

Rezensionen = Comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia**

Band (Jahr): **10 (2005)**

PDF erstellt am: **20.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

AUBERT Laurent, avec la collaboration de Ravi GOPALAN Nair et de Dominique WOHLISCHLAG. 2004. *Les Feux de la Déesse. Rituels villageois du Kerala (Inde du Sud)*. Lausanne: Payot (Anthropologie – Terrains 04). ISBN 2-601-03339-8. 495 p. (Version anglaise: *Kerala, of Gods and Men*. ISBN 2-88457-020-9).

Exemples sonores:

Kerala: le chant des Pulluvan / Pulluvan Songs (1 CD AIMP LXXIII/VDE-1147) et *Inde: percussions rituelles du Kerala / India: Ritual Percussion of Kerala, Vol. 1: Kshetram Vadyam / Vol. 2: Tayambaka* (2 CDs AIMP LIV-LV/VDE-971-972).

Raymond Ammann

Ethnologisches Seminar, Universität Basel

Les Feux de la Déesse, un ouvrage de près de cinq cents pages, accompagne et approfondit une exposition du même titre présentée au Musée d'ethnographie de Genève (15 mars - 31 décembre 2005). Le livre a reçu l'appui du Département des affaires culturelles de la Ville de Genève et du Musée d'ethnographie, ainsi que de la Société des amis de ce musée et des Ateliers d'ethnomusicologie, qui sont dirigés par l'auteur. Dans son introduction, celui-ci explique que l'actuelle exposition fait écho à une autre manifestation organisée en 1997, intitulée «Théâtres d'Orient», qui présentait une troupe du Kerala jouant le *Pavakathakali* – des extraits des légendes de la déesse Kathakali – dans une version pour marionnettes. Stimulé par cette entreprise, le musée avait alors commandé pour ses collections une deuxième série complète des marionnettes fabriquées en Inde par Ravi Gopalan Nair. Pour documenter cette fabrication et pour conduire des recherches sur le sujet des rituels dans cette région du sud de l'Inde, l'auteur s'est rendu

plusieurs fois dans le Kerala entre 1998 et 2002. Cet ouvrage représente donc le fruit de ses recherches.

Mettant l'accent sur sa position d'observateur objectif et neutre (p. 17), Laurent Aubert présente un travail très détaillé de documentation qui deviendra sûrement un ouvrage de référence sur les rituels de Kerala. L'auteur divise son livre en quatre parties. La première partie («Situation du Kerala») présente les données de base nécessaires à une bonne contextualisation des résultats présentés. Le chercheur y explique entre autres l'organisation sociale et le système des castes, l'art du rituel et introduit finalement le personnage de la déesse ainsi que ses différentes formes d'apparition, sujet principal l'ouvrage.

La deuxième partie du livre, «La Geste de Bhadrakali», présente l'apparition de la déesse sous forme de Bhadrakali, la «vertueuse», la «radieuse», la «propice». Le passage consacré à «La colère de la déesse» montre par exemple comment celle-ci peut féroce­ment combattre son adversaire, le démon Darika – un combat mythologique entre le bon et le mal d'où la déesse sort triomphante. Cette lutte est mise en scène par un rituel théâtral et dansé, nommé *mutiyettu*, dont la représentation est limitée géographiquement au district d'Ernakulam situé au centre du Kerala. Dans ce rituel, les acteurs, les danseurs et les musiciens appartiennent à la même famille. Le grand maître et expert de ce rituel, Pazhur Damodhara Marar (1930-2000) avec lequel l'auteur a pu s'entretenir, précise que l'art de sa réalisation n'est transmis qu'oralement au fil des générations, c'est pourquoi il s'inquiète de la situation actuelle: plutôt attirés par les professions commerciales, les jeunes semblent en effet se désintéresser du rituel. Le maître a donc

commencé à noter ses connaissances et à instruire des personnes non apparentées à la famille.

Dans ses descriptions, l'auteur cherche à montrer à la fois la pérennité et les modifications dont font l'objet ces rituels. Il note par exemple qu'il «n'a pas été dans mon intention d'accorder une valeur absolue à l'efficacité présumée de ces rituels, mais plutôt de témoigner de leur durabilité dans l'ambiance contemporaine, tout en constatant que cette persistance n'empêche pas diverses formes d'adoption et de réinterprétation» (p. 374). Une approche similaire est menée par les spécialistes locaux sur le rituel Teyyam qui se déroule dans le nord du Kerala.

La troisième partie du livre, «Présence réelle», présente les différents participants du rituel conçu comme un art total incluant même la réalisation de diagrammes dessinés sur le sol à l'aide de poudre colorée et montrant la déesse dans des formes assez abstraites et géométriques. Ces rituels mettent aussi en scène la possession des «acteurs» par les dieux et déesses mythologiques et peuvent ainsi être le lieu de sacrifices sanglants, durant lesquels le possédé se blesse lui-même avec un sabre. L'auteur discute ce phénomène de transe et conclut: «Si, quel que soit son statut social, le *veliccappatu* [la personne qui a le don d'être possédée par un dieu ou une déesse] demeure un "technicien du sacrifice" irremplaçable, c'est bien que sa fonction correspond à une faculté inhérente à la nature humaine: une faculté médiumnique qui dépasse certes notre entendement, mais dont la négation conduit à une impasse» (p.190).

Dans la quatrième partie de cet ouvrage, «L'offrande musicale», l'auteur, ethnomusicologue, analyse la musique des rituels, certains chants ainsi que le rôle des instruments de musique. Les descrip-

tions sont agrémentées de petites anecdotes plaisantes à la lecture. Toutefois, là encore se pose la question de la transmission d'un art dont la jeune génération semble peu se soucier (p. 308; 326). L'auteur présente enfin une liste de chants rituels pour les cultes des dieux-serpents qu'il a pu recueillir entre 1999 et 2003: des dieux-serpents dont la position est particulière puisqu'ils constituent les âmes des ancêtres et les dieux de l'ordre assimilés à des forces cosmiques (p. 367).

Pour se faire une idée plus concrète de ces rituels, les lecteurs se voient offrir de nombreux croquis et de belles photographies de Jonathan Watts et de Ravi Gopalan Nair. Le livre n'est pas un catalogue d'exposition pour grand public. Il s'adresse plutôt à des spécialistes du sujet (anthropologues, ethnomusicologues et indianistes) qui pourraient souhaiter une discussion plus approfondie sur la question de la pérennité et des transformations des rituels ou sur les pages consacrées aux transcriptions et à la musique rituelle.

