

been the result of Early Classic coercion documented in the texts.

There seems to be a widening gap in the determination of geographic conditions associated with settlement. I have classified them based on the immediate characteristics of the setting while there appears to be a more generous assessment based on proximity to inundated areas. Clearly inundated areas would not be the first preference and may not be the areas of permanent residence. Further, there is a misunderstanding of the implications of these interpretations. In the entire central Petén region, the mosaic of geographic conditions is atomized into scattered small and large features. Consequently all settlements are in proximity to swamps; it is a matter of how the line is drawn that will favor the swamp access or upland location. My final comment concerns the geographic convention for the north symbol: magnetic north, a variable depending on location and date, is shown with a single flag indicating the direction from true north. In the volume, the directional arrows are used unsystematically.

In sum, this volume presents several themes. The ability of Tikal to attract populace that could fuel the construction and support the widely flung relations of the rulers is evident from the civic center and the distance countryside. Also revealed, is the importance of the Early Classic development in the dynastic materials, the interactions with neighbors, and in the affairs of state. The mix of topics makes specific data and individual investigations a cumulative compilation and worthy contribution to appreciating the uniqueness qualities of Tikal in the story of the ancient Maya.

Anabel Ford

Signer, David: Die Ökonomie der Hexerei oder Warum es in Afrika keine Wolkenkratzer gibt. Wuppertal: Edition Trickster im Peter Hammer Verlag, 2004. 456 Seiten. ISBN 3-7795-0017-5. Preis: € 22,00

“Hexerei ist das größte Hindernis für Entwicklung in Afrika.” Mit diesem Zitat eines jungen Mannes in einer Stadt im Westen der Elfenbeinküste rollt Signer seine Thematik auf (11). “Immer wenn jemand aufsteigt, Erfolg hat, überdurchschnittlich ist, riskiert er, verhext zu werden” (11). Im Verlauf seiner Feldforschung (zwischen 1994 und 2000 drei Jahre und vier Monate in verschiedenen Ländern Westafrikas) wechselte Signer sein Paradigma: Hatte er 1994 noch dazu tendiert, “Hexerei als einen Aberglauben zu betrachten”, so schreibt er heute: “Hexerei ist eine Realität, auch wenn ich vielleicht einschränken würde: eine soziale Realität”. Erläuternd fügt er hinzu: “Auch wenn wir den Glauben an Versammlungen, wo die hoffnungsvollsten Familienmitglieder verzehrt werden, nicht teilen, so ist doch die Feststellung der zerstörerischen Kraft des Neides in der afrikanischen Gesellschaft nicht zu leugnen ... Dass es nicht einfach um (Individual-)Psychologisches geht, zeigt schon der Sachverhalt, dass jemand wie Jean-Claude [der oben genannte junge Mann] das Problem haarscharf erfasst und ihm trotzdem nicht entkommt”

(11 f.). Später betont Signer: “Hexerei ist ein *fait social total*. Die sozialen, ökonomischen und zum Teil auch die politischen Aspekte lassen sich tagtäglich und überall beobachten” (14).

Damit kann ich etwas anfangen. Die Ethnologen des 20. Jhs. versuchten in Anlehnung an und in Folge von Evans-Pritchards grundlegendem Werk “Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande” den “Hexenglauben” psychologisch, funktionalistisch oder als symbolisches System wegzuerklären. Aber weist Signer, der seinen Ansatz konstruktivistisch, das heißt kulturell hergestellt, nennt, wirklich darüber hinaus? “Hexerei ist eine Realität – keine ‘materielle’, aber eine soziale”, betont er (31); “Hexerei” ... ist eine nachträgliche Interpretation eines Übels” (31). “Wenn die Verbreitung dieser spezifisch afrikanischen Hexereivorstellungen relativ unabhängig von sozialen, kulturellen, ökologischen und politischen Unterschieden ist, stellt sich die Frage, ob und wie sich ein solches Phänomen erklären oder verstehen lässt – ein Phänomen, das uns in vieler Hinsicht als irrational, dysfunktional, anachronistisch oder entwicklungshemmend erscheint” (22 f.). Signers Antwort lautet: “... dass die Hexerei das Kernstück eines ganzen Ensembles von Vorstellungen und Praktiken ausmacht, die zusammengehören und jenes System bilden, das Marc Augé den ‘Geist des Heidentums’ nennt” (23). Wo ist hier der Unterschied zu der immer noch dominanten Auffassung, Hexerei funktioniere nur deshalb, weil alle daran glauben? Wer vom “Hexereiglauben” spricht – dies tut Signer z. B. S. 23 –, meint “Aberglauben”. Der Schlusssatz des Buches lautet: “Und auch wer vielleicht ahnt, dass es Wahnsinn ist, entkommt ihm – als kollektivem System – deswegen noch nicht” (446). Schwingt da nicht ein Hauch eurozentrischen Besserwissens mit: Wir sehen, dass Hexerei bei Euch funktioniert, aber wir sind Gott sei Dank aufgeklärt! Die Frage, was bei den Hexereiangriffen wirkt und wie es wirkt und ob Hexerei vielleicht auf einer Ebene wirkt, die uns nicht zugänglich und deshalb für uns nicht nachvollziehbar ist, stellt Signer nicht.

