

rican religious/cultural insights provide an interesting spin that social scientists, development experts, and other stakeholders interested in the perceptions of the causes of poverty and all those working towards poverty alleviation must read.

Afe Adogame

**Pedersen, Morten Axel:** Not Quite Shamans. Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia. Ithaca: Cornell University Press, 2011. 250 pp. ISBN 978-0-8014-7620-4. Price: \$ 28.95

This pioneering ethnography documents the lives of Darhad Mongols in the far North of Mongolia during a particularly difficult period in the transition to a monopoly market economy at the turn of the century. The book has many linked themes revolving around what the author describes as “shamanic politics” (chap. 1). By this he describes the capacity of Darhad Mongols to develop ways of being possessed by and managing the multiple identities needed to navigate the ever shifting political and ecological context of post-socialist Mongolia. This ethnography is beautifully written and features haunting portraits of individuals trapped by their circumstances. The most powerful image, which frames the study, is the condition of *agsan* which refers to the violent possession of an individual (usually a drunk male), who temporarily loses his soul, becomes only part-human, and, therefore, is no longer responsible for his actions. Pedersen links this prevalent condition to the dilemma that certain individuals face on becoming “fake” or “partial” shamans. He styles this as a uniquely postsocialist dilemma where the violent state repressions of the late 1930s left a vacuum of enskillment such that individuals who are open to possession by spirits lack the tools they need to control them. The strongest parts of the book are the portraits of specific individuals such as the shunned blacksmith Gombodorj who struggles with his visions and shamanic heritage; or the “genuine shaman” Nadmid Udgan who practices on the fringe of power struggles between politicians. Perhaps the most striking part of the ethnography is the seamless way that Pedersen links traditional animist concepts of landscape masters to the capricious and shifting forces of the new economy represented by *ninja* gold-miners and international NGOs. The book is firmly located in a growing set of ethnographies which argue that forms of local knowledge and intuition can often offer as much or more insight into the darkness of system transition than the staid theories of social science.

Pedersen encourages to understand the daily management of these occult practices not as a socially constructed worldview, but instead through a “post-humanist, post-pluralist, and fractal” perspective wherein one human/nonhuman agent can assume a multitude of forms simultaneously. The strongest demonstration of this perspective is through his examples, perhaps most clearly in his account of the shamanic armor/costume (chap. 4) and the use of ironic humour (chap. 5). His post-humanist perspective brings to the study of North Asian shamanic agency ethnographic insights from North Africa (Geschiere), South Africa (Comaroff and Comaroff), and

Latin America (Whitehead, Taussig). While I agree on the whole with his analysis and with the ever-valiant attempt to get readers to accept the agency of nonhuman forces, his theoretical terms often seem to outrun his examples. At the heart of the study is a simple contrast between more or less successful Darhad ritual specialists (defined as “genuine shamans” or as *ataman*-politicians) and unsuccessful ones (“fake shamans” who are vulnerable to annoying fits of *agsan*). Pedersen defends this rather traditional attempt to outline a cosmology by attacking and discrediting proponents of “social constructivist paradigms” (180) who he claims are sceptical of such attempts. As much as I am also impatient with the endless pit of social constructivism, I think we all have to agree that his book is nonetheless an articulate and highly important work of interpretation, and not a “multinatural” artefact. Pedersen gives a convincing expert account in which Darhad agents perform more or less successful as ideal-typical shamans. Reading between lines, his expert evaluation may in fact differ from that of many Darhads themselves. I have not tried feeding my printed copy of the book with milk and wild reindeer fat to see if I can induce in it feats of multinaturalist agency (well, to be honest, I am a little afraid of doing so). I suspect that it does its work best as an expert narrative, just as the *ongod* spirit vessels do their work as embodiments of that which is powerful – and there is room in the universe for both.

