



Zentrum Moderner Orient

Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e.V.

Geschichte in Afrika. Einführung in Probleme und Debatten

■ Herausgegeben von
Jan-Georg Deutsch, Albert Wirz

Studien 7



Verlag Das Arabische Buch

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Geschichte in Afrika : Einführung in Probleme und Debatten /
Zentrum Moderner Orient, Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin
e.V. Hrsg. von Jan-Georg Deutsch und Albert Wirz. - Berlin: Verl.
das Arab. Buch, 1997

(Studien / Zentrum Moderner Orient, