

Hanks' book will be well received by anyone with an interest in colonial languages and missionary linguistics in the Americas; and in particular by those interested in colonial Maya culture. The text is not only masterfully written and organised, it also reflects years of careful and dedicated scholarship. This work complements and extends Hanks' previous work and combines an immense expertise on past and modern Yucatec Maya language and culture with substantial theoretical comprehension of social theory.

There is hardly anything for which this book could be criticised and the only thing one might add on this point is to indicate what the author omits. For instance, Hanks does not address the question of the continuity of symbols and elements and argues in the preface that within the context of the colonial transculture "it became difficult or pointless to sort out the indigenous from the nonindigenous elements of what was becoming a single social world" (xvi). However, some may still feel troubled that he avoids addressing the question of continuity and the role that discourse markers which are identical or similar (by appearance or even as underlying concepts) in both cultures may have played in the conversion. For instance, it has been shown that the cross existed as a symbol in prehispanic Maya culture where it likely represented the world tree or *axis mundi* (e.g., D. Freidel, L. Schele, and J. Parker, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. New York 1993: 53 f.).

Furthermore, diachronic analysis of individual expressions can in some cases confirm the results of the book. A prime example is the aforementioned colonial descriptive concept *oc haa* for "baptism," as phrase that is known from the prehispanic record to refer to "death." One of several expressions used in hieroglyphic texts to describe the death of Classic Maya kings is *och haa* "he enters water," which is interpreted as a reference to the soul's journey into the watery Underworld (D. Stuart, "The Fire Enters His House." *Architecture and Ritual in Classic Maya Texts*. In: S. D. Houston [ed.], *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Washington 1998:388; J. L. Fitzsimmons, *Death and the Classic Maya Kings*. Austin 2009: 35). Although the span of time from the Classic Maya to the early Spanish colonial period might stretch credulity here, it is an example of a genuinely autochthonous Maya concept, which does not correspond with the missionaries' translations of baptism and is, therefore, in great support of Hanks' argument.

For anthropologists and linguists alike, the book is important, as it demonstrates the extent to which present-day indigenous cultures and languages in the Americas are the product of colonisation. This is in particular relevant for any kind of work in the field of Maya studies that relies on diachronic comparison. The identification of Christian elements in the Books of Chilam Balam is particularly relevant as these sources are frequently consulted and drawn on for analogies with prehispanic data, especially from the iconographic and the textual record of Maya hieroglyphic writing. Hanks' analysis does not diminish this methodological approach, nor does it reject the existence of pre-Hispanic Maya concepts in the texts,

but it calls for more attention and awareness regarding the origin of individual features.

This book is a true landmark and we will certainly see this methodological approach used as a model for the analysis of other colonial languages in the Americas.

Frauke Sachse

Herbert, Oliver: Todeszauber und Mikroben. Krankheitskonzepte auf Karkar Island, Papua-Neuguinea. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2011. 352 pp. ISBN 978-3-496-02829-1. Preis: € 39.00

Ein Arzt und Medizinhistoriker widmet sich dem Thema Zauberei in Papua-Neuguinea. Das hat mich neugierig gemacht. Als Feldforscherin bin ich in Nordkamerun ständig mit dem dortigen Verständnis von Zauberei befasst und hätte gern Aufschluss darüber, ob es Krankheitsbilder gibt, die typischerweise den Zaubereiangriffen zugeordnet werden können, und wenn ja, welche dies sind. Mir schien der Titel "Todeszauber und Mikroben" einen solchen Ansatz zu verheißen, denn ich glaubte, dass in einer solchen Gegenüberstellung traditionelle und schulmedizinische (oder "biomedizinische", wie der Autor den westlichen Ansatz nennt) auf einander bezogen würden. Meine Erwartungen schienen auch noch durch die erklärte Zielsetzung des Buches bestätigt. "Diese Arbeit soll nicht nur andere Zugänge zum Verständnis von Gesundheit und Krankheit aufzeigen, sondern dem in Neuguinea tätigen westlichen Personal eine Vorbereitung auf die oft schwierige Arbeit in einer anderen Kultur erleichtern" (5). Erst recht neugierig wurde ich, als ich las: "Um einen möglichst umfassenden Eindruck vom Verständnis der Karkar von Gesundheit und Krankheit zu erhalten, sollen in dieser Studie Methoden der Ethnologie mit denen der Biomedizin verbunden werden" (15).

Ich sah mir den Forschungsansatz an: 573 Personen wurden befragt: 356 "Informanten" wurden "statistisch erfasst" (24) – ich erfahre aber nicht in welcher Hinsicht –, 348 Personen zwischen 9 und 67 Jahren wurden mit standardisierten Interviews befragt und mit 217 Personen zwischen 20 und 70 Jahren wurden freie Interviews geführt. Unter der "ethnologischen Arbeitsweise" versteht der Autor den "Versuch, sich an eine 'emische Sichtweise' anzunähern ... Wo auch immer möglich, sollten die Karkar in dieser Arbeit für sich selbst sprechen" (17). Als "epidemiologische Arbeitsweise", die als "zentrales Verfahren der Biomedizin" vorgestellt wird, gilt der "Versuch ..., mittels von Standardisierung und großen Fallzahlen zu allgemeingültigen Aussagen zu gelangen" (18).

Das klingt alles recht vielversprechend. Aber schon werde ich enttäuscht: Ich kann nirgends feststellen, nach welchen Kriterien die große Fallzahl von Informanten ausgewählt wurden. Ich erfahre zwar, dass "das Geschlechterverhältnis ... weitgehend ausgeglichen" ist. Aber ich finde nirgends Aufschluss darüber, in welcher Weise die Geschlechtszugehörigkeit überhaupt ins Gewicht fällt. Auch über die Dauer der freien Interviews und die Leitfragen erfahre ich nichts. Ebenso wenig ist mir klar, ob die Antworten von Neunjährigen genauso gewichtet wurden wie die der Siebenundsechzigjährigen.

Interessant finde ich das Kapitel 1.2 “Das Weltbild der Karkar Insulaner”. Hier wird eine ganzheitliche Weltanschauung vorgestellt, in der die Ahnengeister und Naturgeister einen festen Bestandteil bilden. Auch die Beschreibung der Krankheitskonzepte (Kap. 1.3) gibt Aufschluss über die Weltsicht der Karkar. Allerdings wäre ich mit einer Schlussfolgerung wie der folgenden vorsichtig: “Ob auf die Frage nach der Ursache von Krankheiten spontan ein ‘natürlicher’ oder ‘übernatürlicher’ Grund genannt wurde, war scheinbar ‘zufällig’. Die Informanten beschrieben augenscheinlich diejenigen Krankheitsgesenen, die ihnen zuerst ‘in den Sinn kamen’” (111). Wenn der Autor nur wenige Zeilen weiter unten schreibt: “Beide Krankheitsarten [‘natürliche’ und ‘übernatürliche’] sind Facetten ein und desselben in sich schlüssigen Krankheitsverständnisses” (111), dann erweist sich doch diese Dichotomie als dem westlichen Weltbild geschuldet. Eine Aussage, die die Informanten der beliebigen Deutungsweise zeugt, ist also eurozentrisch.

Ansonsten ist der Autor mit seinen Deutungen sehr zurückhaltend. Und hier habe ich den größten Vorbehalt der Arbeit gegenüber: Obwohl mir auf S. 18 “allgemeingültige Aussagen” angekündigt werden, finde ich sie nirgends. Meine Erwartung, dass hier die biomedizinische und die traditionelle Sichtweise von Krankheit und Heilung in Bezug zueinander gesetzt werden würden, bleibt enttäuscht. Dass die Karkar dies in der Form tun, dass beide Sichtweisen in ihrem ganzheitlichen Weltbild Raum haben, überrascht mich nicht, das kenne ich auch z. B. aus Afrika. Aber von dem Mediziner Oliver Herbert hätte ich gern erfahren, ob er hinter den den “übernatürlichen” Kräften zugeschriebenen Krankheiten einen bestimmten Krankheitstyp sieht und ob er dem westlichen Medizinpersonal hierbei andere Therapiemöglichkeiten vorschlägt als z. B. bei durch Mikroben ausgelöste Krankheiten. Herbert beschränkt seinen medizinischen Ansatz aber auf die “epidemiologische Arbeitsweise” und macht über den Charakter der Krankheiten, die von “übernatürlichen” Kräften ausgelöst sind, keine Aussagen.

Mir fehlt also das Eigentliche dieser Studie: die Deutung. Ich fühle mich überschüttet mit Detailinformation, die ich bis zum Schluss nicht in ein Gesamtbild integrieren kann. Ich bringe ein Beispiel: In Absatz 2.5.2.2.3 (!) mit dem Titel “Die Relevanz verschiedener Arten von Kontaktmagie in Dorf und Schule” lese ich: “Siebzehn Prozent aller Antworten der Dorfbewohner (6/35) bezogen sich auf *Posin* [Zauberei] mit ... Zigarettenresten, bei den Schülern jedoch nur 2 % (3/152). Ein analoger, jedoch etwas weniger deutlicher Unterschied fand sich bei der Aussage ‘*Posin* mit Betelnuss-resten/schalen’: Zwanzig Prozent der Antworten der Dorfbewohner (7/35) bezogen sich hierauf, jedoch nur 7 % (11/152) der Aussagen der Schüler” (250 f.). Ich frage mich, was diese Gegenüberstellung aussagen soll. Die Schüler, davon gehe ich einmal aus, kauen weniger Betelnüsse als Erwachsene. Ist also deren Einschätzung von der Gefährdung durch Kontaktmagie mit Betelnuss-schalen ebenso zu bewerten wie die der Erwachsenen, für die das Kauen alltäglich ist? Ich weiß auch nicht, in welcher Hinsicht es überhaupt bedeutsam ist, ob *posin* durch Betelnüsse oder durch Zi-

garettenreste ausgelöst wird. Was also bringt mir ein solcher Vergleich?

Eine Schwäche der Darstellung wird hier ebenfalls deutlich. Wie ich mit dem Zitat des Absatzes 2.5.2.2.3 veranschaulichen will, ist die Präsentation unübersichtlich. Das ganze Buch besteht aus zwei Kapiteln: dem “Allgemeinen Teil” (1–146) und dem “speziellen Teil: die Zauberei” (147–306). Aber will ich mich informieren, wo ich welche Inhalte zu suchen habe, dann finde ich keine Gesamtübersicht. Die Einleitung von Kapitel 1 hat eine Inhaltsübersicht auf S. 2, die von Punkt 1.1.1 bis 1.1.9 (mit bis zu vierstelligen Unterkapiteln geht). Die nächste Übersicht muss ich mir im Anschluss daran suchen, nämlich auf S. 28. Dann finde ich die Angaben für Punkt 1.2.1 bis 1.2.5 mit fünfstelligen Unterpunkten. Das nächste Unterkapitel muss ich mir wiederum am Ende dieses Unterkapitels suchen. Manche dieser Unterunterunterpunkte beinhalten nur einen Satz, wie z. B. 2.8.3.4 mit ganzen viereinhalb Zeilen (285).

Die Stärke des Buches liegt weniger in den Details, die sicherlich rechnerisch richtig sind, aber allzu unnachvollziehbar nebeneinander aufgelistet werden, sondern vielmehr in der allgemeineren Darstellung der Konzeptionen von Krankheit und Gesundheit der Karkar. Mir wird verdeutlicht, dass das magische Weltbild in der ganzen Gesellschaft verankert ist und sich auch nicht mit den Vorstellungen der Biomedizin beißt, sondern dass beide Sichtweisen für die Informanten miteinander integrierbar sind. Das mag jemanden überraschen, der sich erstmals mit der Thematik westliche Medizin versus traditionelle Medizin befasst, aber ansonsten kann das schon fast als Allgemeinwissen gelten. Welchen Gewinn das “westliche Personal” aus Prozentzahlen ziehen kann, außer vielleicht sich bewusst zu machen, wie allgemein das Zurückführen von Krankheit auf Fremdeinwirkung oder auf Signale der Verstorbenen aus der transzendenten Welt für die Karkar ist, kann ich mir kaum vorstellen. Der zweiseitige “Ausblick” des gesamten Buches weist lapidar darauf hin, dass die Zauberei unter den Karkar zunimmt und auch “in absehbarer Zukunft als fest verwurzelt gesellschaftliches Phänomen auf Karkar ihren überwältigenden Einfluss beibehalten” wird (306).

Empfehlenswert ist dieses Buch für alle, die sich mit dem Weltbild der Karkar oder allgemeiner mit der Bevölkerung Papua-Neuguineas beschäftigen wollen oder die einen weiteren Beleg für die Verbreitung von Fremdeinwirkungsvorstellungen vonseiten der Lebenden und der Geisterwelt in traditionellen Gesellschaften suchen. Aber das, was ich mir von dem Titel versprochen habe, nämlich dass die Biomedizin mit den traditionellen Konzepten von Krankheit in Bezug gesetzt wird, konnte ich diesem Buch nicht entnehmen. Nur ein paar wenige Symptome werden in Kapitel 2.8.2 genannt (und zum Teil durch Farbbildungen am Ende des Buches auch dokumentiert): Schwellungen, geistige Verwirrtheit, Zittern/Schütteln/Krampfen, Gewichtsverlust und Blut im Stuhl. Diesem doch für die Arbeit zentralen Gesichtspunkt werden knapp 4 Seiten gewidmet. Die Frage, ob es Krankheiten gibt, die auf zauberische Übergriffe zurück geführt werden und denen gegenüber die westlichen Mediziner ratlos

sind, wird nicht angesprochen. Das aber war meine zentrale Frage. Denn immer wieder höre ich bei den Mafa in Nordkamerun: "Im Krankenhaus konnte nicht geholfen werden, der Arzt sagte, da müsst ihr zu den traditionellen Heilkundigen gehen." So bin ich also noch weiter auf der Suche nach Erklärungen für solche Phänomene.

