

comfortable with their projects” (82). Furthermore, the author’s involvement in the emotional aspect of TV and real-life melodramas has made her create what can be called melodramas within melodramas, a subjective view of ethnographic facts.

The book shows that subalterns, who find in religion, or Islam, an alternative to secularism, do not acknowledge privatization and do not participate in capitalistic projects. For them, they find more sense in the lessons from the mosque. However, the author does not elaborate the challenge the mosque presents to the government’s pedagogical system especially when she states that Amira “described her own recent efforts to attend literacy classes not through government programs but through the mosque, which was now taking over many of the services that the state used to provide” (103f.).

Ethnographically, the book would have been more convincing had the author dealt consistently with melodramatic serials and nonmelodramatic TV programs. In a tune akin to that of Amira, a mother from an Upper Egyptian village is quoted as saying, “We are a soap opera!” (124), however, the anthropologist, in another context, stresses the significance of a specific nonmelodramatic TV program being watched and “liked as much as the serials (which are, as one woman said, ‘only acting’)” (97). Is this a sort of Geertz-like thick description the anthropologist tries to present after criticizing many of the studies of popular culture for not offering “profound insights into the human condition” (30)?

Some core themes of the media, especially those related to Islamism, terrorism, popular culture, education, and consumerism in Egypt, are not new topics. Anthropologists have been addressing them for more than a decade. Moreover, some of the topics, not cited in this particular book, were addressed earlier by the author in her article, “Television and the Virtues of Education: Upper Egyptian Encounters with State Culture” (N. Hopkins and K. Westergaard [eds.], *Directions of Change in Rural Egypt*. Cairo 1998: 147–165). Conducting fieldwork in Egypt for more than two decades should have made the anthropologist aware that Anwar al-Sadat was the third not second president of Egypt (165). Despite these flaws, the book is a complementary contribution to media and gender studies in the Middle East in general and Egypt in particular. el-Sayed el-Aswad

Andrewes, Janet: *Bodywork – Dress as Cultural Tool. Dress and Demeanor in the South of Senegal*. Leiden: Brill, 2005. 240 pp. ISBN 978-90-04-14107-0. (African Social Studies Series, 7) Price: € 66.00

Vor zwei Jahrzehnten haben Ethnologen und Sozialwissenschaftler Kleidung und Mode in Afrika als neues Forschungsthema entdeckt. Im Gegensatz zu ihren Vorgängern, die sich mit Textilien als passiver Materie beschäftigten und dabei insbesondere deren ästhetische und technische Eigenschaften analysierten, erkannte man nun die herausragende soziale Rolle von Kleidung, Kleidungsstilen und Mode, d. h. ihre Funktion als Kommunikationsmittel und dynamisches Bindeglied zwischen In-

dividuum und Gesellschaft. Dieser neue Ansatz führte zu einer großen Zahl von Veröffentlichungen, die in Fallbeispielen die symbolische und semiotische Wirkungskraft einzelner Kleidungsformen in unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontexten herausstellten. Sie führten den produktiven, selbstbewusst gesteuerten Umgang mit Kleidung als soziale Strategie vor, die nicht nur Identitäten abbildet, sondern auch einfordert, in Frage stellt, provoziert, pervertiert etc.

Nun sind vor kurzem zwei Bücher herausgekommen, die diesen Forschungstrend wieder in eine andere Richtung lenken. Der von Kuchler und Miller herausgegebene Band (*Clothing as Material Culture*. Oxford 2005) wendet sich erneut der Materialität der Textilien zu, während Janet Andrewes ebenfalls vom Primat der handelnden Subjekte Abstand nimmt und Stoffe, Kleidungsformen und Stile neu bewertet und sie nicht nur als Mittel und Fläche für Kommunikation und Ideenrepräsentation betrachtet. Anstatt wie bisher üblich zu untersuchen, wie Leute Kleidung als Ausdrucksmittel für ihre eigenen Zwecke einsetzen, richtet die Autorin den Blick darauf, was die Kleider mit dem Körper machen, wie sie ihn in seiner Bewegung, seiner Gestalt, seinem Ausdruck und seiner Bedeutung beeinflussen oder konditionieren. Für sie ist der Körper ein wesentlicher Bestandteil der Kultur – und nicht nur als Zeichen, sondern als konstituierendes Element –, dessen Verfassung durch die Kleidungshülle mit bestimmt wird. Die Körperhaltung, Gesten, Bewegungen gehören zu dem Gesamtkorpus, der die Kultur einer Region, eines Volkes ausmacht, während die typische, konventionelle Kleidung, die genau in diesem Kontext getragen wird, den Körper darin unterstützt, den gesellschaftlich angemessenen Ausdruck anzunehmen. Auf der Ebene der Kleidungserfahrung wird soziale und kulturelle Identität vermittelt und hergestellt. Und in diesem Sinn spricht die Autorin von der “formative function” von Kleidung, die weit über die bislang diskutierte symbolische Wirkungskraft hinausgeht.

