

Text vergegenständlicht wird, den der Ethnologe dann als distanzierter Beobachter über die Schultern des Anderen hinweg "lesen" kann, in der Ethnologie mittlerweile zu Recht gründlich zerstört worden. Dass Erkenntnisse über den Anderen auf dem Wege des Dialogs und der Interaktion gewonnen werden, wird zwar angesprochen, aber nicht weiter vertieft. Richtig ist, dass Kultur (auch) ein Prozess ist, "in dem Bedeutungen ausgehandelt werden" (151), doch wäre hinzuzufügen gewesen, dass die Akteure aufgrund ungleicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse in dieser Hinsicht hiezulande und anderswo eben nicht alle mit derselben Handlungsmacht ausgestattet sind.

Der Sozialarbeitswissenschaftler Michael Domes fragt nach der Art der Beziehung, die eine professionelle Fachkraft mit ihrem Gegenüber, dem sog. "Klientel" eingeht, wobei er Grundlagen von Levinas' Ethik des Anderen heranzieht. Ausgangspunkt seiner Reflexionen ist ein Dilemma, das der Sozialen Arbeit inhärent ist: Das Gegenüber wird zwar als Person wahrgenommen, dessen Probleme die Fachkraft ernst nimmt, doch ist es stets ein Objekt der Intervention, das kontrolliert wird. Wie können dann aber paternalistische Haltungen auf Seiten des Sozialen Arbeiters / der Sozialen Arbeiterin vermieden werden? Statt starrer Ethik-Codes, die die Hinwendung zum konkreten Fall verhindern, fordert Domes eine "'radikale Ethik' als mitlaufendes Reflexiv", das zwischen Theorie und Praxis vermittelt und beide gleichermaßen durchdringt (241). Eine solchermaßen verstandene Ethik müsse "das Fundament der professionellen Identität" (241) bilden und sei somit kein "freiwilliges Additiv" (240). Derartiges hätte auch in der "Frankfurter Erklärung" zur Ethik in der Ethnologie von 2009 stehen können. Diese Nähe überrascht, und zwar umso mehr, als beide Wissenschaften bislang kaum Notiz voneinander genommen haben. Zu kritisieren ist, dass Domes – wie übrigens viele Soziale Arbeiter(inn)en – eine individuumszentrierte Perspektive einnimmt, in der gesellschaftlich konstituierte Macht- und Herrschaftsverhältnisse (bewusst?) ausgeblendet werden.

Über den Gemeinsamkeiten zwischen Ethnologie und Sozialer Arbeit dürfen aber nicht die Unterschiede zwischen ihnen aus dem Blick geraten, die Grießmeier in seinem Kommentar zu Amborns Reprint über die Aktionsethnologie – die übrigens nicht als eine Sonderform von Ethnologie unter anderen missverstanden werden darf, sondern *erkenntnistheoretisch* unabdingbar ist, will man den Anderen wirklich verstehen – lakonisch auf den Punkt bringt. Soziale Arbeit sei, im Gegensatz zur Aktionsethnologie, stets vom Auftraggeber abhängig. Des Weiteren sei die Vorstellung, Soziale Arbeit könne auf Augenhöhe stattfinden, aufgrund des Machtgefälles zwischen dem Professionellem (der über Entscheidungsgewalt verfügt) und dem Klienten in aller Regel eine Illusion. Während die (Aktions-)Ethnologie Probleme eines Kollektivs in den Blick nehme, bleibe die klassische Soziale Arbeit in der Praxis auf das Individuum konzentriert (was sich daraus erklärt, dass aufgrund der staatlich-kapitalistischen Ordnung unserer Gesellschaft und des darauf abgestimmten Rechtssystems notwendigerweise nur das Individuum der Träger entsprechender Rechtsansprüche sein kann). Nichtsdestoweniger gebe es auch kritische

Theorieansätze, die, wenngleich sie nie Teil des "Mainstreams" gewesen seien, hegemoniale Diskurse sowie gesellschaftliche Herrschafts- und Machtstrukturen grundsätzlich in Frage stellten.