De facture presque encyclopédique, l'ouvrage livre contient plusieurs annexes. Dans l'annexe I, le philologue et indianiste Dominique Wohlschlag explique le calendrier traditionnel du Kerala à partir duquel s'oriente les dates des rituels. Dans les annexes II et III, Ravi Gopalan Nair et Gopal Venu racontent comme ils sont devenus des fabricants de marionnettes. L'annexe IV présente non seulement la liste des instruments de musique avec une petite description de chaque instrument, mais encore une introduction au système vernaculaire de la typologie du Kerala. La bibliographie et la discographie qui occupent vingt-trois pages confirment le travail rigoureux de l'auteur. Enfin, un glossaire des termes vernaculaires simplifie la lecture.

Dans sa conclusion, Laurent Aubert explique que cette recherche «empruntait plus à la phénoménologie qu'au structuralisme». Cette phénoménologie engage plus à la description du rituel qu'à son analyse, et à l'homme (p. 377) plutôt qu'à l'anthropologie. Cette approche de «visiteur» (p. 17) à la rencontre de l'art et des rituels d'une autre culture marque la méthode de l'auteur, qui écrit lui-même «pour autant qu'on puisse parler à cet égard d'une méthode» (p. 377). Mais c'est justement cette démarche qui rend le livre sympathique.

EGLI Werner und UWE KREBS (Hg.). 2004. *Beiträge zur Ethnologie der Kindheit. Erziehungswissenschaftliche und kulturvergleichende Aspekte*. Münster: LIT Verlag (Studien zur Ethnopsychologie und Ethnopsychanalyse; 5). ISBN 3-8258-7247-5. 175 S.

Saskia Walentowitz

Institut für Sozialanthropologie, Universität Bern

On peut se réjouir de cette publication éditée par W. Egli et U. Krebs, car l'ethnologie de l'enfance reste embryonnaire malgré ses nombreux intérêts scientifiques. L'anthropologue français Pierre Erny, pionnier dans ce domaine, rappelle dans son introduction au livre que la discipline s'y était pourtant intéressée dès sa fondation et plus particulièrement dans les années 1930, avec le courant *Culture and Personality* américain.

Il ne relève peut-être pas du hasard que M. Mead soit à la fois aux origines d'une anthropologie féministe et d'une anthropologie qui se consacre depuis une trentaine d'années à la petite enfance, notamment en France. Le peu d'attention que les anthropologues daignent offrir aux enfants renvoie sans doute aux raisons pour lesquelles les femmes ont été longtemps absentes des ethnographies. Traditionnellement relégués au «domaine privé» des mères, les petits d'hommes ne semblent guère être des sujets autonomes et ont double peine à sortir de leur invisibilité.

Les dix contributions de cet ouvrage collectif démontrent avec bonheur que cette branche naissante de l'anthropologie est loin de se consacrer à un «petit sujet», pour reprendre le titre d'un article paru dans un numéro spécial «Enfance» du *Journal des Africanistes* (1981). La majorité des textes du livre est orientée vers des questions

relatives à «l'éducation des enfants», entendue tantôt dans un sens général de socialisation, tantôt dans un sens plus restreint de formation. U. Krebs introduit, dans son article «Eduqués sans éducation?», une distinction conceptuelle utile entre «éducation implicite» et «éducation intentionnelle» afin de saisir la spécificité des systèmes éducatifs dits traditionnels. Cette distinction permet de mieux comprendre l'apparent paradoxe de ces derniers: réussir l'éducation des enfants en ayant peu recours à des modes d'éducation formels. L'étude de l'éthologue W. Schiefenhövel, portant sur l'acquisition des savoirs ethnobotaniques par les Eipo de Mélanésie, souligne l'efficacité de ce processus éducatif, en l'absence d'écriture et d'institutions spécialisées. Il démontre que le savoir eipo relatif à la flore n'a rien à envier aux acquis de la botanique occidentale et affirme l'universalité d'une cognition taxinomique qu'il place naturellement à la base des sciences modernes.

Les enfants se révèlent extrêmement réceptifs à condition que la transmission du savoir s'inscrive dans un contexte émotionnel et intellectuel propice. Le fonctionnement spécifique de l'éducation implicite rejoint sur ce plan les connaissances récentes des sciences neurobiologiques et cognitives. Dans cette perspective multidisciplinaire, l'on mesure alors toute la pertinence d'une anthropologie de l'éducation pour nos propres systèmes éducatifs, qui ignorent largement ces processus.

J. Forster appelle à une coopération renforcée entre ethnologie et sciences de l'éducation, afin d'adapter les savoirs transmissibles à l'école à un environnement qui change en raison de la mondialisation, et de favoriser une communication interculturelle indispensable à une société multiculturelle. Mais

est-ce si évident que le rôle d'un système éducatif soit celui d'accompagner le changement et favoriser l'altérité? Se pose également la question de la coexistence, à l'intérieur du modèle scolaire occidental, de différentes façons de penser et d'apprendre le monde. L'étude de G. Alex nous offre une réponse à travers l'exemple des enfants du Tamil Nadu, confrontés à deux systèmes de valeurs radicalement opposés: celui des castes vécu au quotidien et l'idéologie égalitaire promue dans l'enceinte des écoles. D'un côté, les enfants expérimentent la possibilité valorisée de contacts entre membres de castes différentes. De l'autre côté, ces contacts multiplient les occasions de discrimination. En dépit de l'idéologie égalitaire, le fait d'avoir ou non reçu une instruction «moderne» s'établit plutôt comme un critère de différenciation sociale qui s'ajoute sans paradoxe à la hiérarchie statutaire ancienne.

E. Renner nous présente quelques réflexions tirées d'expériences réalisées dans une école autochtone navajo. Motivée par la transmission d'une «culture ancestrale» dans le cadre formaté d'une institution scolaire, l'histoire de l'établissement confirme le fait que l'école ne peut être le garant d'une société en dehors de celle-ci. L'école navajo s'inscrit dans une volonté de continuité, celle du Tamil Nadu dans la rupture d'avec la «tradition». Pourtant, les deux exemples mettent l'accent sur le rôle plutôt conservateur de l'école au service de la reproduction de la société et de ses valeurs.

Dans son analyse des énigmes arithmétiques et de leurs variations en Afrique, G. Kubrick montre quant à lui les liens insoupçonnés entre relations mathématiques et relations sociales. Il confirme d'une façon originale qu'un savoir peut en cacher un autre et que les effets

implicites de la transmission des connaissances sont aussi importants que les contenus explicites d'un enseignement.

L'ensemble des contributions montre qu'il n'y a pas de société sans éducation et réciproquement. L'éducation reste évidemment indissociable des processus de socialisation des enfants dont il est question dans les articles restants. En nous révélant que le *fosterage* représente le modèle dominant de parentalité chez les Baatombu du Bénin, E. Alber met à mal notre conviction qui veut qu'un enfant soit élevé par ses géniteurs. Ce fait extrême est complexe à analyser, d'autant plus que, dans cette société, les formes de parentalité sociale changent au cours de l'histoire, sans que l'institution elle-même soit remise en question.