“This book looks at the encounter between dress and body,” heißt es ganz lapidar auf dem Buchumschlag, doch dahinter steckt ein ambitioniertes Programm, das Andrewes auf souveräne und überzeugende Art und Weise in ihrer empirischen Studie umsetzt. Die Grundannahme liegt nicht darin, dass der jeweilige Kleidungsstil den Körper prägt und ihn formt, vielmehr stellt sich die Untersuchung die Frage nach der Art der jeweiligen Beziehung zwischen den beiden Agenten, die sich nämlich unterschiedlich gestalten können. Dabei stützt sich die Autorin zum einen auf den eher soziologisch ausgerichteten Forschungsansatz, der zwar auch auf den Zusammenhang zwischen Kleidungsverhalten und Identitätsbildung ausgerichtet ist, aber, so Andrewes, Kleidung im Grunde genommen nur als Oberfläche und Repräsentationsmittel behandelt und damit die Wirkung auf den Körper völlig ausblendet.

Zum anderen holt sie sich ihr theoretisches Rüstzeug aus der Sozialanthropologie, insbesondere von Bourdieu und Jackson, die beide dem Körper eine zentrale kultur-reproduzierende und -konstituierende Rolle zuweisen, insofern als sich in ihm und durch ihn die herrschenden

Werte und Konzepte der Gesellschaft physisch-sinnlich materialisieren. Sie greift den Begriff des "Habitus" von Bourdieu auf und entwickelt ihn weiter, indem sie die Kleidungspraxis neben Erziehung und Nachahmung zu einem wesentlichen Faktor erklärt, der auf den Prozess der körperlichen Verinnerlichung des Kulturverständnisses einwirkt. "Dress has the capacity to transform the body and imbue it with essential ideas" (4). Kleidung wird hier vornehmlich als Praxis, als Handlung und als Verkörperung von Erfahrung verstanden, die in unauf löslicher Beziehung zum Körper steht, wobei beiden eine eigene Dynamik innewohnt. Diese Leitideen werden auch schon gleich in dem Buchtitel selbst formuliert: Der Begriff "bodywork" verweist auf eben dieses aktive Verhältnis und die gestalterische Funktion von Kleidung, deren Bedeutung in seiner Rolle als "cultural tool" liegt, womit ihr aktiver Part im Kulturprozess beschrieben wird. Diese Definition lässt die konventionelle Betrachtung des Stofflichen als bloßen Teil der materiellen Kultur hinter sich.

Aus dieser neuen Perspektive führt uns Andrewes in die Kulturlandschaft der Diola im südlichen Senegal, der Casamance, ein, wo sie die auffällig unterschiedlichen Kleidungsstile und -gewohnheiten der Bewohner dreier Diola-Dörfer vorstellt, die ihre Entsprechung in je eigenen Körpertypen finden. Wie lassen sich solche Zusammenhänge beschreiben und erklären, und wie konstituieren sie sich? Das sind die grundlegenden Fragen, der die Ethnologin in den folgenden Kapiteln nachgeht.

Während in dem einen Ort die Menschen eher nachlässig und spärlich gekleidet sind, barfuß gehen und nur einem handgewebten, indigo gefärbten Stoff eine besondere Bedeutung in bestimmten Situationen zumessen, wird in dem anderen Dorf der Kleidungskunst und der individuellen Präsentationsform die höchste Aufmerksamkeit zuteil. Hier stellt der voluminöse *boubou*, ein zeltartiges Gewand aus kostbarem Damast, aufwendig gebügelt, den idealen Kleidungsstil dar, der sowohl für Männer als auch für Frauen einen sozial verpflichtenden Charakter hat. In dem dritten Dorf dominiert der europäische Kleidungsstil; die Frauen sind in einfachen, relativ körperbetonten Kleidern zu sehen, die Männer tragen eine Kombination aus relativ enger Hose und Hemd, die gegebenenfalls noch durch eine Jacke ergänzt wird.

