

it instead with the calendar name of Lord 8 Wind, as if it were the year of his birthday (a somewhat questionable procedure). Using charts of the 52-year cycles, he then correlates that year with A.D. 935. A few pages further (Nuttall, p. 5) we find the marriages and children of Lord 8 Wind. His firstborn son is accompanied by the sign of an arrow with a stream of red liquid (possibly blood) and the date Year 2 Reed, day 2 Reed. Williams (117) interprets the arrow as an indication of Lord 8 Wind's death (as the point is directed to his figure, which is situated below the mentioned scene): this would have been when he was 92 years old, in A.D. 1027. We should notice, however, that any explicit pictorial reference to Lord 8 Wind's death (e.g., a representation of the protagonist with closed eyes or as a mummy bundle) is conspicuously lacking. The arrow with red liquid in combination with the date might also be interpreted as the sign of a place where the son is going to rule. In the long list of places with their ceremonial dates in Codex Vindobonensis we find the same Year 2 Reed, day 2 Reed combined with a "Hill of Red Liquid with Legs" (Vindobonensis, 41-I). Recalling that "leg" in the Mixtec metaphorical and ceremonial "Language of the Lords" is homonymous with the normal word for "arrow" (which leads to combinations such as "Arrow Legs" in personal names), we might conclude that we are looking at the same (place) sign, and consequently not at an indication of someone's death.

Reading the dates on Nuttall, pp. 1–2, in a "more sophisticated reading order less obvious to casual inspection" (97), i.e., different from the normal reading order in the codices, Williams reconstructs a "reading sequence [that] is roughly circular or oval" (98), which would permit calculating the dates as a historical sequence compatible with a human life span. As a result Williams concludes that Lord 8 Wind during the first part of his life must have been a "great wizard, priest/shaman, or santo," who then converts into a "normal human being" and marries his first wife at the age of 73 (116f.). Williams recognizes that some other chronological elements, referring to one of Lord 8 Wind's daughters, remain "irresolvable" (120).

Later Codex Nuttall (7–8) shows Lord 8 Wind meeting Lord 2 Rain Ocoñaña, a young prince belonging to the Tilantongo dynasty. According to Williams' calculations, Lord 8 Wind would have been 146 years old at the time of this meeting, and, therefore, "obviously deceased" (123, 147). In the next scene, Lord 2 Rain appears seated in a temple on top of a mountain: according to Williams too, he would be dead, as the accompanying date – Year 10 Flint, day 1 Eagle – occurs four years after his known death date (A.D. 1096). The pictorial representation of both Lords, however, shows them to be very much alive: no closed eyes, no mummy bundles in these scenes. This would be a reason to consider alternative interpretations. The Year 10 Flint, day 1 Eagle, is a well-known sacred or ceremonial date associated with the West (and its Patron Goddess, the Grandmother of the River, Lady 1 Eagle) in Codex Vindobonensis (17): this might suggest that it should not be read as just marking a moment in the chronological sequence.

Williams, however, dissociates the year sign 10 Flint in Codex Nuttall, p. 8, from the day 1 Eagle, and instead connects it with another day: 2 Flint, located in the mountain under Lord 2 Rain. He points out that the same day 2 Flint in a Year 10 Flint is also mentioned in the biography of the most important individual in Mixtec history, Lord 8 Deer "Jaguar Claw," in the context of funerary rituals after the killing of Lord 8 Deer's half brother in a steam bath (Nuttall, 82). Although these scenes do not mention the name of Lord 2 Rain at all, and although everything seems to indicate that the rituals are performed for Lord 8 Deer's half brother, Williams concludes that the mortuary bundle mentioned here must be that of Lord 2 Rain.

As we can see, Williams' reasoning quite often departs drastically from what the codices actually show and does not take into account plausible alternatives. The result is inconsistent and not convincing. The explanations and ideas derived from such problematic readings are equally shaky.

In the introduction, John Pohl too points to the possible ceremonial and nonsequential character of certain dates and calls the solutions proposed by Williams "provocative" (13). In addition, he offers in a note a different interpretation of the meeting of Lord 2 Rain with Lord 8 Wind (23). Pohl further refers to other studies of him that "prove conclusively" his earlier identifications of Hua Chino and other sites (22). This is not the place to take that technical debate up again, but it seems to me that both authors too hastily claim that they have demonstrated their case, while in fact a lot remains hypothetical and controversial.

My critical comments do not mean to detract from the intrinsic value of this book as a detailed and interesting iconographical exercise. Readers may become fascinated by some of Williams' observations, and should feel stimulated to undertake their own research by contrasting his ideas with those of other scholars. Lively debates are essential for the progress of a discipline.