W. Egli attire notre attention sur l'impact peu étudié des droits d'héritage sur la destinée des enfants. En partant de l'exemple sunuwar du Népal, il rappelle que les «enfants» ne forment pas une catégorie homogène, mais que le sexe et l'ordre des naissances déterminent différemment leurs perspectives de vie. Les enfants ne sont pas de simples objets de la reproduction sociale, mais participent activement à celle-ci. De ce fait, les anthropologues ne devraient plus ignorer leurs points de vue. C'est ce que montre également la contribution de B. Baudler. En comparant les analyses que font les ethnologues des rites d'initiation, il dénonce un *adult bias* qui tend à dissimuler, entre autres, les rapports de pouvoir entre les générations.

Les trois derniers articles confirment qu'on ne peut faire l'économie des représentations que se font les sociétés étudiées des «enfants» et des manières de les élever. Or, on constate à ce niveau un certain flou conceptuel dû sans doute à la

diversité – positive en soi, mais pas toujours explicite – des approches qui se situent tantôt du côté de l'ethnologie, tantôt du côté des sciences de l'éducation ou de la psychologie cognitive. Mais cette diversité contribue également à la richesse des perspectives ethnographiques et théoriques ouvertes par ce livre dont la cohérence est malheureusement desservie par son découpage quelque peu démodé : une première partie à visée comparative, puis une seconde partie présentant des études ethnologiques classées par aire géographique.

Ceci n'enlève rien au fait que l'ouvrage représente un pas très appréciable vers une anthropologie de l'enfance qui n'est pas un simple courant de recherche de plus. En posant la question de l'unité et de la diversité des sociétés humaines à travers le façonnage social et culturel des êtres qui les composent, l'anthropologie de l'enfance porte en elle le projet et par conséquent la complexité de l'anthropologie en son entier.

MONSUTTI Alessandro. 2004. *Guerres et migrations. Réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan*. Neuchâtel: Editions de l'Institut d'ethnologie (ISBN 2-88279-017-1), Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme (ISBN 2-7351-1030-3). 364 p.

Version anglaise: 2005. *War and Migration: Social Networks and Economic Strategies of the Hazaras of Afghanistan*. New York / London: Routledge (traduction: Patrick Camiller). ISBN 0-415-94969-6. 328 p.

Diane Gilliard

Journaliste libre, Genève

Le plus grand cadeau est celui de la confiance

La migration n'est pas réductible à un déracinement; elle peut être un mode de vie. Ensuite, la guerre et l'exil n'empêchent pas le maintien de relations de confiance entre les individus et les groupes, malgré les distances et les frontières – à condition de pouvoir compter sur la solidarité de parents, de voisins, de membres du même groupe ethnique ou religieux.

C'est ce que démontre Alessandro Monsutti dans son ouvrage passionnant, *Guerres et migrations. Réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan*, à partir de l'étude des stratégies migratoires et des modes de coopération spécifiques développées par la minorité opprimée et marginalisée des Hazaras, des chiites vivant dans une région défavorisée au centre du pays.

La circulation continue de gens, d'argent, de marchandises, d'informations est un phénomène très ancien, constitutif de l'histoire humaine. Or, dans l'acception courante, et même savante, influencée par la vision des organisations internationales, le phénomène des

migrations est vu uniquement sous l'angle de la perte, du malheur. Ce que résume la «métaphore botanique» du déracinement, qui, au passage, a une «incidence métaphysique», puisqu'elle naturalise les liens entre les gens et les territoires.

A partir des études de terrain qu'il a menées depuis 1993, Alessandro Monsutti privilégie, au contraire, une vision des phénomènes migratoires «bidirectionnels ou circulaires». Contre les théories qui considèrent, à partir d'un pré-supposé sédentariste, les migrations comme une anomalie – ce qui conforte les discours xénophobes –, il oppose un changement de paradigme et propose de s'intéresser aux frontières et à leurs transgressions.

Une stratégie planifiée

Les Hazaras ne voient pas leurs déplacements, allers et retours entre l'Iran, le Pakistan et l'Afghanistan comme un malheur. Depuis le XVIII^e siècle vers l'Iran et le XIX^e vers le Pakistan, les Hazaras fuient les conflits et les guerres qui ravagent leur région, mais font aussi des va-et-vient constants entre leur région d'origine et leurs lieux de séjour temporaires. L'invasion soviétique de 1978, les luttes qui ont abouti à la victoire des talibans puis à leur chute ont encore renforcé une tendance qui, aux dires de l'auteur, n'est pas près de cesser.

«Pour les Hazaras, migrer n'est pas une simple réponse à la guerre et à la violence, c'est une véritable stratégie planifiée au niveau de la famille, qui permet de créer des revenus sous la forme des transferts de fonds, mais aussi au niveau plus large du groupe de solidarité, qui fournit un réseau d'information et d'entraide le long duquel la migration est facilitée.» (p. 67) Outre la famille, le lignage constitue aussi une des sources

possibles de confiance et de solidarité, ainsi que le village et le voisinage: certains pâturages sont propriété commune et le voisin assure la culture des champs dans l'attente du retour du propriétaire. Les conflits, parfois violents, suscités par la diversité des affiliations politiques au sein de chaque lignage n'empêchent pas la persistance de forts liens de solidarité. Ainsi, les groupes de solidarité s'établissent à partir du chevauchement des relations de parenté, de voisinage, d'obédience religieuse, du niveau d'instruction, etc.

Quetta, «capitale» des Hazaras

Entre Quetta, au Pakistan, l'Iran et l'Afghanistan, les Hazaras forment en quelque sorte une communauté transnationale. Alessandro Monsutti a suivi les gens, reconstitué la circulation des biens et les itinéraires de vie de ses interlocuteurs. Ils sont tous originaires du Hazarajat, district de Jaghori, un territoire montagneux au climat rude, dont la population est constituée principalement de paysans sédentaires pratiquant l'élevage et quelques cultures vivrières.

La migration vers les mines de charbon de Quetta, au Pakistan, est saisonnière, les paysans partant dès la fin des récoltes, en octobre. Lorsque c'est possible, ils emportent quelques sacs d'amandes qu'ils vendront sur place pour financer leur trajet. Pour eux, Quetta, c'est la sécurité, un lieu central des filières migratoires, une ville relais, leur «capitale». Ils entrent en contact avec la société locale par l'intermédiaire des Hazaras migrants plus anciens et dotés de la nationalité pakistanaise, qui les emploient. Ainsi, le contre-maître chargé de l'embauche dans une mine n'engage que des gens qu'il connaît (parents ou voisins en Afghanistan) ou qui lui ont été

présentés par des personnes de confiance.