An Stellen wie diesen zeigt sich, dass in diesem Sammelband der Austausch nicht zwischen irgendeiner Sozialarbeitswissenschaft und irgendeiner Ethnologie gesucht wird, sondern selbstverständlich zwischen wahrhaft kritisch-reflexiven Vertretern beider Disziplinen, die aber hier wie dort bislang eher ein Nischendasein führen. Es ist sehr viel die Rede davon, inwiefern Soziale Arbeiter(inn)en und Sozialarbeitswissenschaftler(inn)en Impulse aus der Ethnologie für ihr Fach und ihre Arbeit fruchtbar machen könnten, aber leider wenig davon, was die Ethnologie umgekehrt von der Sozialen Arbeit "lernen" könnte; hier belassen es die Autor(inn)en bei vagen Andeutungen.

Nicht eigens reflektiert wird der Praxisbegriff. Allzu oft wird ein Gegensatz hergestellt zwischen "theoretischer" Ethnologie hier und "praktischer" Sozialer Arbeit dort. Aber ist das Verfassen von "theoretischen" Texten nicht auch eine Form der Praxis? Dadurch werden schließlich Wahrnehmungsweisen und -kategorien generiert, die auf verschlungenen Pfaden gesellschaftlich wirksam werden können (wovon so manche Beiträge zeugen). Auch Theorie ist Praxis, und umgekehrt gründet die Praxis stets auf Theorie(n). Beides darf nicht voneinander getrennt werden, sondern ist dialektisch zusammenzudenken (siehe Amborns Reprint). Wenn die Sozialarbeitswissenschaft meint, sie sei "praktisch" ausgerichtet, muss sie sich fragen lassen, ob sie damit stillschweigend ihr Einverständnis mit dem gesellschaftlichen Status quo erklären und in ihrer Theorie das "verdoppeln" möchte, "was in der Realität ohnehin vorherrscht", oder eben nicht (Anne Rethmann in diesem Band, S. 265).

Solche und viele anderen Fragen werden in diesem Sammelband aufgeworfen, und meine Einwände schmälern nicht dessen Verdienst, den schon längst überfälligen Austausch zwischen zwei Wissenschaften angestoßen zu haben, die in praktisch-theoretischer Hinsicht beachtliche Schnittmengen aufweisen. Es bleibt zu hoffen, dass er weiter vorangetrieben und für beide Disziplinen nicht ohne Folgen bleiben wird. Alexander Kellner

Vail, Gabrielle, and Christine Hernández: Re-Creating Primordial Time. Foundation Rituals and Mythology in the Postclassic Maya Codices. Boulder: University Press of Colorado, 2013. 503 pp. ISBN 978-1-60732-220-7. Price: \$ 85.00

This tome contains over 500 pages, 152 illustrations, 50 tables, and 448 QR codes linking to online figures and analyses. It thus provides a multi-platform experience, with active links in the e-book and QR codes to be scanned (smart phone, tablet) in the hardback.

The subject of this book is the three Postclassic Maya screenfold books (codices), known as the Dresden, Madrid, and Paris (after the cities where they now reside). It is the first time that a book long study is dedicated to all three Maya books and it presents a central thesis. The multi-year project (the accompanying website at [Anthropos 111.2016](http://</p>
</div>
<div data-bbox=)

www.mayacodices.org was initiated already in 2002) that underlies this study had as its goal “to show that the codices, in common with recent studies of the monuments, provide a historical record at the same time that their almanacs reference mythological events” (xxxiii). To demonstrate this, the authors present the fruits of their research in ten chapters, most followed by one or two appendices and endnotes. Their research involved more than the three Maya books (the specialty of Vail), particularly comparisons were made to the books that encompass the Borgia Group from highland Mexico (the specialty of Hernández) “to better understand the context of the codical almanacs” (xx) and a host of colonial sources.