Maarten E. R. G. N. Jansen

Wiseman, Boris (ed.): *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 337 pp. ISBN 978-0-521-60867-1. Price: £ 18.99

Der Ende 2009 verstorbene Claude Lévi-Strauss gehört zweifellos zu den einflussreichsten Autoren, die die Ethnologie hervorgebracht hat. Die Hochzeit der von ihm entwickelten strukturalen Anthropologie liegt freilich schon eine ganze Weile zurück. Während in den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts nur wenige geisteswissenschaftliche Arbeiten ganz ohne Referenz auf Lévi-Strauss und den Strukturalismus auskamen, wurde es ab Beginn der 90er Jahre allmählich stiller um ihn. Er selbst hat sein wissenschaftliches Werk 2004 in einem Interview mit Boris Wiseman für im Wesentlichen abgeschlossen erklärt. Die Beiträge zum "Cambridge Companion to Lévi-Strauss" – viele von ihnen ausgewiesene Kenner des Lévi-Strauss'schen Œuvres, die sich bereits in Buchlänge darüber verbreitet haben und für den Band

(mit einer Ausnahme) Originalaufsätze verfasst haben – mögen diese Sicht allerdings nicht teilen. Für wissenschaftliche Werke nämlich, stellt der Herausgeber schon zu Beginn in seiner Einleitung fest, gelte das Gleiche wie für Mythen: sie sind erst dann tot, wenn sie nicht mehr neu gelesen werden und im Wiedererzählen und den dabei vorgenommenen Transformationen neue Bedeutungen und Sinnzusammenhänge produzieren. Die 15 Aufsätze des “Companion” tun nun genau dies. Sie suchen nach neuen Lesarten für Lévi-Strauss’ Texte und fragen nach ihrer Relevanz für die Lösung von Fragen und Problemen der Gegenwart. Dies gelingt ihnen, so viel sei hier bereits verraten, mehrheitlich auf ganz vorzügliche Weise.

Der Band ist in vier unterschiedlich lange Teile gegliedert, die auf den ersten Blick der Logik der Entwicklung von Lévi-Strauss’ Werk zu folgen scheinen. Im ersten Teil, “Gesellschaft und Kultur” betitelt, geht es in vier Aufsätzen um epistemologische Probleme der Untersuchung fremder Gesellschaften. Die Autoren nehmen sich dabei ausgewählte Aspekte des Lévi-Strauss’schen Werks zum Gegenstand und beleuchten sie neu. Im Einzelnen geht es dabei um das schwierige Verhältnis zwischen Strukturalismus und Humanismus, die Beziehung des Strukturalismus zur Geschichte sowie schließlich um Fragen der Verwandtschaft in Zeiten von Postkolonialismus und Genderforschung. Lévi-Strauss’ klassischer Unterscheidung von “heißen” und “kalten” Gesellschaften wird dabei etwa von Michael E. Harkin eine dritte Kategorie – lauwarm – zur Seite gestellt und der Frage nachgegangen, inwieweit sich das Lévi-Strauss’sche Denken in Dichotomien der spezifischen ethnografischen Situation der beiden Amerikas verdankt. In den Ausführungen zur Verwandtschaft wird vor allem in Lévi-Strauss’ Abkehr vom Deszendenzmodell ein starker Impetus für die Entwicklung der aktuellen Genderstudies gesehen. Indem Lévi-Strauss Verwandtschaft primär unter dem Aspekt der Allianzbildung betrachtete, so die These Marcela Coelho de Souza, bereitete er den Boden für alternative Entwürfe von Verwandtschaft als Basis sozialer Kohäsion.

Der zweite und längste Teil des Buches, “Mythos und Geist”, verlässt die Ebene der Empirie und konkreter sozialer Strukturen und wendet sich verstärkt der symbolischen Organisation der vom Menschen kognitiv erfassten Welt zu. Dabei werden einige der von Lévi-Strauss aufgestellten Kategorien in Frage gestellt oder erweitert. Dies betrifft den Gegensatz Natur–Kultur, der auf seine unterschiedlichen Implikationen in verschiedenen Kontexten hin befragt wird, ebenso wie die Kategorie des Symbolischen selbst. Kritiker haben ja oft eine gewisse Statik der strukturalistischen Modellbildung bemängelt, tatsächlich aber ist, wie Marcel Hénaff zeigt, in Lévi-Strauss’ Konzeption des Symbols der Aspekt der Performanz und des Performativen bereits angelegt. Symbolische Systeme nämlich, wie Lévi-Strauss sie vor allem in den “Mythologiques” entwickelt, erschöpfen ihre Funktion nicht darin, auf etwas zu verweisen oder etwas zu illustrieren. Vielmehr bringen sie die Sinnerzeugungsmaschinerie überhaupt in Gang und können sowenig von ihrer konkreten Realisierung in konkreten Kontexten getrennt werden wie eine musikalische Improvisation von ihrer Auffüh-

