

sie ausführlich die Unterschiede zwischen *muti*-Tötungen, Ritualmord und Menschenopfer erläutert.

Der Versuch, anthropologische Befunde vergleichend mit historischen zu korrelieren, enttäuscht leider völlig. La Fontaines Buch ist mit der neueren Historiografie der Hexenprozesse, die seit den 1980er Jahren riesige Fortschritte gemacht hat, schlicht nicht vertraut. Es geht dabei nicht um einzelne Fehlinformationen: Große produktive Forschungsfelder werden einfach ignoriert. La Fontaine behauptet z. B., dass “[m]odern historians of the witch-hunts agree that it was the Church, determined to ‘Christianise’ the peasants and put an end to practices deemed ‘pagan’ or ‘superstitious’, that triggered the witch-hunts” (19). Wenn man unter *modern* alle Autoren versteht, die nach der Französischen Revolution publiziert haben, dann lassen sich Beispiele anführen, die diese Aussage stützen. Historiker des späten 20. und frühen 21. Jh.s würden diese Behauptung aber klar zurückweisen. Hexenprozesse entstanden aus einem komplexen Bedingungsgefüge, in dem die Haltung einiger radikaler Theologen nur einer von vielen Faktoren war. Es ist charakteristisch gerade für die neue historische Auseinandersetzung mit den Hexenprozessen, dass die rechtlichen, administrativen, politischen, ökonomischen und sozialen Bedingungen in die Diskussion um die Entstehung und den Verlauf der Verfolgungen einbezogen werden. Es ist heute für Historiker selbstverständlich, dass man nach den ganz konkreten Personenkonstellationen vor Ort fragt, die Hexereiverdächtigungen gegen bestimmte Personen entstehen ließen. Die historische Hexenforschung ist inzwischen “anthropologischer” als La Fontaine wahrnehmen kann oder will. Die gesamte Diskussion um Kinder und Magie in La Fontaines Band hätte davon profitiert, wenn sie auch nur Teile der Diskussion um Kinderhexen in der Geschichtswissenschaft wahrgenommen hätte.

Die Reflexionshöhe der einzelnen Texte ist stark uneinheitlich. Z. B. ist La Fontaine in Teilen des Buches durchaus in der Lage, zwischen verschiedenen christlichen Gruppen zu unterscheiden und ihren Einfluss auf die Hexenangst in diversen afrikanischen Milieus differenziert darzustellen. In anderen Passagen identifiziert sie schlicht das Christentum als solches als Wurzel des Übels von Verschwörungstheorien und Hexenglauben. Das ist etwa so, als würde man die Seefahrt für den deutschen Kolonialismus verantwortlich machen wollen. Ähnlich unbefriedigend ist die Feststellung, dass nach dem Ende der Hexenverfolgungen in Europa der Glaube an “hidden conspiracies ... was kept alive in secular versions” (21). Hier werden die offensichtlichen und kategorischen Unterschiede zwischen dem Hexenglauben und Verschwörungstheorien, die z. B. Juden oder Freimaurer verunglimpfen, nicht ernst genommen. So wichtig und lobenswert es ist, wissenschaftliche Inhalte für das allgemeine Publikum zugänglich zu machen: Manche Vereinfachung ist dann doch zu einfach.

Die wertvollsten Teile des Buches sind die “aufklärerischen”, die unmittelbaren Bezug auf die öffentliche Diskussion (in Großbritannien) nehmen und diese beeinflussen wollen. Insofern macht es Sinn, dass die Autorin immer wieder Meldungen in der Tagespresse und TV als