En Iran, la situation est beaucoup plus dure pour les Hazaras, victimes de contrôles policiers et d'expulsion. Très peu d'Afghans vivent dans les camps de réfugiés en Iran. Comme ils ne peuvent plus y obtenir le statut de réfugiés depuis 1992, ils sont condamnés à entrer clandestinement dans le pays. En revanche, il est facile de trouver de petits emplois dans différents centres urbains, et cette destination est privilégiée par les jeunes hommes célibataires, des paysans sans terre la plupart du temps. Les difficultés rendent les séjours en Iran plus longs – il faut rentabiliser le voyage et envoyer les économies à la famille restée en Afghanistan.

Un fait social total

Dans toute guerre, tout déplacement est difficile. Pouvoir compter sur la solidarité et la confiance est indispensable. D'autre part, voyager coûte de l'argent. Les Hazaras ont donc développé tout au long des trajets de migration des relais, «auberges»-étapes où il est possible d'obtenir tous les renseignements qui vont orienter les stratégies migratoires futures, notamment les passeports, les visas, les passeurs. S'y trouvent également les spécialistes des transferts d'argent. «Les migrants s'endettent pour partir [...]. Mais la créance se transmet à chaque étape du voyage, les migrants étant "vendus", selon l'expression habituelle, jusqu'à ce qu'un proche prenne les frais à sa charge, une fois le migrant arrivé à destination.» (p. 204)

Les transferts de fonds, l'apport de capitaux extérieurs sont un facteur essentiel de l'économie afghane et un «fait social total», explique l'auteur. Ils «structurent aussi la société transnationale af-

ghane et permettent de reproduire les liens sociaux malgré la dispersion des membres de chaque groupe de solidarité» (p. 218). Les Hazaras font à ce propos preuve d'une grande inventivité et ingéniosité. Alessandro Monsutti consacre plusieurs pages à la description fine des trajets parcourus par les «lettres de crédit» pour faire passer une somme d'un pays à l'autre, jusqu'au destinataire final. Depuis le Pakistan et l'Iran, ou même l'Arabie saoudite, à travers cinq intermédiaires, transitant par une banque, servant à acheter des marchandises qui seront transportées en Afghanistan, puis vendues, elles seront finalement versées à qui de droit dans le district de Jaghori. Avec pour seule garantie une lettre de crédit, la *hawâla*, souvent simple page arrachée à un carnet, parfois marquée d'un code pour en attester l'authenticité. Il est vrai, précise Alessandro Monsutti, qu'une garantie supplémentaire est offerte par le fait que les gens impliqués se connaissent: ce sont des «transferts transnationaux fondés sur des rapports de proximité». Des transferts essentiels puisque ces fonds sont utilisés à l'achat de tout ce dont les habitants du Hazarajat ont besoin pour vivre et qu'ils ne produisent pas eux-mêmes. Ainsi cette pratique, jugée suspecte par certains, notamment les ONG, a contribué – et contribue – à limiter l'ampleur de la catastrophe humanitaire en Afghanistan.

Un des regrets de l'auteur – partagé par le·la lecteur·trice – est de n'avoir pas pu interroger de femmes: celles qui restent au Hazarajat développent, en l'absence de leurs époux et pères, toutes sortes d'activités normalement «interdites». Et leur avis compte beaucoup dans les décisions de migrer.

On fera une seule réserve, après

lecture de cette somme impressionnante: d'un chapitre à l'autre, un certain nombre de répétitions et de redondances donnent un sentiment de «déjà lu», qu'un travail d'édition plus soigné aurait pu éviter. C'est un détail en regard de ce qu'apporte cet ouvrage. Alessandro Monsutti clôt son livre sur ces mots: «Le plus grand cadeau est celui de la confiance. J'espère en avoir été digne, car le peuple d'Afghanistan mérite tout notre respect.» (p. 305) On peut l'assurer qu'il a réussi: la dernière page tournée, le-la lecteur-trice partage son amitié et son respect pour les Hazaras.

RÉGNIER Faustine. 2004. *L'exotisme culinaire. Essai sur les saveurs de l'Autre*. Paris: PUF (Le lien social). ISBN 2-13-054478-9. 264 p.

Laurence Ossipow

Haute école de travail social, Genève

Maîtrisant avec une belle rigueur deux grands corpus de références anthropologiques – les analyses menées dans le champ de la relation à l'altérité et les recherches effectuées dans le domaine de l'alimentation, Faustine Régnier questionne l'exotisme dans ses usages populaires et dans ses liens avec quatre grands phénomènes sociaux: la cuisine, la colonisation, l'immigration et le tourisme. Son questionnement part des deux formes de relations à l'autre décrites par Schnapper (1998) et Todorov (1989): l'attitude différentialiste/relativiste (reconnaissance d'une différence avec l'autre, respect ou valorisation des spécificités «culturelles» aussi bien que le refus de celles-ci) et l'attitude universaliste (unité du genre humain, évolutionnisme, négation des différences et assimilationisme). Dans une perspective comparative déjà empruntée pour le registre alimentaire par Pfirsch (1997), Régnier situe son interrogation en France et en Allemagne, deux cadres nationaux que l'on sait très différents, notamment du point de vue de leur histoire coloniale et de leurs attitudes différentialistes ou assimilationnistes.

Pour analyser l'exotisme culinaire, elle se livre à des analyses textuelles et factorielles de 9758 recettes tirées des magazines *Modes et Travaux* et *Marie-Claire* pour la France ainsi que *Brigitte* et *Burda* pour l'Allemagne. L'analyse court depuis la création des revues jusqu'à la fin des années 1990. Les

exotismes d'Europe occidentale, d'Europe de l'Est, de Scandinavie et d'Indonésie sont spécifiques de l'Allemagne tandis que ceux des îles lointaines, du Maghreb, et dans une moindre mesure, d'Afrique noire et des tropiques sont typiques de la France (p. 34).

