

it does not capture the mainstream of ecological anthropology today. Even within the distinguished universe of documenting Evenki-knowledge there could have been room to explore the almost 150 years of documentation of Evenki linear notations to denote topography and hydrology. Prince Kropotkin's hydrological sketch maps drawn together with his Tungus-Evenki guide Maksimov in 1866 arguably formed an early foundation for contemporary topographic maps. Bruno Adler's thick 1910 volume on the maps of "primitive people" documented many examples of Evenki sketch maps with an analysis of their notation. In this version of what is an distinguished and entangled mapping tradition, computer imaging is overlaid overtly of a digital photograph. This creates a new platform but also new questions. For example, when the warming rays of the sun are represented as yellow arrows – is this a feature of the graphics programme on the computer or the way that the sun's warmth is understood? If it were easy to produce wavy lines would these have been preferable. How would one draw on a computer more prosaic accounts that (some) Evenkis use to describe how the land breathes, and thus distributes cold, warmth, and air pockets across space? Finally as a work within the expanding genre of research into traditional ecological knowledge (represented here with the acronym TEK) the work reads as preliminary and not quite fully edited. There are literally hundreds of studies of this type from around the world and especially representing Arctic and sub-Arctic peoples of North America. This work also has a history, and even a set of stock criticism about the desirability of "translating" knowledge into texts. Some of these debates go back to the 1970s but none are really referenced here. The theoretical work of the volume is devoted to explaining the flexible way Evenki herders approach the idea of adaptation and resilience. One is tempted to think of Shirokogoroff's early 20th-century "Tungus hypothesis" as an example of how Evenki worldviews do not mesh with those of urban academics. Or, there might have been room to link to how this issue has been extensively addressed in other TEK studies from Inuit, to Saami, to Gwich'in. Much of these discussions focus on how knowledge is often re-embedded in new contexts and is not really very "traditional." There are hints at that in this book in the above mentioned discussion of snowtypes that assist in the construction of snowmobile roads, or the intricate knowledge of the midwinter *ulan* overflow. In all of these cases one has to take as given the heavy Soviet-designed *buran* snowmobile which is particularly vulnerable to thin ice. Perhaps one or two generations ago, *ulan*-knowledge might have been different since travelling with reindeer and sleds over overflows does not pose the same problems (and in my experience is often quite fun). Similarly, the Canadian Arctic, industrialized with the lightweight Bombardier *Elan* skidoo, posed entirely different questions of keeping one's eyes open for soft, crumbly snow which could drown the machine on dry land.

In short, this detailed and authoritative work presents an excellent example of advantages of collaborative fieldwork. It represents the beginning of a conversation and will likely spark future reflection on the best techniques for talking about troubling ecological issues.

David G. Anderson (david.anderson@abdn.ac.uk)

Loyen, Ulrich van: Neapels Unterwelt. Über die Möglichkeit einer Stadt. Eine Ethnografie. Berlin: Matthes & Seitz, 2018. 454 pp. ISBN 978-3-95757-471-8. Preis: € 28,00

In seinem neuen Buch versucht der Ethnologe, Literatur- und Medienwissenschaftler Ulrich van Loyen eine historische und ethnografische Annäherung an Neapel, eine Stadt, die bis heute die Imagination und Todessiehnsucht von Nordeuropäern beschäftigt. Neapel liegt unterhalb des immer noch aktiven Vesuv, in einer Zone der Unsicherheit, der Gefahr und des Todes. Auf diese besondere Bedrohung sowie auf eine Geschichte gewalttätiger Unterwerfungen hat die Stadt mit vielfältigen rituellen Inszenierungen von Liminalität geantwortet, die nicht zufällig in der Unterwelt stattfinden. Unter Kirchen, insbesondere in den Stadtvierteln der Armen, in Gräften, Krypten und Höhlen werden Totenkulte gefeiert, die van Loyen als teilnehmender Beobachter untersucht hat. So erhalten im "Kult der Seelen im Fegefeuer" anonyme Tote Sichtbarkeit und Medialität durch die in der Unterwelt aufbewahrten Knochen. Die Lebenden, meist Frauen, "adoptieren" zum Beispiel den Schädel eines Unbekannten, reinigen ihn, bis er glänzt, und betten ihn in einen Karton. Sie beten für den von ihnen erwählten Toten, damit er aus dem Fegefeuer springe und in den Himmel komme, um dann von dort aus, als Gegengabe, seinen Segen zu spenden. Auf diese Weise arbeiten sie, wie van Loyen schreibt, mit den Toten am Leben.

Van Loyens Darstellung von Neapels Unterwelt und ihren Kulten beschränkt sich nicht nur auf das Totenreich mit seinen Knochen, Untoten, Wiedergängern und Geistern, sondern schließt auch die Mafia und die vielfältigen Beziehungen einiger Kulte zum Drogenhandel, zur Prostitution und Kleinkriminalität mit ein. Weil die Unterwelt jedoch nur in ihrem Bezug zur Oberwelt verstanden werden kann, analysiert van Loyen auch die Spannungen zwischen der katholischen Kirche und den protestantischen Pfingstkirchen sowie die Konflikte innerhalb der katholischen Kirche zwischen Priestern und Charismatikern. Während Priester der Amtskirche versuchen, den äußerst erfindungsreichen charismatischen Frauen und Männern Grenzen zu setzen und die Knochenkulte einzudämmen, entwickeln die Unterweltler dramatische Inszenierungen, in denen sie ihr Leiden und ihre Schmerzen über die eher unorthodoxen Beziehungen zu den Knochen der Toten zum Ausdruck bringen und zum Wohl der Lebenden zu wenden suchen. Von daher liefert van Loyens Buch auch einen wichtigen Beitrag zur Ethnografie der globalen katholischen Kir-

che und ihrer spezifischen lokalen Ausprägung in Neapel.

Im Gegensatz zu den klassischen Ethnografien, in denen der Ethnograf in einer objektivierenden Sprache im Text verschwindet, gibt es in van Loyens Buch ein „Ich“, das sowohl in Zitaten aus dem Feldtagebuch wie im restlichen Text immer wieder die eigene Position in den Interaktionen mit den Gesprächspartnern reflektiert. In Zeiten vor dem Computer besaß das Feldtagebuch unter Ethnologen eine geradezu fetischistische Qualität, weil die ethnografische Arbeit hier ihre erste schriftliche Fixierung erfuhr. Feldnotizen sind meist fragmentarisch und roh, und sie bilden die Basis für spätere Reflexionen, Analysen und Synthesen. Vom schrecklichen Verlust, von verlorenen, gestohlenen oder verbrannten Feldtagebüchern erzählen denn auch Anekdoten, Berichte und Träume von Ethnografen, wie sie Roger Sanjek (1990) gesammelt hat.

In van Loyens Buch geben die Zitate aus dem Feldtagebuch, die sich durch kursive Schrift abgrenzen, sich aber meist bruchlos in den weiteren Text fügen, keinen Einblick in das intime Leben des Ethnografen wie etwa in Malinowskis posthum veröffentlichtem Tagebuch. Sie sind auch nicht fragmentarisch oder roh, sondern geben Auskunft über die Menschen, denen er während der Forschung begegnete. In den Zitaten charakterisiert er sie, liefert biografische Details und beschreibt, in welcher Weise sie an der Macht der Liminalität ihres jeweiligen Kultes teilhaben. Er gibt ihre Aussagen in bereits bearbeiteter Form wieder, als indirekte Rede. Dabei verschmelzen die Aussagen der Gesprächspartner mit van Loyens Bearbeitung zu einem gemeinsamen Projekt der Übersetzung.

Die Tagebucheintragungen, die in den Anmerkungen datiert werden, formulieren auch Vermutungen, Gedanken und theoretische Ansätze. Doch sie unterscheiden sich nicht wesentlich vom übrigen Text. Ihnen kommt kein besonderer Status zu, außer dass sie eine erste Fassung liefern, die aber oft bereits ein hohes Reflexionsniveau aufweist. Die Zitate aus dem Tagebuch beanspruchen also keinen „authentischeren“ Status als der Rest des Buches. Sie versuchen auch nicht, den Ethnografen „durchsichtig“ zu machen. Beide Textsorten stehen gleichberechtigt nebeneinander und bilden eine wunderbar produktive Collage, die höchst konkrete Interaktionen und Ereignisse mit theoretischen Reflexionen verbindet.

In „Neapels Unterwelt“ gibt van Loyen auch Einblick in eine umgekehrte Ethnografie, in die Art und Weise, wie er und seine Forschung von Frauen und Männern, mit denen er zusammenarbeitete, wahrgenommen wurden. So erkennt zum Beispiel eine Katholikin auf den ersten Blick, dass er voll des Heiligen Geistes sei; andere Frauen sind skeptisch und sehen ihn als „Professor“ und damit als eher suspekte Person. Diese Zuschreibungen gewähren Einblick in fremde Fremderfahrung und zeigen, wie die Subjekte seiner Forschung ihn in ihren Kategorien in Besitz genommen haben. Gegen die Selbstwahrnehmung, Intentionen und Forschungspläne

des Ethnografen vervielfachen sie Versionen von ihm, die nicht immer schmeichelhaft sind. Offensichtlich ermöglichen aber gerade diese eher destabilisierenden Erfahrungen ein Verständnis des Differenten.