“Infotainment” kritisiert. Das Internet als Gerüchteküche und Sensationsmacher spielt bei La Fontaines berechtigter Medienschelte leider so gut wie keine Rolle. Die Angst vor Hexenkindern, die sich in allzu vielen afrikanischen Immigrantenfamilien in Großbritannien feststellen lässt und einige Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit gefunden hat, deutete La Fontaine als Generationsproblem und Normenkonflikt: Personen mit afrikanischem Hintergrund “see their children growing up like their British age-mates and when there is conflict about their behaviour, parents are afraid that the children may even be possessed by demons” (82). Europäische Eltern mögen das in vielen Fällen bis zu einem gewissen Grad nachfühlen können; aber man wird La Fontaine zugutehalten dürfen, dass ihr Argument überlegenswert ist. Ferner argumentiert La Fontaine einmal mehr gegen den Glauben an organisiertem Kindesmissbrauch bzw. -mord durch satanistische Verschwörungen. Sie breitet erneut in geraffter Form den empirischen Befund aus, nach dem sich solche Organisationen nicht nachweisen lassen. Die Autorin kann hier auf ihre eigenen Forschungen zurückgreifen, mit denen sie Ende der 1990er die Diskussion verschlichtete und selbsternannte Experten in Presse und Polizei mutig demonstrierte. Der Verweis auf kulturelle Stereotypen, aus denen sich die Satanistenangst speisen soll, bleibt im vorliegenden Band jedoch etwas unbefriedigend, da La Fontaine die neuere Debatte über die Entwicklung des Satanismus nur in Teilen wahrnimmt.

Jeder Aufsatz hat eine eigene kurze Literaturliste. Der leider nicht ganz zuverlässige Index verzeichnet Sachlemmata, Personen und Orte.

Der Band bietet einen Einstieg in einige der großen Themen des Werkes von Jean La Fontaine. Er bietet Material für die Seminardiskussion um Methodenfragen, die Interrelation zwischen Anthropologie und Geschichtswissenschaft und um das Verhältnis von Wissenschaft und Öffentlichkeit.

Johannes Dillinger

Gardner, Helen, and Patrick McConvell: *Southern Anthropology – A History of Fison and Howitt’s Kamilaroi and Kurnai*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. 329 pp. ISBN 978-1-137-46380-7. Price: \$ 109.00

In a summing-up of the history of Australian anthropology in 1935, one of the leading figures of the discipline, A. P. Elkin, ran through what he considered to be some of the more important works produced up until that point. A. W. Howitt and Lorimer Fison’s “Kamilaroi and Kurnai” (1880) was only briefly mentioned. By 1961, however, he had reappraised their work as “a landmark in anthropology.” In their book “Southern Anthropology,” historian Helen Gardner and the anthropologist/linguist Patrick McConvell, go to great lengths to demonstrate the importance of this work, not only in the development of anthropological methods in Australia as Elkin had recognized, but across the globe.

Perhaps the boldest claim of this book is its challenge to the centre/periphery model often used to describe the development of anthropological theory, whereby fieldworkers in remote locations would channel information

to colonial centres of power for explanation and synthesis. In contrast, Gardner and McConvell argue that those in the colonies openly questioned the perceived wisdoms of their intellectual mentors in the United States and the United Kingdom. It was “Southern Anthropology” from Australia and the Pacific, therefore, that required “Northern Anthropology” to question its assumptions and make changes to its theoretical models and its methodologies. Rather than being beholden to their supporters abroad they stridently argued for the results of their empirical fieldwork, experimented with pioneering methods of collecting kinship data, and as a result, refuted many of anthropology’s speculations at the time.

In making this argument, “Southern Anthropology” is essentially about the making of a single book and the intellectual partnership that gave rise to it. Describing the intellectual partnership between Howitt in Australia and Fison (predominantly) in Fiji – as well as their communications with Morgan in the United States and Tylor in Britain – Gardner and McConvell reveal how global networks of correspondence enabled the circulation of scholarly texts and influenced the making of pioneering ethnographic and anthropological texts. Just as powerfully though, “Southern Anthropology” considers the centrality of the intersubjective exchange between ethnographers and their informants that even during these early years could never be entirely “contained” by the expectations of colonialism. Trawling through scattered archival evidence, the authors have been able to reveal limited, yet telling, insights into these interactions and force us to re-think the dynamics of colonial anthropologists as they conversed with their informants and learnt from them.