The book is based on a doctoral dissertation and portions of two previously published chapters. Although all are equally well-written, often the chapters read better in isolation than as a single work. Ethnographically Pedersen aims to make an authoritative contribution to studies of Inner and North Asian shamanism. He located Darhad shamanism at a cross-continental pivotal point between horizontal forms of alliance between spirits and vertical forms of patrilineation (116). The author makes an interesting assertion that the condition of *agsan* did not exist, or at least was not as disruptive, in the socialist period, as it is now. He links this to the way that the authoritative structures of the state seemed to either control, “freeze,” or outshine the spirits that give rise to it (chap. 1). One has to be very careful in reading his terms to distinguish rhetorical arguments from his ethnography. The book works with several definitions of “shamanism” and of “shamans” which are not always clearly signposted. The headline terms, repeated in the title and in many sections, is the category of the “not quite shaman” (a more optimistic gloss on the local term “false shaman”) and the condition of “shamans without shamanism.” When read within the context of Pedersen’s cosmology, both imply that there exists a pure model of a shaman against which they can be measured. The “genuine shaman” seems to be defined by the ability to competently project and inhabit multiple forms and almost always has the traditional attributes of shamanism such as a costume. However, Pedersen’s own examples sometimes contradict this. The drunken *agsan* is another human figure but one that dimensionally holds “too much shamanism,” like a supercharged storm cloud. Thus he seems a bit more like a nonshaman than a “not quite shaman.” Similarly the unpredictable politician-

*ataman* is just like a “shaman persona” due to his ability to competently manage a duality (71; but pointedly lacks the traditional equipment). The question then arises what exactly the difference would be to a “genuine shaman.” A more honest definition of shamanism can be found on page 37 as “a constellation of occult practices” where-in “the occult” refers to a large range of activities from healing, to bone-setting, to hunting divination, as well as to negotiations with world-creating and world-destroying spirits. Pedersen’s use of the term “occult” tends to signify any nontutored form of thought rather than something that Mongols might classify as “black” knowledge. In contrast to a wealth of specific examples, these broad-brush terms enliven the text but wash concrete Darhad experience into a transcontinental model of shamanism.

David G. Anderson

**Pfluger-Schindlbeck, Ingrid** (Hrsg.): *Welten der Muslime* für das Ethnologische Museum der Staatlichen Museen zu Berlin. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2012. 239 pp., Fotos. ISBN 978-3-496-01445-4. Preis: € 39,95

Im November 2011 eröffnete im Ethnologischen Museum der Staatlichen Museen zu Berlin die Dauerausstellung “Welten der Muslime”. Erstmals ist seitdem die reiche Sammlung von Exponaten des “Fachreferats Nordafrika, West- und Zentralasien” für das Publikum ständig zugänglich. Anlässlich dieser Eröffnung erschien der hier vorliegende Begleitband, der acht Beiträge von Vertretern der Arabistik, Islamwissenschaft, Turkologie, Zentralasiestudien, Ethnologie und Religionswissenschaft versammelt. Diese werden von großformatigen und farbigen Abbildungen ausgewählter Exponate illustriert. Die Themenschwerpunkte des Begleitbands orientieren sich an den thematischen Modulen der Dauerausstellung, die von der Kuratorin Ingrid Pfluger-Schindlbeck entwickelt wurden: die “geschlechtsspezifische Nutzung von Raum” (11, Pfluger-Schindlbeck, z. T. Rzehak), der Beitrag materieller Kulturgüter zur Schaffung von Identitäten und Status (Pfluger-Schindlbeck, Baldauf, Kehl-Bodrogi) sowie die Vielschichtigkeit des Islam in verschiedenen Gesellschaften und Kontexten (Krämer, Neuwirth, Frembgen, Kehl-Bodrogi). Diesen reich bebilderten Aufsätzen vorangestellt sind ein Vorwort der Direktorin des Ethnologischen Museums und eine Einführung der Kuratorin. Abgeschlossen wird der Band von einem Literatur- und Autorenverzeichnis.

Die Direktorin des Ethnologischen Museums, Viola König, betont in ihrem Vorwort (7) die Bedeutung der Eröffnung der Dauerausstellung, die durch die Ereignisse des 11. 09. 2001 und “der daraus resultierenden Forderung nach einem besseren, nicht pauschalisierten Verständnis für die islamische Welt” (7) angeregt worden sei. Anhand des Sammlungsbestands könnten dem Besucher nun Fragen zur Vergangenheit und Gegenwart der Herkunftsgesellschaften der Museumsobjekte beantwortet werden. Durch die oben erwähnten Themenschwerpunkte würden zusätzlich auch Anknüpfungspunkte an gesellschaftspolitische Fragen der Gegenwart in Deutschland und Europa geboten.