The first three chapters set the stage and introduce the Maya books (chap. 1), the Mexican books and their mythological traditions (chap. 2), and mythological episodes included in Maya sources (chap. 3), such as the Books of Chilam Balam (Appendix 3.2). In chap. 4 “World Renewal in the Dresden Codex: The Yearbearer Ceremonies” the authors propose that the Dresden pages 25–28 on the yearbearers are related to rainmaking ceremonies and world renewal. In chap. 5 “Flood Episodes and Crocodilians in the Maya Codices” they start with the well-known deluge image on Dresden 74, which introduces the Lower Water Tables and the Upper Water Tables, the subject of chap. 6. Chap. 7 “Creation Mythology in the Dresden Venus Table and Related Almanacs” introduces Dresden 46–50 and Borgia 53–54 to show parallels in organization and imagery. Critical, crucial, in this chapter is the historical date proposed by the Brickers to start the table. Chap. 8 enters the “Madrid Yearbearer Celebrations and Creation Mythology” and the authors seek to demonstrate the inclusion of known creation events from both the Classic and Colonial periods. Chap. 9 “World Renewal Ceremonies in the Madrid Codex” further deepens their proposal of renewal ceremonies, especially in relation to 30 almanacs in the Madrid that start with the date 4 Ahaw. The final chapter “A Reconsideration of Maya Deities Associated with Creation” introduces the various gods discussed and provides detailed illustrated descriptions.

I have some comments on the book, the various platforms, and its content. First, a comment on the combination of the different media platforms. I used both the hardback and the e-book version. While using the hardback, to have access to the online illustrations one needs a smart phone or tablet that can read the QR codes (apps available in the common stores). The loading can consume time, as many pages contain well-sized illustrations and, thus, consume MBs within your provider’s online package. And to actually see details in the illustrations from any of the Maya books, one needs to zoom in on either the smart phone or the tablet. The same applies when opening the links on a desk/laptop device. In all honesty, as it takes time to open a page and to look for what is of importance to the section you are reading in the book, I found the experience tedious at many times and at various places I needed to get back in the book to pick up the argument. As such, whilst reading the book, I recommend to actually link only if one really needs to see the online figure and analysis.

Second, a comment on the dating of the various sections of the Maya books. These are based on the various works of Harvey and Victoria Bricker and are followed without comment. This makes it near to impossible to check the validity of the historical placements of these sections (an important aspect of the main thesis that historical dates and events in the almanacs or other episodes in these codices are linked to events in mythological time), one needs to go to the works by the Brickers and, thus, again (like with the online links) step outside the book.

Third, a comment on transcription and transliteration of the hieroglyphic Maya texts. Those do not follow the principles common in most current epigraphic studies, but more importantly, some generally obsolete decipherments are applied. For example, hieroglyph T63/T64 (following the 1962 catalog by J. Eric S. Thompson; I eschew using the Macri/Looper designations) is deciphered as *pa-wah* (e.g., Appendix 8.1), as it once was thought that this sign contained two independent signs, *pa* and *wa*, now commonly considered an error of an earlier epigraphic stage. Some good evidence can be mustered to apply David Stuart’s 1994 suggestion *’ITZAM*, available online since 2007 in a manuscript originally from 2000. The authors actually refer to this manuscript in an endnote (53) on page 96, but keep following the obsolete decipherment. In the transliterations (or as some epigraphers now prefer, the transcriptions) Yucatec tone and vowel complexity is reconstructed.

Fourth, a comment on some citations from dictionaries. At three places (79, 365, 454) a definition of *k’awil* is presented, “deidad maya del maíz; podría también significar alimento” (A. Barrera Vásquez et al., *Diccionario Maya Cordemex*. Mérida 1980: 387). However, in this form it does *not* occur on that page. This definition is applied to the position and meaning of the god *K’awi[i]* without critique and even as support of the suggestion that “*K’awil* is a god of sustenance” (454). Independent of the correctness of this suggestion, the actual dictionary entry in the *Cordemex* can be found on p. 63 under *Bolonk’awil* and is from “source 10,” those are definitions and interpretative opinions distilled from the work of Ralph L. Roys by the editors of the dictionary. The definition is thus secondary and based on the work of a non-native researcher; while Roys was a very knowledgeable Maya scholar, without an actual Maya source, I would not use this entry to support the above suggestion.

In closing, the book by Vail and Hernández deserves to be studied in the detail it presents itself. That makes this book not an easy read, as for that one needs to go online and work on multiple platforms. I do think the authors succeed in establishing the fact that mythology is an important part of the Postclassic Maya books and it sure will instigate further discussions (as well as ample research opportunities) among specialists and advanced students and lay persons. It will be a more difficult task for the less knowledgeable in this field of study.

Erik Boot