rung. Erfreulicherweise verzichtet der “Companion” auf den Versuch, eine künstliche Kohärenz der vorgebrachten Argumente herzustellen. Einige der Aufsätze können durchaus gegeneinander gelesen werden. Wo etwa Eric Schwimmer eine Stärke von Lévi-Strauss’ Mythenanalyse im beständigen Wechsel zwischen Empirie und Theorie und zwischen Partikularem und Universalem sieht, identifiziert Wendy Doniger just darin ein scheinbar unauflösliches erkenntnistheoretisches Problem. Daran aber, dass kritische und hermeneutische Lesarten zu so disparaten Ergebnissen kommen, erweist sich letztlich die Lebendigkeit des Lévi-Strauss’schen Ansatzes.

Der kurze dritte Teil, “Sprache und Alterität”, greift einige Probleme des ersten Teils wieder auf, setzt aber den Schwerpunkt weniger auf Fragen der Empirie als auf die nach der Bedeutung von Sprache für die Erzeugung von “Otherness”. Aufgegriffen wird hier auch noch einmal die Frage nach der Bedeutung von Sprachen (im Plural) für das Verstehen fremder Kulturen. Lévi-Strauss hat bekanntlich die Bedeutung der Sprache für seine Mythenanalyse sehr heruntergespielt. Der Wert der Formulierung *traduttore traditore*, schrieb er Mitte der 50er Jahre in “Die Struktur der Mythen”, strebe im Mythos gegen Null. Christopher Johnson zeigt in seinem Aufsatz, dass Lévi-Strauss selbst diese These in seinen Arbeiten immer wieder konterkarierte, und untersucht die Bedeutung des Übersetzens für die strukturalistische (wie überhaupt jede ethnografische) Arbeit.

Im vierten und letzten Teil schließlich, “Literatur und Ästhetik”, wird versucht, das Werk Lévi-Strauss’ in einen weiteren geistesgeschichtlichen Kontext zu stellen. Der Einfluss von Marx, Freud und Rousseau auf Lévi-Strauss ist wohlbekannt, wie aber steht es um den von Mallarmé, Goethe, Wagner, Poussin oder Proust? Lässt sich hier eine direkte Verbindung (re)konstruieren? Und welche Folgen zeitigt die Beschäftigung mit diesen grundverschiedenen programmatischen Ansätzen in Lévi-Strauss’ Arbeiten?

Die Antworten, die die Autoren des “Companion” auf diese und die zuvor genannten Fragen geben, überraschen gelegentlich, denn offenbar bietet der klassische Strukturalismus weit mehr theoretische und methodische Anschlussmöglichkeiten, als man gemeinhin anzunehmen geneigt ist. Weit davon entfernt, die Vielfalt und Buntheit von Kultur in eine statische Struktur überführen zu wollen, begegnet uns in dem Band ein Lévi-Strauss, der an den Rändern der symbolischen Ordnung herumstreunt und sein Interesse auf genau jene Phänomene richtet, an denen diese Ordnung nicht (mehr) funktioniert. Das freilich ist genau das Terrain, das nach allgemeinem Dafürhalten der Poststrukturalismus für sich abgesteckt hat. Ist Lévi-Strauss also womöglich ein “Poststrukturalist”? Die Frage wird im “Cambridge Companion to Lévi-Strauss” nicht beantwortet. Dass sie sich aber überhaupt stellt, zeigt eines sehr genau: der strukturalistische Ansatz von Lévi-Strauss – was immer das sein mag – ist seinem Erfinder nicht ins Grab gefolgt. Er mag ein Kind des 20. Jahrhunderts sein, aber er ist immer noch ein mächtiges Werkzeug – auch zur Lösung von Problemen des neuen Millenniums. Der “Companion” zeigt dies auf anschauliche und wunderbar stimulierende Weise. Es ist meist

eine undankbare bis unmögliche Aufgabe, die Kernaussage eines Sammelbandes in drei Worten zusammenfassen zu wollen. Hier allerdings ist dies kein Problem. Sie lautet: Der Strukturalismus lebt.

Thomas Reinhardt

Zeis, Eva-Maria: "I Have a Very Good Trust in My God." La construction de la religiosité des jeunes gens Sunnites à Beyrouth. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2009. 123 pp. ISBN 978-3-87997-360-6. (Islamkundliche Untersuchungen, 288) Price: € 36.50

The booklet is a dissertation written for a master's degree in religious sciences submitted at the Université Saint Joseph in Beirut, Lebanon. What triggered the author's interest in the subject of religion in Lebanon is her fascination with the depth of the religious dimension in Lebanese society. It is at the core of the Lebanese identity. Nevertheless, her book is not yet another study about the intensely polemical issue of identity in Lebanon but an attempt to examine the impact of religion on young Sunnis in Lebanon. The word used in French by the author is "religiosity," which is not piety per se but the external manifestations of adherence to religion. She uses the term "religiosity" in reference to Emile Durkheim's own definition (12). It is a cultural construction in a religious tradition and in a specific cultural context that define its form and content. In a footnote, which this reviewer believes should have been part of the body text, the author explains the origins of the term in reference to Islam. Islamic religiosity is a system of thoughts and actions integrating all aspects of social life in a coherent structure in order to please God (13).

The author does not explain her interest in young Sunnis' religiosity. She acknowledges the scarcity of research on Lebanese Sunnis and their religiosity yet she does not indicate why such research is necessary. Her declared purpose is to investigate the self-describing vision young Sunnis have of themselves and their religion (17). She proposes to analyze the religious motivations of believers in their implementation of their religious practices (17). Still, no reason is given for her endeavor and what added value it will bring to the body of knowledge. If one were to be paranoiac, one would suspect it is a study on how to influence and manipulate young Sunnis, either for political purposes or to undertake a missionary assignment!

The author devised a set of questions about young Sunnis' beliefs, their impact on their lives and how they saw them; the sources of their religiosity; the means and mechanisms of transmissions of such beliefs and basic tenets of their faith; how they relate with the outside reality and non-religious matters; how they explain and justify their convictions in relation to their environment. These questions were directed to a group of fifteen interviewees where eleven of them would be the core of the sample, as she says (18). The reason is that some of the interviewees were declared agnostics or secular (*laïc* is the term used, usually translated as secular). The other two were discarded for "technical reasons" (18). The small sample units were all students or fresh graduates between 18

and 30 years old. Most of them were involved in scientific, technical, or economic careers. They were spread over four universities located in the capital Beirut. Since tuition fees are relatively high, then the author assumed that the interviewees were from upper economic classes, a fact that seems to be validated by the professional occupation of their fathers.

The interviews were conducted over a span of forty five minutes to one hour and a half, in English, or in French. She used the methods of Michael Meuser and Ulrike Nagel who developed systems of interviewing experts in their field. The interviewees in the sample were certainly not experts on Islam but were considered as experts in their own religiosity (23).

The facts she gathered are common knowledge to Lebanese and to those who have worked on Lebanon's different aspects (political, economic, social, and cultural). As such, few of the findings are new. For instance, she discovered that religious pluralism in Lebanese society is quite specific to Lebanon and differentiates it from the rest of the Arab world. As such, Lebanese Sunnis feel they are in a competition not only at the political level but also at the ideological and normative levels: "To be a Sunni Muslim in Lebanon, also means not to be either Shiite, or Druze, or Christian" (29).

Religiosity among young Lebanese was not always a fact of life. Quoting a study undertaken in 1972, religion was not a major determinant among young Lebanese in general. Only within a small minority one could find a strong impact of religion (38). However, in 1999, another study's findings were totally different. Faith was a major factor among interviewees. Over 70 percent of interviewees have expressed a significant interest in religious books (39). Over 90 percent believed that faith and patience are sources of strength.

From her interviews the author concludes that religious practice among young Sunnis necessarily implies implementing the various teachings and commandments. Ethical values are specifically spelled out and leave no room for interpretation or creativity in implementation. Hence, a young Muslim who commits himself to religion must endeavor more in order to observe and implement religious teachings. The author found no equivocation in the narrative of young Sunnis over that matter (77). Ethics are derived from a system based on the belief in God. The observance of religious teachings creates an ethical paradigm with respect to universal values. Ethics are a derivative of the observance of such commandments and teachings (77). The author believes that it is an important finding for any discussion among Lebanese on civil society. The dialogue must be based on "common values."

Investigating the young Sunnis' perception of the "other," the West and Christianity, she discovered that Sunnis look at the "other" through the prism of religion! They would criticize the West as being materialistic, though they would express their admiration for the scientific findings and discoveries. They would also criticize Lebanese society where pluralism makes the observance and practice of religion difficult. Though only two of the inter-