

zwangsläufig lückenhaft bleiben. Insgesamt ist dieses Buch nützlich für alle, die sich mit traditionellem Wissen, Denkkonzeptionen und Philosophien beschäftigen, aber auch für jene, die in der einen oder anderen Weise in der Entwicklungszusammenarbeit tätig sind. Die klaren Beispiele tragen zum Verständnis bei und zeigen mögliche methodologische Ansätze auf, wie mit traditionellem Wissen zum besten Nutzen umgegangen werden kann.

Katarina Greifeld

Blackman, Margaret B.: *Upside Down. Seasons among the Nunamiut.* Lincoln: University of Nebraska Press, 2004. 206 pp. ISBN 0-8032-1335-2. Price: £ 21.50

Margaret Blackman's book "Upside Down" is not an ethnography in its usual form, i. e., the type of ethnography that can best be characterized as what John van Maanen has called a "realist tale" (*Tales from the Field. On Writing Ethnography.* Chicago 1988). Blackman's book is a conscious move away from those academic conventions that result in writings that are known for their objective remove and dispassionate voice. In the introduction to her book Blackman makes quite clear what her intent is: "... I tired of academic writing – my own and others'. I disliked its strictures, its repetitiveness, its jargon, its arrogance. In my annual search for reading materials to engage my introductory anthropology students, I became increasingly irritated with the uncanny ability of so many anthropologists to render, in stilted prose, the most interesting cultures hopelessly pedantic and unappealing. I wanted to write differently about Anaktuvuk Pass and its people" (2).

Attempts in ethnography to move away from a dispassionate voice have been many and Blackman's book is no exception to the "literary turn" in ethnography. It is reflective in nature in that the author's experiences in the field – be it her own, or those of her daughter or her husband – form an intricate part of the series of essays that constitute the book. The essays themselves are descriptions of episodes in an anthropologist's life in the field and focus as well on Blackman's encounter with the Nunamiut as on the encounter with the author's self.

Throughout the book we get glimpses of Nunamiut life as it was some fifty years and as it was in the last decade of the 20th century. The essays – or episodes – deal with a wide range of subjects. One essay is on Nunamiut geography, exemplified by stories about Simon Paneak, the man with the map in his mind. It gives a good idea about the different ways in which Nunamiut classify their territory and their seasons during their nomadic existence, i. e., before the village of Anaktuvuk Pass was established. That nomadic existence belongs now to the past. Part of it is still lived and re-lived through the brief arctic summers when Nunamiut prefer to get out of the permanent settlement and go out on the land to camp at the old places that they used to frequent on their annual rounds, hunting for sheep, for caribou, picking berries, etc.

The establishment of Anaktuvuk settlement brought many changes to Nunamiut life, not only in terms of the pursuit of economic activities, but also socially. Blackman's essay on the meaning of CB radio is an interesting one in that it shows how new technological means are being used as instruments of social control. I think Blackman is right in refuting Vine Deloria Jr.'s statement that such means are detrimental to communal values and lead to individualism. The Anaktuvuk experience that Blackman relates runs counter to that assumption. I could note the same in the 1970s in Rankin Inlet, N.W.T., Canada, when a community interphone system was introduced that enabled Inuit to phone in on the local radio to comment or speak out on things that were going on in the settlement.

The same CB radio is also described by Blackman as an instrument that offers Anaktuvuk villagers a vicarious nomadism: it enables them to go on mental journeys and connect with people and places far beyond the settlement. Such connections are also made by the modern information superhighway that nowadays links Anaktuvuk Pass to the wider world. It has tremendously supplemented the significance of the airplane, but not replaced it, for in the absence of roads airplanes remain Anaktuvuk's umbilical cord to the outside world. The function of aviation for the Nunamiut and their perception of their own land is well-described by Blackman, as is the impact of tourism and the introduction of mask making as a cottage industry. The latter, which has Blackman's special attention, is an economic mainstay.

Various other aspects of life in Anaktuvuk Pass are briefly described in Blackman's essays, but we do not get an overall picture of life in all seasons. The essays – all the result of visits to Anaktuvuk Pass in summer, the season where light and time and activities are "upside down," i. e., different from what people are accustomed to throughout the other ten months of the year – are at best episodic and present a partial picture that can be difficult to put together by the reader who is not too well-informed on the ethnography of the Nunamiut. In my opinion the value of the book is, therefore, not to be sought in the ethnographic notes, but rather in the insight that it gives us into the fieldwork process.

Throughout the essays we find a mixture of descriptions in objective remove and in passionate commitment. The personal is constantly jostled with the scientific and the boundaries between the two are blurred as is, e. g., exemplified in the layout of the book: thus, texts in italics are sometimes ethnographic in the realist sense of the word (see above, van Maanen's classification), at other times they refer to "unorchestrated entries" from personal documents by Nunamiut elders written in "village English," or to personal observations and introspective deliberations by the author, written in evocative language loaded with emotions.

Many of the personal remarks of the author belong to what van Maanen (1988) has called "confessions." Thus we learn about Blackman's lack of geographic knowledge, her hidden preference for armchair anthropology,

and her “fly-on-the-wall ethnography” (listening in to the radio and getting information about the community without seeing anybody). Blackman is quite open about her clumsiness in picking the right berries, about the pressures of summer fieldwork of which the success is measured by hours of tape recorded interviews, about her professional guilt of not having spent a year out in the field, about her shame not to have seen the full process of mask making in the field, about her reluctance to share fieldnotes, about culinary culture shock when one has to order a TV dinner at the Nunamiut Corp Store, and about being short on patience and flexibility. All these confessions add up to an image that portrays the author as a normal human being who has much to learn and who time and again blunders before coming to insight on how things should be done in the proper way. In this way Blackman’s book problematizes the fieldwork experience and provides arguments for a more profound reflection on anthropological research and its dilemmas: while looking in from the outside, all the while trying to understand from the inside, we are always left to a certain remove and cannot really belong to the cultures we admire and respect.

Blackman’s “Upside Down. Seasons among the Nunamiut” is a nice and well-written book and well-edited. In terms of ethnography the book certainly is not a maverick. For the student of anthropology, however, it makes for good reading, especially for those who are interested in the fieldwork process itself.

Cornelius H. W. Remie

Bruchhausen, Walter (Hrsg.): Hexerei und Krankheit. Historische und ethnologische Perspektiven. Münster: Lit Verlag, 2003. 251 pp. ISBN 3-8258-6240-2. (Medizin und Kulturwissenschaft, 1) Preis: € 29,50

Schon lange habe ich Ausschau gehalten nach einer interdisziplinären Annäherung an die Hexerei-Thematik. Im SS 2000 veranstaltete das Medizinhistorische Institut der Universität Bonn im Rahmen des Studium Universale eine Vortragsreihe zum Thema “Krankheit durch Hexerei?”. Die überarbeiteten Vorträge sowie einige ergänzende Beiträge sind in dem vorliegenden Band publiziert.

Im Vorwort umreißt der Herausgeber Walter Bruchhausen (Mediziner, Theologe, Philosoph) die Thematik: Für VertreterInnen eines naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes ist die Behauptung, Hexen würden Krankheit verursachen, ein absurder Aberglauben. EsoterikerInnen und NeuheidInnen sehen darin eine Verleumdung des Wissens der einst verfolgten Weisen Frauen. In breiten Bevölkerungskreisen von Entwicklungsländern wird Unglück als durch Hexen verursacht gedeutet. Daraus leitet Bruchhausen ab: “Wenn so längst ausgestorben geglaubte Probleme wieder oder weiterhin Menschen bedrängen . . . , kann der Blick in die Geschichte und in die Fremde klärend wirken” (vii). Ob die einzelnen Beiträge von WissenschaftlerInnen unterschiedlicher Disziplinen die widersprüchlichen Vorstellungen von Hexerei in ein umfassenderes und die

gängige Umgehensweise mit der Thematik sprengendes Licht rücken, ist meine Frage an dieses Buch.

Bruchhausen, der in der Eifel und in Rwanda als Mediziner tätig war, kennt aus eigener Anschauung unterschiedliche Erklärungsansätze für Krankheit, die entsprechend andere Wege zur Heilung suchen lassen. In seiner Einführung rollt er das Thema auf: “Insbesondere die Trennung in Übernatürliches und Natürliches erweist sich dabei als zutiefst eurozentrisch” (2). Auch die Unterscheidung zwischen “magischen” und “biochemisch wirksamen” Giften gehöre in das westlich geprägte naturwissenschaftliche Weltbild. “Der Hexer ist also aus neuzeitlicher europäischer Sicht häufig ein Giftmischer” (3). Die Polarität zwischen sog. “natürlicher” und “durch bösen Willen” verursachter Krankheit entspreche allein dem westlichen Denken, während “die meisten Vertreter ‘übernatürlicher’ Behandlungsweisen von Krankheit” (3) in den verschiedenen Behandlungsansätzen eher eine Komplementarität sähen. Ähnlich sei “eine strikte Trennung zwischen dem medizinischen Problem ‘Krankheit’ und anderen Unglücksfällen wie Ehestreit, Missernte und geschäftliche Verluste . . . anderen Gesellschaften oft eher fremd” (5). Das Konzept von psychosomatischen Zusammenhängen mag in diese Richtung weisen, scheint sich aber in den neuzeitlich westlichen Erklärungsmustern verselbständigt zu haben: “Auf der individuellen Ebene wurden die soziale wie mentale Außenseiterstellung zumindest für einen Teil der Hexen und auch die Beschwerden der Verhexten psychopathologisch . . . erklärt. Denn so wie Schamanen oder Medizinmänner ließen sich auch Hexen als Psycho- oder Neuropathen deuten. Die gelegentlich beschriebene Gotteslästerung von Angeklagten wurde durch Zwangsneurose erklärt. Besessenheit galt als hysterisches Phänomen” (10 f.). Bruchhausen folgert: “Diese Medikalisierung (oder genauer: Psychiatrisierung) historischer und exotischer Phänomene hat sicher nicht selten den Zugang zum Verständnis sozialer Vorgänge verstellt” (11). Daraus formuliert er sein Anliegen: “Dass diese existentielle Bedeutung und unauflösliche Ambivalenz des Hexenglaubens für eine heutige deutschsprachige Leserschaft nachvollziehbarer werden” (18).

Nicht alle Aufsätze der Publikation gehen über die konventionelle Deutung des Phänomens der mentalen Fremdeinwirkung hinaus. Der Historiker, semitische Philologe und Islamwissenschaftler Kay Peter Jankrift erweitert das moderne Mainstream Deutungsmuster von Krankheitskonzeptionen im Mittelalter nicht, wenn er gegen Herrscher gerichtete “krankheitsbringende magische Praktiken” (32) lediglich als bequemen Ausweg aus einem Dilemma interpretiert: Da der Körper des Königs den Zustand des Reiches repräsentierte, erläutert Jankrift, bedurfte eine Krankheit desselben einer Erklärung. “Die Entscheidung Gottes konnte er nicht in Frage stellen, ohne in den Verdacht der Ketzerei zu geraten. Krankheit als göttliche Strafe anzuerkennen, hätte indessen ein zweifelhaftes Licht auf seine Herrscherqualitäten geworfen. Im Gegensatz zur göttlichen Strafe, traf der Schadenszauber den Herrscher jedoch völlig schuldlos. . . . Der Glaube an die Existenz von