Wenn ich von dieser für mich so bedeutenden und ich meine auch in Bezug auf den Titel des Buches nahe liegenden Frage absehe, finde ich äußerst interessante Ansatzpunkte in Signers Buch: “Das Theorie-Kapitel ‘Die Ökonomie der Hexerei’ interpretiert den Hexereiglauben ... vor allem als Angst vor lebensgefährlichen Neidern ... (Wer anhäuft, macht sich geradezu verdächtig.) Wie soll man so akkumulieren, investieren, längerfristig anlegen, planen, aufbauen? ... die Hexerei ist aus dieser Perspektive vor allem ein wirtschaftlicher Mechanismus” (23). Dass Signer damit unpopuläre Zusammenhänge herstellt, ist ihm hoch anzurechnen. Kritik kam “bezeichnenderweise vor allem von gebildeten, linken Weißen. Sie witterten Neokolonialismus oder eine Art kulturellen Neorassismus” (23). Wenn die wirtschaftliche Stagnation Afrikas nicht nur auf die Folgen des Kolonialismus reduziert, sondern auch auf innerafrikanische Denk- und Verhaltensstrukturen zurückgeführt wird, dann zerrinnt das Bild vom “edlen Wilden”, das die zivilisationsmüden Intel-

lektuellen gerne noch als Ort der inneren Emigration pflegen.

Schwer verdaulich ist auch Signers Gedanke, „dass Hexerei ein *fait social total* ist, das in alle Aspekte der Gesellschaft hineinreicht und kaum von heute auf morgen verschwinden dürfte, eher im Gegenteil in der Konfrontation von konservativ-traditionellen und modern-kapitalistischen Ausrichtungen sich noch verschärfen wird. Diese Sichtweise steht etwas quer zur gegenwärtigen ethnologischen Diskurslandschaft“ (24). Wer sich nicht kritisch mit den autochthonen Hemmschuhen für die ökonomische Entwicklung in Afrika auseinandersetzt, die ja auch von dort eingefordert wird, lässt nicht einmal gedanklich einen eigenen afrikanischen Weg zu. Selbstironisch gibt Signer zu, zu Beginn seiner Feldforschung dem Ethnologen J.-P. Eschlimann gegenüber die „Entzauberung der Welt“ ins Feld geführt zu haben, woraufhin dieser ihm „Exotismus eines Neulings“ vorwarf (25). „Man kann die magischen Denkformen faszinierend finden und soll versuchen, sie aus ihrer eigenen Sinnwelt heraus zu beschreiben, aber warum soll man, was ihre Konsequenzen beispielsweise für das ökonomische oder wissenschaftliche Leben betrifft, nicht genau so klar und kompromisslos sein, wie man es bei einer Analyse von gewissen Elementen der eigenen Gesellschaft wäre?“ (25) fragt Signer völlig zu Recht.

Im Hauptteil des Buches schildert Signer unterschiedliche Begegnungen mit HeilerInnen und Féticheuren. Seine „gedanklichen Assoziationen und emotionalen Reaktionen“ (57) machen ihn angreifbar: „Ich war ein wenig abhängig geworden vom Schutz meiner Gris-Gris und Opfer und reagierte nun ängstlich und mit einem schlechten Gewissen auf meine Weigerung, das Opfer darzubringen“ (55). Signer befindet sich in dem Dilemma, in das sich alle Europäer begeben, wenn sie die afrikanischen Heilkünste und spirituellen Techniken untersuchen wollen. Seit Favret-Saadats bahnbrechendem Werk über den „Hexenglauben im Hainland von Westfrankreich“ (Frankfurt 1979) steht fest, dass „Das Wort im Zusammenhang der Zauberei . . . Macht [ist], nicht Information. Und deshalb kann ein Heiler auch nicht ‚Informant‘ sein“ (20). Um etwas über die Orakel- und magischen Heiltechniken herauszufinden, muss ein Forscher als Ratsuchender auftreten. Manche der Feststellungen der Orakelsprecher enthalten verblüffende Details über den eigenen sozialen Hintergrund, andere stimmen nur halb oder gar nicht. Im afrikanischen Kontext ist es sträflich, die Weisungen der Féticheure nicht zu befolgen. Hinter dem Rat, etwas zu tun, steht immer auch die Warnung davor, es zu unterlassen. Trifft das auch auf Europäer zu? Signer bemüht Freuds Konzept der Gedanken- und Emotionenübertragung, um die Fähigkeiten der Orakelsprecher zu begreifen und vielleicht auch insgeheim für sich zu relativieren. „Die Tätigkeit des Analytikers, der diese Übertragungen aufdeckt, . . . wäre dann der Identifizierung von Hexen durch den afrikanischen Heiler vergleichbar“ (53). Kommen wir durch die bloße „Vergleichbarkeit“ dem Verständnis der Phänomene näher?