Over an eight-year period Howitt and Fison worked relentlessly at collating and interpreting diverse, complex, and at times ambiguous data on kinship, language, and territoriality. While most of this data came from enigmatic non-Indigenous figures (fascinating in their own right) living and working alongside Aboriginal informants in far flung parts of the continent, some of the richest ethnography Howitt elicited directly. To their credit Gardner and McConvell emphasize the importance of these interactions in the accumulation and interpretation of ethnographic material, as it is all too easy to imagine pioneering anthropologists of the late nineteenth century as unthinking in this regard. Fison and Howitt’s efforts show that there were glimpses of a nascent-reflexivity and cultural relativism to their thinking. Fison, for example, argued not just for the “collecting of facts” but acknowledged the difficulties faced by anthropologists in seeing these “facts” in the same way as “the natives themselves.” He understood that as an observer he too was constrained by his own particular “mind-world.”

In this sense, it is Fison and his keen defence of empirical findings that emerges as the key player in the production of “Kamilaroi and Kurnai.” This is a significant discovery of the book on its own, as it is usually Howitt, the son of famous literary parents, the celebrated explorer and scientist, and the author of another highly influential text “The Native Tribes of South-East Australia” (1904) that is more widely recognized in Australian historical

and anthropological literature. But in “Southern Anthropology” it is Fison, the Wesleyan missionary, the journalist and anthropologist that emerges as someone willing to see received theories – even those proffered by his mentor Lewis Henry Morgan – challenged by new data.

Perhaps the most frustrating aspect of this book is that it does not extend its analysis beyond the publication of “Kamilaroi and Kurnai” in 1880, and engage with the influence Fison and Howitt had in the coming decades. Confining the analysis to this early period feels too restrictive and misses out on the important story of their impact on their anthropological heirs Walter Baldwin Spencer and Francis James Gillen. There is much that still needs to be written about this important lineage and its links to the British tradition in anthropology. There is also a noticeable disjuncture in the authorship of the different chapters with McConvell focusing on the specific of debates in social organization and kinship, and Gardner on the historical context of the collaboration. “Southern Anthropology” is nonetheless an important book and part of a growing body of literature focused on the development of anthropological theory and method in the antipodes at a time when the antiquity and origins of humanity were being keenly debated within the centres of colonial power.

Jason Gibson

Godelier, Maurice : L’imaginé, l’imaginaire & le symbolique. Paris : CNRS Éditions, 2015. 284 pp. ISBN 978-2-271-08082-0. Prix : € 19.00

“L’imaginé, l’imaginaire & le symbolique” es el título de este reciente libro de no sólo uno de los más renombrados antropólogos de nuestra época, sino también de uno cuya obra es ampliamente conocida más allá de las fronteras del campo en que se inscribe. Podría agregarse, quizá, que se trata de un libro en el que, en cierto modo, Godelier deja fluir sus ideas como en una suerte de manifiesto. Así, ateniéndose a su acreditada madurez intelectual, el autor glosa perspectivas, supuestos y autores provenientes de varias disciplinas (que van, por ejemplo, de la genética a la lingüística).

Desde el inicio, el libro llama nuestra atención sobre dos productos de lo que el autor llama “el pensamiento” (*la pensée*). El primero de ellos se constituye de aquello que se imagina y que es, al mismo tiempo, imaginario. El segundo producto abarca también lo imaginado, pero que no es imaginario. A partir de esta distinción, Godelier se interroga por las razones y los modos por medio de los cuáles el pensamiento engendra, dependiendo del contexto, uno u otro de estos productos (7).

Para ofrecer una respuesta, el autor aborda, a lo largo de los capítulos del libro, varias formas de actividades imaginarias (tales como, por ejemplo, el recuerdo o la suposición) y distintos espacios en los que los así llamados imaginarios (*imaginaires*) se despliegan (como, por ejemplo, los del juego o del arte). Uno de los temas que más ocupan al autor es el de los imaginarios de las religiones y el de los regímenes de poder. Tal es el objetivo de la última y octava sección (cuya extensión abarca, de hecho, casi la mitad de todo el libro), donde, además, Godelier