver de praktijk van de leer in de microcosmos van een dorp nauwkeurig te beschrijven, zonder zich op een dwaalspoor te laten leiden door literaire gegevens, wel altijd ontkomen aan het gevaar de macrocosmos van het Boeddhistische wereldbeeld uit het oog te verliezen, of althans vertekend te zien?

Algemeen geldige uitspraken als: "the Buddhist idiom of selfless giving of gifts, control of passion through asceticism, and renunciation of worldly interests is an idealization and extension of the social norm of reciprocity" (blz. 342), en "the ascetic performs disciplinary acts directed inwards upon himself so that he can gain mastery over the outer world" (blz. 35), geven ten aanzien van deze vraag te denken.

M. ONDEI

MELFORD E. SPIRO, *Buddhism and Society. A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*. Harper and Row Publishers, New York, Evanston and London 1970. 510 p. Price US \$ 17.95.

The last decade has brought forth a remarkable intensity of studies in Theravada-Buddhism in general and of its impact on Burma (political development and social structure) in particular. There was not only an impressive number of scholarly articles¹ but, within a short period, at least five monographs, dealing extensively with this subject.

- 1963: R. v. d. Mehden's emphasis on the role of Buddhism in Burmese nationalism;²
- 1964: W. L. King's discussion of Theravada Buddhism in (so at least it is written in the subtitle) "contemporary Burma";³
- 1965: E. Sarkisyanz' description of cultural connections between Buddhist ideals of state (Ashokan tradition) and the modern Burmese welfare state ideology;⁴ and
D. E. Smith's analysis of the interaction of Buddhism and politics in Burma;⁵
- 1967: H. Bechert's account of the Burmese case in his broader work on Buddhism, state and society in Theravada Buddhist countries.⁶

Melford E. Spiro's book, dealing almost exclusively with Buddhism and Society in Burma, thus is a latecomer rather than a pioneer in the field. Was there still a need for such a book, one might even ask, after all that had been published in the preceding decade on the subject of Theravada-Buddhism? Our answer comes without hesitation: Yes, there was such a need. For as far as the method is concerned, Spiro's anthropological approach is indeed pioneering. And, moreover, valuable as the above mentioned books or parts of them may be, important aspects of Burmese Buddhism have not been satisfactorily discussed in any of them:

¹ For instance by Michael E. Mendelson, some of which, in the absence of a still awaited monograph, may be mentioned. 1960: "Religion and Authority in Modern Burma", *The World Today*, 16: 110-18; 1961: "A Messianic Buddhist Association in Upper Burma", *Bulletin of the School of African and Oriental Studies*, London, 24: 560-80; 1963: "The Uses of Religious Skepticism in Burma", *Diogenes*, 41: 94-116; 1964: "Buddhism and the Burmese Establishment", *Archives de Sociologie des Religions*, 17: 85-95.

² F. R. v. d. Mehden, *Religion and Nationalism in Southeast Asia*, Madison, Wisc., 1963.

³ W. L. King, *A Thousand Lives Away. Buddhism in Contemporary Burma*, Oxford, 1964.

⁴ E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague, 1965.

⁵ D. E. Smith, *Religion and Politics in Burma*, Princeton, N.J., 1965.

⁶ H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*, Bd. XVII/2 der Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg, Wiesbaden, 1967.

- the relationship between the doctrinal and actual belief-systems;
- the refraction of the "great tradition" through a village lens;
- the clear distinction between the *nat*-cult and Buddhism;
- the role of magic in Theravada-Buddhism; and
- the description of the Theravada-Buddhist ritual system.

All this the present work attempts to do, and the attempt is rather successful. No further study on Theravada-Buddhism can avoid an elaborate discussion of Melford E. Spiro's convincingly presented arguments.

M. E. Spiro is not a newcomer in the field of Burmese studies. In 1967 he published a highly informative book on Supernaturalism in Burma⁷ with a rejection of the thesis, only recently emphasized in the studies of M. E. Mendelson and W. L. King, that Buddhism and *nat*-cult comprise one syncretistic religion. According to Spiro this is only true for the *gaings* or esoteric sects. These are characterized by a variety of beliefs and doctrines which appeal only to a small minority of the Burmese population, whereas for the masses the two religions (Buddhism and *nat*-cult) are incompatible systems. In the present book he holds again, that "spirit shrine and pagoda are separate and distinct, both in fact and in conception" (p. 187, n. 28).