Nicht alles, was Signer von sich berichtet, ist mir nachvollziehbar. „Bereits im letzten Brief hatte mir Coulibaly mitgeteilt, dass er von seiner kürzlichen Reise in sein Heimatdorf einen Fetisch für mich mitgebracht habe. Als ich jetzt mit ihm allein war, zeigte er ihn mir: eine weibliche Holzfigur, etwa 50 cm hoch, fast unkenntlich unter dem verkrusteten Blut all der Opfer, die ihr schon dargebracht worden waren“ (102). Nachdem der Preis (relativ hoch) ausgehandelt worden war, erhält Signer Anweisungen: „Jemand, der gegen dich ist, kann jetzt nichts mehr machen. Er [der Fetisch] trinkt Kuhmilch am Freitagmorgen. Du musst ihm das geben, noch bevor du jemandem *Guten Tag* gesagt hast“ (102). Nimmt Signer diesen Fetisch als Souvenir mit? Dann würde er sein Gegenüber nicht ernst nehmen. Nimmt er ihn an, um den angegebenen Nutzen davon zu haben? Dann wäre er nicht nur ein „bisschen gepackt“, wie er weiter oben (55) schreibt. Signer bleibt die Antwort auf diese Frage schuldig.

Auch bei weiteren Beschreibungen von Begegnungen bleibe ich unsicher, ob Signer sein Engagement ernst meint oder nicht. „Ich soll lernen, Hexen und die Zukunft zu sehen“, überschreibt er einen Abschnitt (317). „Willst du lernen weiszusagen?“, fragte er mich. ‚Ja‘, antwortete ich. ‚Wir müssen den Geistern ein Huhn opfern und eine Art Foutou aus Hirse zubereiten‘, sagte Coulibaly. ‚Dann musst du ein Medikament einnehmen, und ich werde dir alles erklären‘“ (317). Auf welche Geister lässt sich Signer damit ein? Oder glaubt er an gar keine Geister und will auf diese Weise seinem Gegenüber nur Geheimnisse entlocken? Letzteres wäre unseriös und das halte ich auch für unwahrscheinlich. Denn weiter oben gibt Signer als Ergebnis der Einnahme eines unappetitlichen Suds nach seiner Rückkehr in die Schweiz an, dass gewisse Alpträume ihn fortan nicht mehr belasteten. „Wie ein Geist, der mich jetzt in Ruhe lässt“ (54).

So fehlt mir Signers klare Aussage zu den Phänomenen, die aus der Sicht des europäischen Weltbildes unverständlich sind. „Hexereigeschichten haben oft diese verwirrende Note, dass am Ende nicht mehr klar ist, wer jetzt eigentlich wen verhext hat und wo das ‚Böse‘ (oder die Aggression) nun zu verorten sei“ (441). Was Signers unterschiedliche Begegnungen betrifft, so weiß ich nicht, wer hier wen vereinnahmt: Ist es der Féticheur, der in Signer eine Goldgrube sieht, oder Signer, der den Féticheur hinterrücks nun doch zum „Informanten“ macht?

Das Buch Signers ist – einige Längen ausgenommen – interessant zu lesen. Seine Schilderungen rufen Erstaunen hervor. Deutlich wird, dass Signer das, was unter „Hexerei“ in Afrika verstanden wird, in seiner Wirkung ernst nimmt. Aber seine eigene Einstellung dazu bleibt ungenau, ja verwirrend. Die Übertragung und Gegenübertragung der Freud'schen Psychoanalyse als Erklärungsansatz, auf die er in seinem Schlusskapitel (441) noch einmal zurückgreift, bringt keinen Aufschluss über das, was in Europa seit dem Ende der Hexenverfolgung ausgegrenzt wurde und deshalb so schwer zu begreifen ist.

Godula Kosack