Van Loyen beschreibt auch, wie die Subjekte seiner Forschung ihn nicht als außenstehenden Beobachter akzeptieren, sondern mit allen Mitteln in ihr (religiöses) Leben einzubinden suchen. Als Agnostiker zwingen sie ihn, vor der Madonna niederzuknien und Bibeltexte vorzulesen; er wird, ob er will oder nicht, gesegnet und geheilt. Sie erzählen ihm, dass sie ihn erwartet haben und sein Auftauchen in der Krypta bereits als Antwort auf die Toten zu verstehen sei. Nicht nur die Lebenden, offensichtlich auch die Toten haben ein Interesse daran, ihn zu vereinnahmen, manchmal ein bisschen auszunutzen und nach ihren Vorstellungen zu formen.

Weder in den Zitaten aus dem Feldtagebuch noch im restlichen Text erscheint der Ethnograf als Allwissender, sondern stets als einer, der immer wieder verunsichert ist, der zweifelt, Fehler begeht, ein bisschen lügt und in Konflikte gerät, die ihn bis in seine Träume verfolgen. Eine Demontage ethnografischer Autorität findet statt, die sich mit einem epistemologischen Gewinn verbindet. Denn es gelingt van Loyen, ethnografische Forschung als einen Prozess darzustellen, der nicht eigentlich planbar ist, sondern sich aus mehr oder weniger zufälligen Begegnungen mit verschiedenen Personen ergibt. Mit jeder neuen Bekanntschaft oder Freundschaft eröffnen sich neue Wissens- und Forschungsfelder, neue Argumente, ein anderer Kult, ein anderes Leiden, weitere Knochen, Tote und Heilige und überraschende Heilsversprechen. Der enorme Anteil, den diese Frauen und Männer an der Produktion ethnografischen Wissens und theoretischer Reflexion haben, findet auf diese Weise Anerkennung. Und dies erlaubt dem Leser seinerseits, eingebunden in das Spiel wechselseitiger Interpretationen, an der Produktion ethnografischen Wissens teilzuhaben und den manchmal verschlungenen Wegen der Forschung zu folgen.

Dazu gehört auch, dass van Loyen eben nicht nur ethnografische Feldforschung „vor Ort“ betreibt, sondern auch Medien wie Film, Literatur und Fotografie mit in die wechselseitigen Interpretationen einbezieht. Das wiederum ermöglicht ihm, in seinen Begegnungen herauszuarbeiten, wie sehr das Selbstbild der Neapolitaner sich auf Fremdbilder stützt, zum Beispiel auf Francis Ford Coppolas Film „Der Pate“ (1972), Ridley Scotts „Der Gladiator“ (2000) oder Carlo Levis „Christus kam nur bis Eboli“ (1946). Das lokale Wissen erscheint also in seiner transkulturellen Verflechtung, als Resultat und Feedback von unzähligen eigenen und fremden Erzählungen, die Transformationen voneinander sind und Zeugnis geben von einer geteilten, niemals endenden Reflexivität.

Unbedingt erwähnen möchte ich schließlich die ausgezeichneten Fotografien, die die Ethnologin, Fotografin und Filmemacherin Anja Dreschke zum Text beigeleitet hat. Sie geben Einblick in die außerordentliche Bilderbegeisterung des neapolitanischen Katholizismus

und illustrieren den Reichtum an Votivgaben, unzählige Fotoportraits, vergoldete Nadeln für den (beendeten) Drogenkonsum, verkleinerte Nachbildungen von Gefängnistüren und Handschellen.

Das große Verdienst dieses Buches besteht darin, die neapolitanische Unterwelt mit ihrer Oberwelt in zahlreichen Facetten, Ambivalenzen und Verstrickungen nach innen und nach außen zur Darstellung gebracht zu haben, inklusive dem darin eingeschlossenen, sich immer wieder in Frage stellenden Ethnografen. Neapels Unterwelt ist ein gelungenes Beispiel für eine symmetrische und transkulturelle Ethnografie, der es nicht um einen ethnografischen Monolog, sondern um wechselseitige Relationen, Austauschprozesse und Spiegelungen geht.