Si le lien au colonialisme est avéré (du moins en France, puisque l'histoire coloniale de l'Allemagne a été très courte, comme le relève justement l'auteure, p. 51), les flux migratoires en revanche semblent n'avoir qu'une faible importance dans la proportion des recettes offertes dans les quatre magazines: l'Allemagne connaît par exemple un corpus fort modeste de recettes turques (1,4%, p. 61); de même, en France, celles du Maghreb ne représentent que 3,4 % des recettes exotiques alors que les Maghrébins forment la collectivité étrangère la plus importante sur le sol français. En somme, l'exotisme des revues étudiées se construit moins sur l'apport de l'immigration que sur le développement des pratiques touristiques des Français et des Allemands: les immigrées sont parfois convoquées comme médiatrices dans certains numéros de *Burda* ou de *Brigitte*, mais l'ambiguïté à leur égard demeure puisqu'elles représentent pour la plupart des travailleuses pauvres qui ne font guère rêver et dont la cuisine peut s'assimiler, en Allemagne, à la restauration rapide et bas de gamme. «Voyage dans l'espace, voyage dans le temps [...], voyage dans les mots» (p. 167), l'exotisme s'insère en France dans une cuisine pensée comme un objet de prestige et de distinction tandis qu'en Allemagne, c'est une cuisine simple et régionale qui est valorisée.

Pensant – à la suite d'Übersfeld (1988, citée par Régnier p. 180) – l'exotisme comme une figure oxymorique, Régnier souligne l'import-

tance des contrastes de goût, de couleurs, de formes et de sensations thermiques trouvés dans chaque recette. Après avoir systématisé les ressemblances et les différences de chaque corpus, elle aboutit à une représentation globale de l'exotisme culinaire.

Le premier pôle de ce système peut être qualifié d'insulaire (c'est la cuisine des îles lointaines, celle des Tropiques) même s'il concerne aussi l'Afrique noire. Ce pôle renvoie à une nature conçue comme exubérante et généreuse, surtout caractéristique du corpus français. En référence au célèbre triangle culinaire de Lévi-Strauss, l'auteure suggère que la cuisine insulaire peut s'apparenter au non élaboré, au rôti (au flambé en fait), aux saveurs sucrées, à la démesure et au festif. Ce pôle s'oppose à l'exotisme méditerranéen, élaboré, «proche de la culture» plutôt que de la nature, plus axés sur les saveurs salées que sucrées. En France, il est représenté par l'Italie, considérée comme une grande cuisine à l'instar de la gastronomie française. En Allemagne, c'est l'exotisme espagnol qui occupe le devant de la scène. Le troisième pôle de l'exotisme culinaire se compose des deux Orient (l'Afrique du Nord, en particulier le Maroc) et l'Asie extrême-orientale; cette dernière s'assimile à un exotisme raffiné, mais aussi tenu pour plus sain et raisonné que la gastronomie française. Ce troisième pôle fait contraste avec un exotisme du proche, septentrional, composé des cuisines d'Europe occidentale, scandinave et nord-américaine; un pôle caractérisé par une alimentation rapide, pratique, sucrée et alcoolisée, qui rejoint certains traits de la cuisine insulaire.

Au bout du compte, l'exotisme culinaire renvoie à la tension (décrite par Todorov) entre la règle d'Hérodote, la préférence pour

l'autre proche, et la règle d'Homère, la préférence pour l'autre lointain. Si Todorov (et Schnapper) tendent à penser que l'exotisme est d'abord concerné par la règle d'Homère, Régnier souligne au contraire cette tension (p. 206), même si dans un premier temps du moins, l'autre «trop» étranger effraie. Les revues recourent donc à différentes stratégies pour replacer les pratiques de l'autre dans un univers familier: analogies avec des mets issus de la cuisine nationale (les gnocchis sont par exemple un marqueur fort de l'exotisme italien en Allemagne par analogie aux *Knödel*); substitution de produits; légitimation de la nouveauté par des personnalités vedettes. On note aussi des références au discours médical cautionnant l'ingestion de certains aliments. Ce discours sur la santé – dont l'ancrage historique aurait pu être plus approfondi – révèle la place accordée, surtout en France, aux épices qui stimulent les énergies et équilibrent tant la température que les tempéraments. L'analyse montre aussi l'importance des fruits aux vertus vitaminiques et purifiantes. Enfin, le survol historique des corpus met en évidence des références à la «minceur» dans les années 1960, au «régime méditerranéen» dans les années 1970 et à la réhabilitation des céréales dans les années 1980.

Essentiellement réducteur, l'exotisme fonctionne selon le principe de la synecdoque: un produit ou une combinaison de quelques ingrédients (repérés sous formes de marqueurs) suffisent à transformer l'ensemble d'une recette en un met exotique. Par ailleurs, comme le signale la formule «à la» (par exemple «à la française», «à la polonaise»...), l'exotisme est construction, recomposition, part de jeu et place réservée au génie créateur du cuisinier (p. 102).

Même si elles prennent distance par rapport aux recettes originales, les pratiques culinaires proposées laissent toutefois croire qu'elles se fondent sur des traditions homogènes et puisées dans un monde comme arrêté alors que l'anthropologie nous a montré combien les traditions s'inventent et se renouvellent. L'exotisme ne se limite pas pour autant à quelques plats emblématiques: il va au-delà des stéréotypes, il fait l'objet d'un fort didactisme et d'une volonté d'expliquer le cadre du repas, les règles de dégustation, l'ambiance adéquate à créer, etc. Le «coefficient d'exotisme» (Todorov 1989: 347; cité par Régnier, p. 140) s'épuisant très vite au fil des numéros vendus, les responsables des rubriques culinaires doivent aussi affiner leurs connaissances des cuisines qu'ils présentent. Ce faisant ils accroissent celles de leurs lecteurs: en France, par exemple, le savoir sur les spécialités régionales se développe. L'exotisme permet donc aussi une forme de reconnaissance de la différence, il n'est pas qu'un faux contact. En fait, comme le montre Régnier, en référence à certains travaux sur les règles d'alliance ou sur les choix matrimoniaux (oubliant quelques chercheurs américains ou britanniques comme Leach 1980), «L'exotisme conçu ici comme tout ce qui n'est pas "soi", comme tout ce qui est autre et n'appartient pas au monde de celui qui parle ou écrit est une forme singulière de la relation à l'Autre. Singulière parce que l'exotisme constitue le versant positif de l'altérité: alors qu'elle est redoutée dans d'autres domaines, la distance à l'égard d'une culture semble devenir, dans l'exotisme, la raison même de l'intérêt que l'on porte à l'autre. Singulière également parce que – dans le même temps et presque paradoxalement – cette forme de l'altérité fait

intervenir un double mouvement: dans l'exotisme, l'Autre est mis à la juste distance entre le "trop proche" et le "trop lointain", entre la différence radicale et l'identité absolue» (p. 2).