Allerdings betreffen die Unterschiede zwischen den drei Orten nicht nur die Kleidungsart, sondern es lassen sich auch drei distinkte Körpertypen ausmachen, die Besonderheiten hinsichtlich des Körperbaus, der Körperhaltung und der Bewegungen aufweisen. Für den ersten Fall sind die mit hohem physischem Aufwand arbeitenden Menschen typisch, die einen muskulösen, durchtrainierten Körper entwickelt haben, der auch gesellschaftlich bedeutungsvoll ist. Die Dominanz der Körperlichkeit korreliert mit der Geringachtung der Kleidung, die sich auf wenige einfache Teile beschränkt und eher die Rolle einer Dekoration einnimmt. Demgegenüber fallen in der anderen Gemeinde der gemessene Schritt, die stolze Körperhaltung, die lässige Haltung im Sitzen und der generelle Eindruck einer auf Außenwirkung bedachten Inszenierung auf. Der weite Schnitt des Gewandes, die

Mehrschichtigkeit im Fall der Männerkleidung, das Gewicht der Stoffe, das spezifische Schuhwerk etc. bilden die Grundlage für dieses spezifische Körpergebaren. Im dritten Fall lässt sich nicht auf den ersten Blick eine eigene, ausgeprägte Körperhaltung erkennen, da hier die innere Einstellung vorrangig ist, die dem Körper eine untergeordnete Stellung zuweist. Demzufolge hat Kleidung eine rein funktionale Aufgabe, die gerade darin liegt, die Sinnlichkeit und Eigendynamik des Körpers auszuschalten und ihn aus dem Bewusstsein des Trägers zu tilgen. Man könnte zwar in der Art des komplizierten Schnitts der Kleidung, die rein formal betrachtet die Körpersilhouette konturiert und unterstreicht, einen Hinweis auf deren starke Wirksamkeit sehen. In Wirklichkeit passiert aber genau das Gegenteil, insofern als die Kleidungsgestalt die Stelle des Körpers einnimmt und diesen in seiner Funktion weiter zurückdrängt.

Die Interaktion zwischen Kleidung und Körper ist die materielle Substanz, durch die die kulturellen Prinzipien und Ordnungen erlebbar werden und über die sie sich äußern. "Dress must be seen as a form of practice which, by shaping the physical disposition of the body, empowers the wearer a shared cultural identity and a shared cultural understanding." In diesem Sinne wird zunächst ein umfassendes Bild der zentralen kulturellen Beziehungsebenen gezeichnet, die die Mitglieder der drei Gemeinden mit der natürlichen, übersinnlichen und sozialen Umwelt unterhalten, um dann innerhalb dieses Systems die spezifische Bedeutung des Körpers herauszuarbeiten. Unter diesen Vorbedingungen lässt sich dann auch die je eigene Art der Bekleidung den verschiedenen Körperbildern und Gestalten zuordnen. Weit davon entfernt, daraus ein monokausales, eindimensionales Verhältnis zu konstruieren, unterstreicht Andrewes vielmehr den empirischen Charakter der Erscheinungsformen zusammen mit den jeweiligen Sinnkonstruktionen, die je nach Ort und Zeit unterschiedlich ausfallen können.

Die Beschreibungen der einzelnen Körper- und Kleidungsstilgruppen beziehen sich auf drei nahe beieinander liegende Dörfer, die sich im Wesentlichen durch ihre religiösen Traditionen unterscheiden: Animismus, Islam und Christentum. Jede Religionsgemeinschaft hat ihre besondere Art und Weise hervorgebracht, wie die Menschen mit ihrem Körper umgehen, sich bewegen und sich kleiden. Neben Alter, Geschlecht und materiellen Ressourcen sind es insbesondere die religiösen Überzeugungen, die das Kleidungsverhalten prägen. "The influence which religion has on the villagers' relationships with their environment is the main differentiating feature" (14). In den Kapiteln 5, 6 und 7 analysiert Andrewes die Bedeutung des Körpers, wie sie sich aus den einzelnen Glaubenssystemen erklärt und sich in der konkreten lokalen Praxis manifestiert. Sie lässt sich nicht allein aus seiner unmittelbaren Beziehung zur Natur ermessen, vielmehr entfaltet sie sich auch auf der Ebene der sozialen Interaktion und im Verhältnis zur übersinnlichen Welt.