Heike Behrend (ama06@uni-koeln.de)

Mageo, Jeannette, and Elfriede Hermann (eds.): *Mimesis and Pacific Transcultural Encounters. Making Likenesses in Time, Trade, and Ritual Reconfigurations*. New York: Berghahn Books, 2017. 278 pp. ISBN 978-1-78533-624-9. (ASAO Studies in Pacific Anthropology, 8) Price: \$ 130.00

The concept of mimesis has long gained currency in anthropological literature. In her “Introduction,” Mageo teases out the volume’s overarching theme of mimesis as a communicative and heuristic devise through which processes of othering and self-fashioning are performed, proposing a suggestive tripartite typology that accounts for shifting power relations between colonizers and colonized. The essays in the volume, presenting a wide-ranging exploration of mimetic behaviors in Oceania, partially corroborate such a classificatory attempt, at the same time pointing at its fuzzy boundaries.

Merlan’s close reading of encounters between Australian Aborigines and early explorers (chap. 1) provides a compelling example of the communicative dimension of mimetic behavior, at once universal and “culturally available and highly developed framework for sociability” (45). Contrasting the mimetic behavior of the early encounters with more recent forms of mimesis-as-mockery of Europeans, Merlan reminds us of the necessity to historically contextualize these performances.

Several chapters address the issue of mimetic practices in the global market. Hammond (chap. 4) shows how the tourist market of “Tahitian Weddings” rests upon an array of colonial images that feed on one hand the tourists’ imagination of the exotic while on the other fuel a local cultural Renaissance. The complex mirroring of images of the Self produced by Others is also explored by Pearson (chap. 3), who shows how some Māori communities took the occasion of the encounter with Native Americans (who were touring New Zealand to promote the Paramount movie “The Vanishing Race”) to articulate a common grammar of White/Indigenous relations in settler societies. While well aware “they were represented by commercial and cultural forces far away and beyond their control,” both in-

digenous groups “chose to simultaneously acknowledge the power of these forces and defy them by expressing their indigenous affinity and themselves as modern agents in the global cultural economy” (102). Lohmann’s analysis of trade-stores in Asabano villages (Papua New Guinea) shows the structural limits of the mimetic appropriation of capitalism in this area. Despite their mimesis of capitalist forms, Asabano entrepreneurs are bound to fail because the local egalitarian ethos and gift economy prevent storeowners to make profit from their own kin. The remoteness of the area exacerbates this situation by making impossible to reach out for non-intimate consumers, thus turning their business to profits. Ultimately “in order [for these trade stores] to work, unacceptable and possibly unfeasible cultural and social changes to relational schemas would have to be made” (178).

Jarillo de la Torre (chap. 5) turns his gaze on mimesis by engaging with the production of tourist art in the Trobriand. The chapter shows how local carvers incorporate foreign images (expressing a locally valued innovation) into such art while maintaining a distinctive “traditional” character that appeals to the foreign buyer. Drawing on the rich literature on the object/person relation in Melanesia, Jarillo de la Torre argues that such innovations aim at establishing potential relations with an external and powerful Other, thus making “the mimetic image [into] … a tool of intercultural and intracultural comprehension” (158).

Objects are often catalysts for the appreciation of how mimesis manifests. Mageo (chap. 2) draws on a rich archive of 19th-20th-centuries photographs of colonial Samoa, which provide a tableau of mimetic practices involving combs, hairstyles, and cloths. These images are used to track the history of changing cultural schemas over time in colonial Samoa, showing how acts of mimesis on both side of the colonial world created “collaborative mental spaces …” (52) in which novel cultural and social forms could be explored. Hermann (chap. 7) too looks at objects to show how mimesis works in the context of Banabans’ birthday celebrations. In her rich description of one of such celebrations, she shows how several dresses are used as ethnic signifiers to trace connections between them and their Other, throughout the troubled history of Banabans’ relocation to Fiji from their home island and its subsequent incorporation into the Kiribati nation-state. By displaying different dress-signifiers “to achieve mimetic equality with powerful others, … [Banabans] show they are capable of bridging the cultural … distances separating … [Banabans and their Others] and demonstrate the agency they need in intercultural negotiations” (204).

Two chapters insert the relation between mimesis and change into recent debates over continuity and change raised by the Anthropology of Christianity. Carucci (chap. 8) argues against the idea of a possible rupture with previous cultural forms, using his rich material on Marshall Islanders’ Christmas celebrations to analyze the mimetic reminders to past practices and images as