En somme, un livre d'une grande clarté et d'une élégance certaine, dont nous ne regretterons que l'absence de références aux pratiques concrètes. Quel impact sur la consommation peuvent en effet avoir les incursions dans les pratiques de l'autre (l'auteure note brièvement une augmentation de la consommation de lapin et d'agneau en Allemagne sous l'influence des pays du Sud de l'Europe)? De quel poids pèse l'exotisme culinaire sur les relations avec l'autre, lorsque l'on sait que certaines collectivités étrangères s'agacent de n'être valorisées que dans leurs pratiques alimentaires ou musicales? L'accent porté sur des pratiques alimentaires, généralement source mineure de conflits, ne condamne-t-il pas – toute proportion gardée – les autres, immigrés statutaires ou sans papiers, à n'être reconnus que sous une forme «exotisante»?

Références citées

LEACH Edmund

1980 (1964). «Aspects anthropologiques de la langue: injures et catégories d'animaux», in Edmund Leach, *L'unité de l'homme et autres essais*, p. 263-297. Paris: Gallimard.

PFIRSCH Jean-Vincent

1997. *La saveur des sociétés: sociologie des goûts alimentaires en France et en Allemagne*. Rennes: Presse universitaire de Rennes.

SCHNAPPER Dominique

1998. *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.

TODOROV Tzvetan

1989. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Le Seuil.

UBERSFELD Anne

1988. «L'anti-voyage de Gautier», in: Alain BUISINE, Norbert DODILLE et Claude DUCHET (dir.), *L'exotisme. Actes du colloque de Saint-Denis de la Réunion*, p. 365-375. Paris: Didier-Erudition (Cahiers CRLH-CIRAOI 5).

Ein Schweizer Castaneda oder der Leiris der Postmoderne?

Eine Debatte zu

SIGNER David. 2004. *Die Ökonomie der Hexerei, oder warum es in Afrika keine Wolkenkratzer gibt*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag. ISBN 3-7795-0017-5. 456 S.

Die Lehren von Coulibaly. Ein Schweizer Castaneda in Westafrika

Thomas Bierschenk

Institut für Ethnologie und Afrikastudien,
Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Es fällt nicht leicht, dieses Konvolut von langatmigen Passagen aus Reisetagebüchern, kurzen Gesprächsnotizen mit Strassenbekanntschaften, Literaturzitaten, sozialphilosophischen Ergüssen, verqueren psychoanalytischen Interpretationen, eitlen Selbstdarstellungen und der ständigen Wiederholung unsäglicher Klischees über «uns» (abwechselnd auch als «die» Europäer, «die» Weissen, «unsere christliche Kultur», das «Abendland» bezeichnet) und «die» Afrikaner zusammenzufassen. David Signer ist schon als Kind von «Zauberern, Medizinmännern, Schamanen, Geisterbeschwörern und Wundertätigen» fasziniert, lässt sich später gerne von Hellseherinnen die Zukunft voraussagen, assoziiert diese Phantasien nach dem Besuch des Films «Der Exorzist» mit «Afrika»

und «dem Busch», und somit erfüllt sich für ihn «ein Traum», als er im Jahre 1994 Bekanntschaft erst mit einer «Fetischpriesterin» und dann mit Coulibaly, einem «Heiler aus Mali», macht: er kann endlich «in diesen verschlossenen Raum» eintreten und sich in «dieses Andere versenken». Die folgenden Jahre verbringt er anscheinend häufig im frankophonen Westafrika. Dort hat er mehrere Affären mit jungen Damen, die zum Teil «sehr gewaltgeladen» enden, was ihn fast «um den Verstand» bringt. Auf dieser empirischen Grundlage formuliert er im Buch *en passant* eine krude Theorie «der» afrikanischen «Liebe und Sexualität» («es wird rückhaltlos geliebt, es wird tödlicher gehasst»), mit der er u. a. die Unfähigkeit «der» Afrikaner, sachgemäss mit Kondomen umzugehen, erklärt. Vor allem aber sucht Signer immer wieder die Nähe zu Leuten, die ihren Lebensunterhalt als «Fetischeure» verdienen, bis sich für ihn schliesslich ganz «Afrika» auf «Hexerei» reduziert.

Als ihm diese selbstgewobene *demi-monde* schliesslich gehörig auf die Nerven geht – «wie ich plötzlich Kapitalismus, Liberalismus, protestantische Ethik, Anonymität, Egoismus und Gleichgültigkeit der Grossstadt zu schätzen weiss! Hier würde ich wahnsinnig» (S. 165) –, besinnt er sich auf seine Rolle als Wissenschaftler und versucht, «die» Hexerei zu erklären: sie sei ein Ausdruck des Neides, den «die» Afrikaner auf Menschen haben, die erfolgreicher sind als sie selbst, und erfülle den Zweck, diese (in erster Linie ökonomisch) Erfolgreicheren einzuschüchtern. Da Hexerei damit jeden individuellen Ehrgeiz von vorne herein verhinderend, sei sie entwicklungs hemmend, ja sie sei überhaupt das eigentliche Entwicklungshemmnis Afrikas – eine These, die im Untertitel des Buches metaphorisch

ausgedrückt wird und die sich auf eine Aussage des ansonsten im Buch nicht weiter vorkommenden «Soziologen Boureima Ouedraogo aus Ouagadougou» stützt: «Wenn in Europa jemand ein Haus baut, dann möchte es der Nachbar gleich tun. Und er baut dann gleich ein zweistöckiges. [...] So sind am Ende die Wolkenkratzer entstanden». Im Gegensatz dazu führe der «in Afrika» ubiquitäre «tödliche Neid» dazu, resümiert Signer den Gedankengang, «die Bäume, die in den Himmel wachsen wollen, zu köpfen».

Vorstellungen, dass die Ereignisse in der sinnlich erfahrbaren Welt auch von unsichtbaren, übersinnlichen Kräften beeinflusst werden, sind in Afrika weit verbreitet. Diese Vorstellungen stellen allerdings keineswegs ein kohärentes Gedankengebäude dar; nicht umsonst hat die ethnologische Forschung immer grossen Wert darauf gelegt, die innere Differenziertheit der entsprechenden kollektiven Repräsentationen herauszuarbeiten. Hexerei, Magie und Orakel, zusammen mit Esoterik, Spiritismus und Schamanismus, mit Naturmedizin und einem vielfältigen religiösen Spiritualismus christlicher oder islamischer Provenienz, stellen einen vielfältig gegliederten Komplex des Magisch-Religiösen dar, der in sich nur lose gekoppelt ist; er bildet kein «System», wie uns Signer glauben machen will. Auch werden beileibe nicht alle Vorstellungen in diesem Komplex des Magisch-Religiösen von allen Afrikanern geteilt; Signer selbst erwähnt in seinem Buch Beispiele von klassischen ethnologischen Untersuchungen zu sozialen Gruppen (Dogon, Igbo, ostafrikanische Hirtenvölker, Bamileké, die Liste liesse sich verlängern), in denen Hexereivorstellungen kaum existieren, ohne diese «Ausnahmen»