Nach einer tiefgehenden Durchdringung der animistischen Weltansicht und der ihr gemäßen Lebensweise im Kontext des kleinen Diola-Dorfes kristallisiert sich eine Beziehung zwischen Körper und Umwelt heraus, die

durch Ausgeglichenheit und Kontinuität gekennzeichnet ist. Das gilt in erster Linie für den Umgang mit der Natur, der der Mensch über seine Muskelkraft und Körperbeherrschung die Mittel zum Leben abtrotzt und woraus sich auch der hohe Wert des kraftvollen, stets aktiven Körpers ergibt, der die Menschen mit Stolz erfüllt. Der unmerklichen sozialen Differenzierung entsprechen das einfache Erscheinungsbild und die Reduktion auf die physische Konstitution. Nicht nur die mangelnden Finanzressourcen stehen einem Kleidungskult entgegen, sondern auch das ideologische Prinzip, dass die landwirtschaftlichen Erzeugnisse nicht als Mittel zur Gewinnerzielung bestimmt und ihre Verwertung zum Kauf von Konsumgütern ausschließt. Hier erhält der Körper seine Form allein durch die harte Arbeit, während die Kleidungsstücke eher eine sekundäre, dekorative Funktion übernehmen. Bedeutsam ist auch die politische Isolation des animistischen Dorfes, die ein Bewusstsein für die repräsentative Funktion des Körpers verhindert hat.

In der Weltanschauung der Diola-Muslime wird der Körper ebenfalls instrumentell aufgefasst, in diesem Fall allerdings als symbolischer Gegenpart zur Natur – von daher die Pflicht, Schuhe zu tragen, um nicht mit der „unreinen“ Erde in Berührung zu kommen. Für die Ausübung des Glaubens bildet er den physischen Ausgangspunkt, insofern als in der Körperpflege und in den rituellen Waschungen eine elementare religiöse Praxis gesehen wird. Diese physischen Dispositionen bedeuten den Zugang zu einer großen Glaubensgemeinschaft, deren soziale Basis weit über die Dorfgrenzen hinaus reicht und somit auch das Zugehörigkeitsgefühl der einzelnen Mitglieder zu einem Gesamtkorpus physisch erfahrbar macht. Eingebunden in ein durch die Religion vorgezeichnetes, hierarchisch strukturiertes Beziehungsnetz, passen sich die Gläubigen in ihrer Haltung und physischen Präsenz ihrem jeweiligen sozialen Rang an. Im Rahmen dieser bedeutsamen sozialen Manifestationen spielt Kleidung, hier der raumgreifende *boubou* mit den entsprechenden stofflichen Eigenschaften, eine dynamisierende Rolle: sie generiert durch Volumen, Oberflächengestalt und physisches Gewicht eine imposante Erscheinung und ein elegantes Auftreten, die wiederum durch eine durch sie beeinflusste Körperhaltung verstärkt oder gestützt werden. Die schwierige Tragetechnik des Gewands und die offenen Sandalen – oder hohen Hackenschuhe der Frauen – drängen zu einem beschaulichen Gang, der als Ausdruck von sozialer Überlegenheit gedeutet wird.

Die christlichen Diola betrachten ihren Körper als eine vom Geist und Bewusstsein getrennte Substanz, die der äußeren – und trügerischen – Erscheinungswelt zugerechnet wird und keine inhaltliche Bedeutung beanspruchen kann. Dementsprechend hat Kleidung auch nur symbolischen Wert, denn sie soll vor allem die religiöse Zugehörigkeit signalisieren. Der distanzierte Blick auf die Welt und das so gewonnene Wissen über sie stehen über den körperlichen Erfahrungen und Aussagen. Diese Bewertung findet ihren Ausdruck in dem Kleidungsstil, der zwar einerseits die Körperformen hervortreten lässt,

andererseits die Körperfunktionen aber hinter der Dominanz der körpergleichen Hülle zurücktreten lässt. Die physische Selbstgewissheit geht verloren, gerät in Vergessenheit. Dieser Mechanismus wird besonders leicht nachvollziehbar, wenn man sich demgegenüber die Wirksamkeit des muslimischen Gewands vor Augen führt, das im Zusammenspiel mit dem aktiven, beweglichen Körper eine kalkulierte soziale und ästhetische Aura hervorbringt.