In Part I Spiro describes his methodological approach, his questions as an anthropologist, interested in religious ideas and religious behaviour, and the range of his source material. We learn that he (in 1961-62) has stayed in Burma, living for nine months in a small village in Upper Burma which he calls "Yeigy", looking for additional data in various other villages for some more months, and, finally, spending some time in Mandalay and Rangoon reading the available published material on Burmese Buddhism and Society. By interviewing both laymen and monks in rural and in urban Burma he was able to gather an impressive amount of material, supplemented by data on Buddhist ceremonies and rituals which he witnessed whilst living among the rural population.

As Spiro relates in passing (p. 138) he "knew almost nothing about Buddhism or Burma" when he began his research. This is probably an explanation for his unorthodox approach to Buddhism in Part II (Buddhism as an ideological system). He distinguishes between "nibbanic" (i.e. normative) and "kammatic" (i.e. living) Buddhism and sees a decisive shift in the soteriological goal from a radical (other-worldly) salvation in nibbanic Buddhism to a proximate (wordly) salvation in kammatic Buddhism. Even if this distinction might not find the approval of both religious scientists and buddhist adherents, Spiro found proofs for its correctness in abundance. Except for a few *arahants*, or religious virtuosos, who try to follow the path of the Buddha according to his teachings, the great majority of the Burmese do not aspire to the extinction of worldly desires as the means to salvation, but see just

⁷ M. E. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, Englewood Cliffs, N.J., 1967.

in its fulfillment the essence of salvation.

So the acquirement of good *karma* through pious gifts and observance of the precepts as a means for a happier rebirth, or even a change of one's lot in the present life for the better, is the main concern of the pious Burmese Buddhists. *Nirvana* remains the final aim, of course, but it comes only later, many lives hereafter; this is more or less what people say when asked about their soteriological goal and they seem to be quite happy that "extinction" is still far away.

In addition to kammatic Buddhism, Spiro describes two more forms of Buddhism as "response to irrepressible psychological needs", i.e. "apotropaic" Buddhism (a religion of magic protection) and "esoteric" Buddhism (a religion of chiliastic expectations). The latter form is well known already by the findings of Mendelson and Sarkisyanz, the former however seems to be Spiro's own detection. Apotropaic Buddhism as a means of protection against catastrophes (accidents, droughts, snake-bites etc.) is distinct from the *nat*-cult, which serves the same ends, by its tradition, which is based on classical buddhist texts. Theravada-Buddhism, Spiro is able to show, is by no means so free of magic as is usually claimed by its adherents or its interpreters. The Buddha himself already had taught his disciples to chant certain *parittas* or chapters of the canon in order to avoid danger, and this is still one of the main functions of the monks in their intercourse with the lay-population, besides collecting alms and the performance of certain other rituals.

In Part III Spiro describes the ritual system of Theravada-Buddhism: the calendric rituals, the life-cycle rituals, and the crisis rituals. Though much of them was related already by Sir George Scott at the end of the last century,⁸ this has never been done before systematically, and it is most interesting to learn that the ritual system, in a time of rapid change in the field of politics and education, in the rural areas at least, has undergone practically no change. It is, indeed, a strong force of tradition.

Part IV deals with Buddhism as a monastic system. In commenting on the recruitment and the character structure of the monks, Spiro draws a clear picture of their various motives to don the yellow robe. He discusses the vanity, the rivalries and the intellectual level of the monks, and, on the other hand, the motives of their high veneration in Burmese Society. The monks, despite their shortcomings, are urgently needed, indeed,

"Since by accepting the alms that are offered to them, monks enable laymen to acquire the merit necessary for (kammatic) salvation, the order may indeed be viewed as a collective savior. Deprived of the merit derived from alms-giving, it would be difficult to be reborn even as a human, let alone as a deva" (p. 411), to which most of the Burmese aspire.

⁸ Published under the pseudonym Shway Yoe, *The Burman: His Life and Notions*, London, 1896.