aber plausibel erklären zu können: die von ihm als Erklärung angeführte Möglichkeit, sich bei Konflikten trennen zu können, war ja nicht ein Sondermerkmal der genannten Gruppen, sondern (siehe Kopytoff) konstituierend für die politische Ökonomie des gesamten vorkolonialen Afrika. Es ist auch offensichtlich, dass die Überzeugung, dass sich die Welt nicht in der sinnlich erfahrbaren erschöpft, keineswegs auf «die» Afrikaner beschränkt ist. Auch hier verwickelt sich Signer fortwährend in Widersprüche: einerseits wird Hexerei als etwas typisch afrikanisches dargestellt, doch werden dann Beispiele aus Mittel- und Südamerika, China sowie der europäischen Geschichte angeführt, die eine «frappierende Ähnlichkeit» aufweisen. Schliesslich kombinieren sich in Afrika die unterschiedlichsten Vorstellungen von der Existenz übersinnlicher Kräfte auch mit den unterschiedlichsten sozialen, ökonomischen und politischen Praktiken; sie *können* ebenso ein Mittel im Geschlechterkampf sein, wie sie Signer von weiblicher Seite erlebt hat (während die Rezensentin der Süddeutschen Zeitung sie eher als Mittel der Männer zur Unterdrückung der Frauen sieht), wie sie auch zur diskursiven Begleitung ökonomischer und politischer Auseinandersetzungen gehören *können*. Sie stellen jedoch kein «Wertesystem» dar, das jedwede soziale Praxis prägt (wie Signer mit seinem Begriff des «Totalitarismus» unterstellt), sie sind nicht «Fluchtpunkt *der* afrikanischen Kultur» und sie verhindern – das scheint mir die abenteuerlichste Behauptung von Signer – auch keineswegs ökonomische Akkumulation und «Individualismus» (der «in Afrika» nicht ein «Ideal» – wie «bei uns» –, sondern ein «Schimpfwort» sei): das zeigt

schon ein flüchtiger Blick auf jede beliebige moderne afrikanische Grossstadt mit ihren zahlreichen Hochhäusern und prächtigen Villen, die den Untertitel des Buches *ad absurdum* führen. Diese Grossstädte sind voll von energischen, zielstrebigem Unternehmern, die sich durch den angeblichen «Totalitarismus» der Hexerei nicht davon abhalten lassen, grosse Vermögen anzuhäufen. Ich traue mir im Gegensatz zu Signer kein Urteil darüber zu, ob Villen in Afrika «selten ehrlicher Arbeit zu verdanken» sind, und ob «Schwerarbeit (in Afrika)... nur ausnahmsweise zu einem Mercedes führt»; man könnte allerdings vermuten, dass das für einen Kontrast zu «uns» vielleicht doch weniger hergibt, als Signer insinuiert. Auf jeden Fall waren afrikanische Gesellschaften in den letzten 50 Jahren gerade durch ihre hohe soziale Mobilität ausgezeichnet, eine empirische Tatsache, an der Signers These ebenso scheitert wie an der schon in vielen «traditionellen» afrikanischen Gesellschaften, aber auch in der Gegenwart bewunderten Sozialfigur des *self-made man*, der sich mit Energie und Zielstrebigkeit über soziale Konventionen hinwegsetzt und zu sozialem Erfolg kommt.

Dass ein Autor ein gescheitertes wissenschaftliches Unternehmen durch Argumentationen rationalisiert, die man im besten Fall als kulturalistisch-essentialisierend («Neugier und Wissensdurst sind für Afrikaner eher etwas Untypisches»), im schlimmsten Falle als pathologisierend («gierige Wünsche», «oral-aggressive Tönung», «pervertiertes Verhältnis von Eigen und Nicht-Eigen», die Reihe der Zitate liesse sich verlängern), wenn nicht als rassistisch bezeichnen muss, ist schlimm genug. Es erstaunt auch eigentlich nicht, dass dieses Buch mit seiner simpel ge-

strickten Argumentation in einigen Feuilletons hochgehobelt wurde (ein anonymer Rezensent in der Neuen Züricher Zeitung sprach gar von einem «Schlüsselbuch» für das Verständnis Afrikas). Das liegt zum einen daran, dass gerade in den Kulturwissenschaften der Transfer von Forschungsergebnissen in die Medien in höchstem Masse von persönlichen Beziehungen (wie «in Afrika?») abhängt. Zum anderen bedient das Buch auch hervorragend in der Öffentlichkeit weitverbreitete Klischees über Afrika. Wenn die Medien von Ethnologen etwas über Afrika wissen wollen, dann interessiert sie – neben dem Thema Armut – vor allem das Exotische: je abstruser, desto besser. Man ist allerdings zumindest etwas verwundert darüber, dass keinem der Rezensenten in den Feuilletons aufgefallen ist, dass das Buch auch handwerklich schlecht gemacht ist: es ist höchst unstrukturiert und mit seinen zahllosen langatmigen Beschreibungen und in seiner Überlänge kaum lesbar. Dem herausgebenden Peter Hammer-Verlag kann man getrost in erster Linie wirtschaftliche Interessen unterstellen; seriöser erscheint der Verlag durch diese Veröffentlichung allerdings nicht. Der eigentliche Skandal liegt jedoch darin, dass dieses Buch vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung subventioniert wurde.

David Signer oder wie der Michel Leiris der Postmoderne das schlechte Gewissen beruhigt

Jürg von Ins

Institut für Sozialanthropologie, Universität Bern

Mit seiner jüngsten Publikation ist dem Zürcher Ethnologen David Signer zweifellos ein Treffer gelungen. Die *Neue Zürcher Zeitung* vom 31. Dezember 2004 spricht von einem Schlüsselwerk, das «Zutritt zu bisher Verschlossenem» erlaubt. Das sind Töne, die dieses Blatt nur selten anschlägt. Ironie des Schicksals: *Ökonomie der Hexerei* ist Signers Habilitationsschrift, die an der Universität Zürich abgelehnt wurde. Da walten enorme Differenzen, was die Kriterien der Beurteilung betrifft. Signer hat sich in der Folge von der Akademie abgewendet, um sich der ökonomischen Praxis zu widmen. Als Wissenschaftsredaktor der *Weltwoche* weiss er längst, wie man spannend schreibt – zu spannend vielleicht für die Akademie, aber der Markt und die Medien wissen das zu schätzen. Ich gebe eine Kostprobe: «Ende März sass ich – mit meiner Freundin Nadja – wieder unter den Hirschköpfen. Dieses Mal war Clémentine da. Sie arbeitete noch in ihrem Behandlungszimmer. Im Innenhof sassen mehrere Patientinnen. Der halbwüchsige Sohn von Roger (aus erster Ehe) legte ein Video für mich ein. Auf dem Glas-tischchen stand eine Vase mit Stoffblumen, die so frisch aussahen wie echte. Alles war sauber, aufgeräumt, sorgfältig arrangiert.»