Die Kuratorin der Dauerausstellung Ingrid Pfluger-Schindlbeck gibt in ihrer Einführung (8–12) einen Einblick in deren Konzeption. Dem stellt sie einen Rückblick auf die Geschichte der Sammlung voran. Ziel ihrer Ausstellung sei es, “wichtige kulturelle Ideen und Werte muslimischer Gesellschaften auf der Basis des Sammlungsbestandes ..., unabhängig von einer Klassifikation der Objekte als Kunst oder nicht Kunst” (11) zu zeigen. Die bereits erwähnten drei Themen stellt sie kurz vor und begründet ihre Wahl damit, dass diese “in der Begegnung des Westens mit muslimisch geprägten Gesellschaften von Beginn an und bis in unsere Gegenwart hinein eine Rolle spielen und unser Bild von Muslimen, aber auch ihr eigenes Selbstverständnis prägen” (11). Eine ausführlichere Erörterung, ob dieser Ansatz und die daraus resultierenden drei Themen es vermögen, ein differenziertes Bild muslimischer Gesellschaften der Vergangenheit und Gegenwart der verschiedenen Regionen der Welt zu zeichnen, würde den Rahmen dieser Rezension sprengen. Grundsätzlich gilt es jedoch kritisch zu hinterfragen, ob in einem Museum des 21. Jh.s “unser Bild von Muslimen” (Schleier, geschlechtsspezifische Raumnutzung) bestätigt und festgeschrieben werden soll oder ob das Museum nicht eher den Bildungsauftrag hat, ein historisch und regional differenziertes und vielleicht auch neues, überraschendes Bild muslimischer Gesellschaften zu vermitteln und damit “unser Bild” herauszufordern.

Auf den folgenden Seiten (13–20) versucht Pfluger-Schindlbeck einen Exkurs in die zeitgenössische Kunst, indem sie Installationen der im Iran geborenen, heute in Berlin lebenden Künstlerin Shahla Safarzadeh vorstellt. Dabei erschließt sich jedoch nicht, warum Werke dieser Künstlerin in die Ausstellung und den Begleitband aufgenommen wurden, zumal sich Pfluger-Schindlbeck im Zusammenhang mit ihrer Ausstellungskonzeption mehrfach gegen die unkontextualisierte und ästhetisierende Präsentation von Objekten in Kunstmuseen ausspricht.

Es folgt der erste von acht Fachaufsätzen (21–46). Ausgehend von der Debatte, ob der Islam Teil Deutschlands und Europas sei, erinnert Angelika Neuwirth daran, dass der Koran zwar Erbe der Muslime, aber auch “ein theologisch bedeutendes Vermächtnis der spätantiken Kultur an Europa” (38) sei. Dafür verortet sie den Koran in den Kontext seines kulturellen Milieus, nämlich den der Spätantike, und führt dies anschaulich an mehreren Beispielen aus.

Gudrun Krämer zeigt in ihrem Beitrag (47–64) eindrücklich, dass sich “schon früh ... eine Vielfalt muslimischer Lebensweisen, Denkschulen und Gefühlswelten herausgebildet” (47) hat. Sie stellt neben dem Koran als Offenbarung auch die “Prophetenpraxis” als grundlegend dar, geht auf die Unterscheidung von Sunniten und Schiiten ein, stellt die Rolle der Religions- und Rechtsgelehrten heraus und diskutiert schließlich die Frage der Autorität über die Interpretationen des Islam.

Darauf folgt der Beitrag von Jürgen Wasim Frembgen, der sich mit der “Sufi-Tradition im Islam“ (65–88) befasst. Der Definition eines Sufis als frommer Asket, dessen Leben auf Gott ausgerichtet ist, und der Einführung in die spirituellen Grundlagen folgen u. a. die Erklärung der