So the often lavish giving of the lay population is not a mere expression of their veneration of the monks for their renunciation of the world, but it is an "exchange-system". By enabling the monks to pursue their (nibbanic) salvation goal, the laymen acquire merit for their own (kammatic) salvation. The more worthy a monk, the more merit is expected by rewarding him; the less worthy he is, the less he is given.

This leads to the discussion of another category of monks, the so-called "humans in yellow robes", who, according to Spiro, have joined the order to further material and other non-monastic ends rather than out of conviction. Spiro believes that also the political monks, for instance those who formed an active element in Burmese nationalism, "for the most part" fell into this category. This type of monks, which he sees centered in the cities, is for him however a small minority. V. d. Mehden's statement, that 80 % of the monastic order took part in the independence struggle, is, in Spiro's judgement, "a wild exaggeration" and he thinks, on the basis of his interviews, "that 8 % is much closer to the truth" (p. 384, n. 5).

I doubt whether this drastic reduction of the percentage of politically active monks in the colonial period is sound, and whether Spiro's interviews in the villages provide sufficient ground for his theory. If he would read through the government reports of the colonial era on monk-activities, not only during the Saya-San rebellion or the anti-Muslim riots in 1938, but also in the anti-Tax campaign or the Separation issue, he would soon recognize that the political monk was not an urban phenomenon and that the percentage of politically active monks lies closer to v. d. Mehden's figure than to his.

If there is a weakness in Spiro's study, it is his sometimes sweeping analysis of historical developments in general, and of the relationship between the *Sangha* and the State in particular. His statement that the abolition of the Supreme Primate, i.e. the office of the Thathanabaing, was abolished by the British after the conquest of Burma

"contributed not only to the general moral decay of the Sangha, as I have suggested, but to its inability to control the disruptive behavior of its political monks" (pp. 376 f. and 391)

is neither modest (almost every writer on Burmese Buddhism, from Bigandet down to v. d. Mehden, Sarkisyanz, Smith and Bechert has emphasized the point that the disestablishment of Buddhism under British rule led to a deterioration of Sangha discipline) nor correct. The office of the Thathanabaing was not abolished after the conquest, but was vacant from 1895 through 1903, when a new Thathanabaing

⁹ S. C. Lahiri, *Principles of Modern Burmese Buddhist Law*, Calcutta, 1957 (6th edition).

¹⁰ M. Weber, *The Religion of India*, Glencoe, Ill., 1958, p. 213.

was elected who stayed in office to his death in 1938. What Spiro is probably meaning is the abolition of the office of the Mahadan-Wun, a state commissioner, who could, upon request from the Thathanabaing, penalize disobedient monks. When the British in 1920 re-introduced this system, highly efficient under the Burmese kings, they did it half-heartedly and it led to nothing (cf. Smith, pp. 54 and 91; Bechert, pp. 41-43). In this context it should be noted that Spiro has not mentioned Bechert's book (note 6) in his bibliography, nor that of S. C. Lahiri,⁹ both of which are indispensable for the topic he is dealing with.

This does not minimize, however, the importance of Spiro's contribution for the understanding of contemporary Burmese Buddhism and Society. In Part V (Buddhism and the World) he compares his findings with the analysis of Theravada-Buddhism by Max Weber, and, among others, that of Sarkisyanz. Whereas Weber has maintained that there is "no bridge" between Buddhism and the world (salvation is sought "in a psychic state remote from activity" rather than "by 'work' of any kind"),¹⁰ Sarkisyanz, as mentioned above, has tried to see this bridge in the "Ashokan tradition" and in the attempt for its realisation in the Buddhist welfare state ideology of U Nu. This "bridge", as Spiro asserts, does not exist, however; there are dreamers like U Nu, but in fact there are no political, social or economic actions in any Buddhist societies "that can be systematically traced to nibbanic Buddhism, even in Asokan guise." (p. 431).