In dem Schlusskapitel zieht Andrewes das Fazit ihrer Untersuchung. Ausgehend von der Fragestellung, auf welche Weise Kleidung und Körper bei den Diola in unterschiedlichen kulturellen Milieus aufeinander treffen, d. h. wie sich „bodywork“ in verschiedenen Kontexten konkret gestaltet, kommt sie zu dem Ergebnis, dass wir es in dem animistischen, muslimischen oder christlichen Umfeld mit je einem ganz distinkten Körpertypus zu tun haben, den sie begrifflich als „working“ oder „functional body“ für den animistischen Körper klassifiziert, als „performing“ oder „hierarchical body“ im muslimischen Lebenszusammenhang und als „enclosed body“ als typisches Erscheinungsbild der Diola-Christen. Der starke Bezug der animistischen Diola zur Natur ist der Grund für die Kultivierung ihres Körpers und der nachlässigen, sorglosen Art, sich mit Kleidung zu schmücken. Er wird kulturell als funktionales Werkzeug geschmiedet. Im Islam steht der Körper in seiner sozialen Funktion im Vordergrund. Die korrekte Erscheinung und die entsprechende Körperhaltung sind wesentliche Anforderungen an die Gläubigen, damit sie ihren Platz in der Gemeinschaft angemessen ausfüllen zu können. Die nach westlichem Vorbild geschneiderte Kleidung der Christen engt den Körper ein und presst ihn in ein Maß. Hier verliert er seine Sicherheit.

Im Postskript wendet sich die Autorin noch einem weiteren Körpertypus zu, dem „expert body“, den sie im städtischen Umfeld ausmacht, wo sich die einzelnen Glaubenskulturen teilweise überschneiden bzw. nicht mehr in der zuvor dargestellten Reinheit auftreten. Das hat zur Folge, dass die Menschen, insbesondere Frauen, multiple Kleidungsidentitäten annehmen, um sich dem veränderten kulturellen Kontext und diversen Erwartungen anzupassen. Die Garderobe besteht aus verschiedenen Kleidungsstilen, die je nach gesellschaftlichen Erfordernissen und im Rahmen der finanziell Möglichkeiten, aber auch als Antwort auf wechselnde Modetrends vorgeführt werden.

In den kulturellen Mikrokosmen der drei Diola-Dörfer konnten unterschiedliche Formen des Zusammenwirkens und Zusammentreffens (encounter) zwischen Körper und Kleidung beobachtet werden, die im Fall des „performing body“ als eine partnerschaftliche Beziehung charakterisiert wird. Der den Körper mit großen Mengen Stoff einhüllende *boubou* erfordert von jenem Partizipation und Tragetechnik, um ihm zu der gewünschten Wirkung zu verhelfen. Als flacher, gefalteter Stoff ist er ein totes Objekt, der nur durch die entsprechende Körperdynamik zum Leben erweckt wird. In den beiden anderen Dörfern beherrscht dagegen einer der beiden „agents“ die Szene. Der Körper der Animisten steht ideologisch

und materiell im Vordergrund, wobei Kleidung meistens symbolisch eingesetzt wird. Besonders die Vertreter des religiösen und politischen Machtzentrums kehren ihre Verachtung für westliche Kleidung und muslimische Eleganz heraus, indem sie eine Art Kleidungsmissbrauch oder Pervertierung mit absonderlichen Secondhand-Kleidungsstücken praktizieren. Bei den Christen dagegen dominiert die Kleidung den Körper, aber nicht in dem Sinn eines Modedefetischismus, ganz im Gegenteil: sie führt das abstrakte Dasein eines Zeichens und steht für westliche Zivilisation und christliche Moral. Auf diese Weise "verschließt" sie den Körper, der vom Geist kontrolliert wird.