Godula Kosack

Hoffman, Katherine E., and Susan Gilson Miller (eds.): *Berbers and Others: Beyond Tribe and Nation in the Maghrib*. Bloomington: Indiana University Press, 2010. 225 pp. ISBN 978-0-253-22200-8. Price: \$ 24.95

I remember like it was yesterday: A distinguished Moroccan anthropologist (the year is 1990) is walking with me at some conference quizzing me about my dissertation-in-progress. When I finish blabbering on about out-migration from the Berber dominated North of Morocco, he responds with a jeering sarcastic tone, "You aren't doing another Berber village study are you?"

He might as well have slapped me I took it so hard. Yes, I guess I was doing a study of an ethnically Berber city and its hinterland. But not really a *Berber* study because we young Moroccanists-in-training at the time knew the political climate in Morocco and the academic climate in the U.S. were not conducive to Berber studies. Besides, it was my duty as a knee-jerk progressive to resist dwelling on the exaggerated importance of colonial-inspired ethnic splits with their divide-and-conquer motivations. That, anyway, was how the Arab-Berber divide was usually described. The fact that my Berber activist informants were occasionally beaten up and Berber majority cities in Morocco were overflowing with ethnically Arab police provided further incentive, if I needed any, to tone down the Berber angle to my work.

Thankfully those bad old days are over and the study of all things Berber is flourishing, judging from the remarkable collection of work under review here. Hoffman and Miller, the editors, open the anthology with an excellent introduction to the history of Berber studies over the last half century, plotting the rise and fall and rise again of Berbers as both objects of analysis as well as agents of their own renaissance.

In fact, the articles gathered here pay as much attention to the Berber renaissance and Berber activists' attempts to publicize, contest, and advocate for all things Berber as they do to more traditional anthropological subjects. For example, Jane Goodman's article traces the ways Algerian Berber activists in the 1980s managed to politicize the courtroom and draw international attention to their claims that the Berber right to be free of Algerian oppression and to have their language, history and culture nationally recognized was a species of human right which global public opinion was duty-bound to support. Lisa Bernasek takes a long look at the ways Berber advocates have recently sought to dominate the staging of Berber culture as art, not ethnography, in France's museums. While Cynthia Becker discusses the way activist Berber artists have appropriated traditional Berber icons and images and turned them to their own ends. Mokhtar

Ghambou also provides a very interesting study of the ways in which Berber activists have seized upon ancient Greek and Roman historians in order to revalorize the pre-Islamic period in North Africa as one of Berber greatness, as opposed to the dominant view of the period as one of ignorance (*jahiliyya*).

Besides the study of Berber activism and advocacy in contemporary North Africa and France, this collection is especially refreshing for its emphasis on three things 1. ethnicity as a matter of identity that is historically contingent, 2. the importance of discourse as a marker and maker of Berberness, and 3. the heterogeneity of Berber identities. This third emphasis finds interesting support in the article by Mohamed El Mansour who traces the career of an 18th-century government official of Berber ancestry, born in Fez, who traveled to the Ottoman court. His identity was thus quite fluid, depending on his circumstances: he could pass himself off as Berber when among his tribesmen, as Fasi when in other cities of Morocco, and as Moroccan when outside the country. Ethnicity remained a much more manipulable part of one's identity in the early modern period. Katherine Hoffman's contribution is exemplary of the above-mentioned emphases in that she investigates the historical fluidity that used to characterize Arab-Berber identities in the plains regions of southern Morocco. Prior to the colonial period, Moroccans moved from one linguistic group to the other and the two languages mutually influenced each other. Not any more. Today Arabic holds dominance. Berber speakers may become Arabophones, but not vice versa. Those Berbers living in the plains and having plentiful contact with Arabic speakers, especially through education, are now looked down upon by mountain-dwelling Berbers who consider themselves purer because they have less contact with the Arabic language and the Arabic-speaking population. David Crawford follows up on the study of mountain dwelling Berber society. He places special emphasis on the importance of the mountain Berber household as the dynamic locus of production and consumption, as well as the source of spiritual and cultural solidarity, and thus an important wellspring of Berber identity. Strong allegiance to the household allows its children to become labor migrants in the towns and cities of Morocco. They can descend onto the plains secure in the knowledge that they have a place that is their own, to which they can return, and to which they are tied.

I want to reserve special mention for two other articles in the collection, that of Paul Silverstein and James McDougall. Silverstein's very smart piece takes up the fascinating but little studied aspect of the micro politics of activism within the heterogeneous Berber society in southeastern Morocco. He does a brilliant job of unravelling the tensions that have developed between the historically dominant, lighter skinned landowning Berbers, the "Iqbliyin," and the darker skinned "Haratin" slaves and servants inhabiting the same space. The black-white racial animosity that has recently come to dominate social relations in the region is often disguised by the Iqbliyin activists who portray their struggle for recognition at the state level as a David and Goliath battle in which they are