Weber's interpretation thus is proved to be correct — as far as nibbanic Buddhism is concerned. In kammatic Buddhism, however, the bridge to worldly action is obvious: the Burmese "are enormously concerned with increasing their store of merit. It is in its central doctrines of merit and karma that kammatic Buddhism articulates with the world." (p. 453). But although a stimulator for economic action, Buddhism would not lead, as Calvinism did, to accumulation of capital, since merit is achieved by giving the savings away. — This and other political and social consequences of kammatic Buddhism are most revealing for many observers of the Burmese scene, who, so far, despite the numerous volumes on Theravada-Buddhism, could hardly detect the key to explain the difference between religious doctrine and religious behavior of the masses. Spiro, with this book, did not only increase his "scientific karma" considerably, but, by combining Weberian questions with Robert Redfield's approach, provided the student of Burma with that key by his convincing distinction between nibbanic and kammatic Buddhism.

Kiel

B. DAHM

DR. CORA VREEDE-DE STUERS, *Girl Students in Jaipur, a Study in Attitudes towards Family Life, Marriage and Career*. "Studies of Developing Countries", Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1970. 141 pages, 25 tables, 8 plates. Price Fls. 25.—.

The present study based on field work in Rajasthan, Northern India, is not the first one by Dr. Vreede. It has been preceded by *Parda, a Study of Muslim Women's Life in Northern India*, published in Assen in 1968, which is in more than one way a complementary study among Muslim Women in Old and New Dehli.

Both studies deal with family life and marriage customs in Northern India. In the preceding book the focus of Dr. Cora Vreede's research is on "pardah", the veil or curtain which envelops women and separates them from male society either physically or socially, and on the way in which this institution of "pardah" continues to operate in a changing world.

One of the striking facts revealed by this first field research was that the Muslims in Utter Pradesh appear to know a form of social stratification in some ways similar to the caste system of the Hindus, distinguishing between Ashrāf (members of a higher social class) and non-Ashrāf (commoners) called Ajlāf in some other parts of Northern India.

In this, her first research in India, both women students and teachers of a Muslim University and their respective families were included, as well as the agrarian population of a mixed Hindu-Muslim village and the urban population of a traditional Muslim district in Old Delhi.

Pardah cannot be dealt with as an undifferentiated phenomenon for it shows a tremendous variety of styles, varying according to age, status and its agrarian or urban background.

Although the turbulent years before and after 1947 drove many women out of their homes and compounds and forced them into the open and into an independent life, remarkably enough pardah was maintained and regenerated as a desirable social ideal also for the less well to do. By maintaining pardah for their wives and daughters a family could rise in the social scale.

The second study here under discussion is an outcome of fieldwork, conducted in two periods — two months in 1964 and three months in 1966 — among young women studying at various colleges and faculties of the University of Rajasthan in Jaipur, Northern India.

These two brief periods were sufficient because the author had already spent more than three years in India studying family life, both Hindu and Muslim.

An attempt was made by means of individual interviews and participant observations, both on college and university campuses and in private homes, to ascertain which social factors determine the attitudes and aspirations of the girls with relation to marriage, family life and career.

Apart from a description of the purpose of the research, the methods of investigation and the results thereof, the book has a brief introductory chapter on the City of Jaipur and one on the University of Rajasthan, including a diagram of the educational system, starting from the lower primary school, and also a table of the percentage of pupils enrolled in secondary education in the whole of India and in Rajasthan.

"The primary question was: What models and stereotypes had influenced the ideas these girls held concerning the world in which they lived and from which they judged and accepted or rejected everyone and everything they encountered... Other questions concerned the extent to which these girls were aware of the changes taking place in family life in India due to the increase in educational opportunities, especially in their own milieu and the concomitant spatial and occupational mobility that has become so manifest of late" (p. 1).

The study was meant "only to contribute some items for the clarification of the family situation in India by reporting on the attitudes of a selected group of girl students towards the family and on factors activating or determining these attitudes" (p. 33).

The book presents 25 tables including one on

- illiteracy and secondary school enrolment in India
- employment and income of the girls' fathers or guardians
- employment and family composition
- student attitudes towards the joint-family system related successively to: level of study, family background, fathers' employment, fathers' income
- advantages of joint living
- disadvantages of joint living
- opinions regarding the selection of marriage partners
- opinions and qualities desired in the marriage partner
- occupations considered most suitable for women.

To those who wish to read more widely on marriage and family in India it offers a carefully selected bibliography.

Objectivity is a generally accepted condition for sociological research. In the particular field of marriage and family life, which is so intrinsically interwoven with the emotional life of the investigator and with the value system of his society, objectivity seems an ideal, which is extraordinarily hard to approach.