Dieser empirisch äußerst fundierten Studie, in der die Autorin gekonnt zwischen den einzelnen Ebenen von Kultur, Glauben, Körperlichkeit und Kleidungspraxis hin und her springt, um die Wechselbeziehungen und Entsprechungen aus verschiedenen Perspektiven aufzuzeigen, ist sehr wohl deren intime Kenntnis des Milieus und praktische Vertrautheit mit dem Alltagsleben anzumerken, die aus ihrer langen Anwesenheit vor Ort sowie der 10-jährigen Zeitspanne des gesamten Projekts resultieren. Andrewes ist eine vorbildliche Verschränkung und Verknüpfung von Theorie und empirischen Daten gelungen. Besondere Aufmerksamkeit verdient diese Arbeit auch wegen des interessanten Perspektivwechsels, der der körperlichen Erfahrung und den daraus resultierenden Erkenntnissen Anerkennung verschafft und als aussagekräftige Quelle für die sozialwissenschaftliche Forschung neu entdeckt. Das Sich-Kleiden besitzt in erster Linie Handlungsrelevanz, vermittelt aber über das entsprechende Körpergefühl auch Einsichten in gesellschaftliche Verhältnisse und Wissen über die Welt. "Dressing prompts an experience which is a form of understanding. In forging this link between dressing and knowing, the study aims to contribute towards a fuller understanding of the interpenetration of the cognitive and the affective aspects of being a person" (15). Die Arbeit stellt nicht nur eine große Bereicherung der Forschung über Kleidungsverhalten und Mode in Afrika dar; darüber hinaus enthält sie eine sehr anerkennenswerte Fortschreibung des Theoriediskurses zum Körper und eine Demonstration ihrer Anwendbarkeit. Was die Lektüre des Buches umso angenehmer macht, sind die Leichtigkeit des Stils und die sprachliche Eleganz, in der die Ergebnisse präsentiert werden.

Befremdlich und etwas bedauerlich finde ich nur, dass die beiden umfassenden – und ebenfalls innovativen – Arbeiten zur senegalesischen Modeentwicklung von L. Rabine (*The Global Circulation of African Fashion*. Oxford 2002) und H. N. Mustafa (In: E. van der Plas and M. Willemsen [eds.], *The Art of African Fashion*. Trenton 1998) nicht als Bausteine und Referenzen für die städtische Modeszene, den historischen Blick und die Bedeutungskonstruktion genutzt wurden; sie finden sich noch nicht einmal im Inhaltsverzeichnis!

Ilsemargret Luttmann

Andrews, E. Wyllys, and William L. Fash (eds.): *Copán. The History of an Ancient Maya Kingdom*. Santa Fe: School of American Research Press; Oxford: James Currey, 2005. 492 pp. ISBN 1-930618-38-7; ISBN 0-85255-981-X. Price: £ 19.95

This book is a result from the School of American Research (SAR) Advanced Seminar held in Santa Fe, New Mexico, in October 1994. It is also one of the final chapters in the long history of research at this site in present-day Honduras, an interest which spans the period of time since 1576. Copán reached its major importance during the "Classic" period of ancient Maya civilization, and between 426 and 822 CE it was ruled by a single dynasty. The exploits of the "kingdom's" rulers and the fortunes of the "city's" inhabitants are well documented both in hieroglyphic texts (epigraphy) and in architecture. (I put both terms in quotation marks, as they are a bit questionable in a more general historical and cultural context, despite many Maya archaeologists' preference for the "kingdom," for example.) Copán was neither the biggest nor the most important ancient Maya site, but due to the extraordinary attention it received, it is one of the best studied, and also one where different theories and hypotheses could be tested.

The book consists of a Preface and 11 chapters, written by fifteen scholars. Five of them were heading various parts of the Copán Acropolis Archaeological Project, which ended in 1994, adding an important level of expertise. The chapters deal with aspects ranging from the more general ones like social history, life of the elites, and political ecology, to the particular studies of some structures and residences. Mesoamericanists, as well as students of prehistoric societies, will find very interesting overviews dealing with "contributions and controversies" (by William L. Fash and Ricardo Agurcia Fasquelle), as well as the one on "Issues in Copán Archaeology" (by E. Wyllys Andrews and William L. Fash). Finally, one of the premier Maya epigraphers, David Stuart, contributed another gem in his article on writing and representation of history on an ancestral shrine.

The contributions add to our understanding of this magnificent site, although they do not emphasize enough the more general context of Copán's history. For example, we know that it was greatly influenced by the neighboring Quiriguá – but what about other sites (or "kingdoms")? For example, the earlier volume in the SAR series, on Tikal (J. Sabloff [ed.], *Tikal. Dynasties, Foreigners, and Affairs of State*), seems to be much more in tune with the attempts to understand a general Maya (and Mesoamerican) cultural history. The level of local knowledge produced in the Copán volume is truly amazing – but how does it fit into the history of the ancient Mayas, especially following major advances in epigraphy and our understanding of various social and cultural processes that occurred over the last decade? Another peculiarity of this book is that it was published almost full 11 years after the SAR Advanced Seminar. This is highly unusual – for example, the already mentioned Tikal volume in the same series was published in 2003 (and the Advanced Seminar held in 1999) – and maybe