Sorgfältig arrangiert ist auch Signers Text – eines der wenigen Stücke ethnologischer Fachlite-

ratur, die sich auch als Ferienlektüre eignen: kein Handschweiss, keine Magenreaktion, kein Tick im Augenlid – nein: bestes Lesevergnügen. Und nun sagte Lao Tse wohl: «Schönredner ist nicht gut, Gutredner ist nicht schön». Aber hatte er Recht? Muss man denn wirklich hässlich sein und holprig schreiben, um akademischen Erfolg zu verdienen?

Signer beweist das Gegenteil. Mit leichter Hand präsentiert er Geschichten um Neid und Reichtum, Krankheit und Heilung, Ohnmacht und Macht, wie er sie im Zug seiner langjährigen Feldforschung zur Hexerei in Westafrika selbst erlebt hat. *Féticheurs*, Hexen und Klienten kommen im Originalton zu Wort. Die wissenschaftliche Abstützung wird im präzisen Anmerkungsapparat mitgeliefert. Signer schreibt in dieser gelungenen Doppelschichtigkeit des Textes auf hohem Niveau jene essayistische Ethnologie fort, deren Begründer Michel Leiris ist. Doch wie verschieden sind die Afrikabilder, die beide Autoren entwerfen! Leiris *Phantôme Afrique* ist ein flam-mender Protest gegen die Ausbeutung Afrikas durch die Franzosen. Signer hingegen löst eben diesen (Selbst)Vorwurf an die Europäer auf, indem er die wirtschaftliche Rückständigkeit des Kontinents auf den spezifisch afrikanischen Glauben an Hexerei zurückführt.

Signer lässt sich den Mechanismus zunächst von Abou erklären, einem Mann, der in Bouaké eine Telefonkabine bedient. Abou nimmt das Fazit vorweg: «Es ist besser nicht zu arbeiten, als zu arbeiten». Wer nämlich arbeitet und Geld verdient, hat einen stetig wachsenden Kreis familiärer Bittsteller am Hals. Alle wollen Geld. Arbeiten ist sinnlos, weil für Kapitalbildung und Investitionen ohnehin nichts übrig bleibt. Und wenn nun jemand dem Teufelskreis ent-

kommen will und sich weigert, sein Einkommen mit allen Kusins und *petit frères* zu teilen? Da eben, schreibt Signer, kommt Hexenangst als soziales Druckmittel ins Spiel. Er zitiert das senegalesische Sprichwort: «Wenn ich nicht dein Geld fressen kann, fresse ich dich.»

Der Hexenglaube gewinnt in Signers Deutung die soziale Funktion, das System der Grossfamilie, dessen Ökonomie auf Solidarität beruht, gegen die Verlockungen des freien Wettbewerbs und der Kapitalbildung zu verteidigen. Gewinner sind dabei die afrikanischen Patrons und Familienoberhäupter, deren Position im wesentlichen auch als Vorlage für das Selbstverständnis afrikanischer Politiker dient. «Die Vorwürfe, die ein gekränktes Afrika den geizigen Europäern macht, wären dann also nur ein Spezialfall der innerafrikanischen Anspruchshaltung an den Patron.»

Der Versuch, Hexerei vor ökonomischem Hintergrund zu deuten, ist nicht neu. So hat z.B. Hans Debrunner den von Signer dokumentierten Zusammenhang von Neid und Armut schon 1959 in seiner brillanten Studie über Hexerei in Ghana herausgestellt. Auch er wusste, dass Hexerei, wie Signer formuliert, «vor allem in der Konfrontation von zwei Sozial- und Normensystemen virulent wird», nur verteilte er die Rollen aus seiner Anschauung als Missionar anders: Der westafrikanische Hexenglaube geht nach Debrunners These auf den Eingriff der europäischen Kolonisatoren, insbesondere auf das börsengebundene Geschäft mit Kakaobohnen zurück. Die Broker machten die Bauern durch Vorschusszahlungen von sich abhängig, was Debrunner als Erbstück aus der Zeit des Sklavenhandels brandmarkt. Für die Ghanaer gewann Geld in dieser Situation magische Qualität. Die

Engländer kamen, arbeiteten wenig und wurden doch immer reicher. Aus ghanaischer Perspektive wurde klar: Es besteht kein Zusammenhang zwischen Arbeit und Geld. Wer dem Elend entkommen will, muss den Anschluss an das magische System der Fremden schaffen; muss sich in Hexerei einarbeiten und – wie die Weissen – über Leichen gehen.

Hexerei wäre demnach eine symbolische Darstellung des ausbeuterischen Systems, die es ermöglicht, wenigstens rituell zu reagieren und so mit der fremdbestimmten Not besser zurecht zu kommen. Vor allem aber ist der Hexenglaube in dieser Deutung kein altes afrikanisches Traditionsgut, sondern ein neu entwickeltes System von *Coping*-Strategien. Für Debrunner schafft Armut den Neid und die Hexerei; für Signer schaffen Neid und Hexerei die Armut.

Und dann gibt die Formulierung, dass Hexerei vor allem «in der Konfrontation von zwei Sozial- und Normensystemen virulent wird», zum weiteren Nachdenken Anlass. Im afrikanischen Kontext kann es sich nur um die Konfrontation missionarischer bzw. kolonialer und autochthoner Sozial- und Normensysteme handeln. Wenn dies gilt, geht die Eskalation der Hexenangst im Afrika des 20. Jahrhunderts unmittelbar auf europäische Einflüsse zurück. Mit der einfachen Formel «Afrika ist selber schuld», die Signer in die Nähe von Stephen Smith's *Négrologie* rückt, wäre dann allerdings nichts gewesen.

In der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 7./8. Mai 2005 kommt der Freiburger Gesellschaftswissenschaftler Frank Wittmann auf Signers Arbeit zurück und setzt sie in Beziehung zu Dani Kouyatés Spielfilm *Sia – der Traum von der Python*. Der Streifen geht den Gründen der Armut in Burkina

Faso nach und deckt auf, wie die *classe politique* des Landes Mythen instrumentalisiert, um ihre Machtposition abzusichern. Der Film erscheint als Illustration zu Smith's Befund, dass die Energie der Eliten zur Stabilisierung bestehender Herrschaftsverhältnisse eingesetzt wird, was eben jeden Unternehmergeist lähmt.