The author has formulated her questions with care and she has analysed the research data which she collected with still greater care. In attempting to explain her data she has repeatedly referred to previous studies which offer comparative material such as those of K. T. Merchant,¹ Chandrakala, A. Hate,² K. M. Kapadia³ and B. V. Shah,⁴

¹ Merchant, K. T. *Changing Views on Marriage and Family (Hindu Youth)*, Madras 1935.

² Hate, Chandrakala, A. *The Hindu Woman and Her Future*, Bombay 1948.

³ Kapadia, K. M. "Rural Family Patterns: A Study in Urban Relations", *Sociological Bulletin*, (Bombay), Vol. V, No. 2, Sept. 1956, (pp. 111-126).

⁴ Shah, B. V. *Social Change and College Students of Gujarat*, Baroda 1964.

the first of which were inaugurated by the Department of Sociology of the University of Bombay.

Some questions, however, that present themselves to the reader have been left unanswered:

Which language(s) was or were medium for the interviews held? Did the investigator use the help of interpreters?

Were the marriage negotiations conducted by the respective parents of the bride or bridegroom-to-be or by a go-between? And in the latter case: who were the preferred go-betweens?

The author attributes the better results of girl students compared to those of boys to the fact that the underprivileged young women were forced to work hard to prove themselves (p. 11). Does not the author overlook the fact that the selection of girls going to secondary schools is very much smaller than that of the boys, particularly in Rajasthan: 1.1 % of the girls of the corresponding age group as against 10.3 % of the boys, and that this selection may account for the difference in study results?

To be regretted is the repeated use of the term "taboo" (pages 100, 110, 111) in its colloquial and not in its scientific sense, and of "psychological" (page 102) where "mental" was intended.

A glossary of Hindi words not explained in the context (see e.g. pages 30, 32, 65, 71, 94, 99) might be useful to some readers.

This study, apart from being methodologically sound, makes interesting reading for all those who consider the human family of primary significance for the development of society.

Striking is the plea of nearly 40 % of these young women students in favour of the advantages of a joint family life. Even more striking is their positive evaluation of the wisdom of parents in guiding their children in choosing a partner for life. Even a fair proportion of the 14.2 % of the girls who profess mixed feelings towards the joint family system at the same time recognise its advantages.

"Parents know their children's character and don't make mistakes in the choice of a marriage partner. It is the pious duty of parents to take care of the marriage of their daughters" (U.G. 32, group III, Brahmin, aged 16).

"Parents are better able to select. The daughter doesn't know which qualities are required in a good marriage partner. She might be influenced by a man's handsome looks, and that isn't most important. There are more important considerations" (U.G. 82, group I, Kahtri, aged 19) (p. 83).

"Parents love their children as no others. They do everything to make the best possible marriage arrangement. A "love marriage" usually runs into difficulties because it's based on passion sure to fail" (P.G. 46, group II, Kayasth, aged 18) (p. 83).

For all these girls to whom "romantic love" and marriage were still two separate and irreconcilable concepts, the arranged marriage was not only inevitable but also acceptable (p. 84).

"I favour self-choice, but we should ask our parents for advice. I think of a type of man who fits my character" (P.G. 72, group III, Punjabi, aged 22) (p. 85).

"A girl should choose for herself and then ask the consent of her parents. If they refuse, I shall try to carry out my own wishes anyway (U.G. 12, group I, Brahmin, aged 17) (p. 85).

"Not only marriage and motherhood but also the tie "forever" between husband and wife remained the ideal prospect for every women in the eyes of the girl students, even when they were searching, both consciously and unconsciously, for greater personal expression" (p. 93).

If we are prepared to recognise the value of social systems other than our own, we might ask: does the Hindu kinship system not testify to a wisdom which many in our Western society have rejected?

E. ALLARD

Rectificatie: In de boekbespreking "Afro-Amerikaanse godsdiensten en culten" in *Bijdragen* 127 (1971), afl. 3, p. 416 is de naam van de auteur onjuist weergegeven. Deze moet zijn: Dr. A. Pollak-Eltz (en niet: Dr. A. Polak-Eltz).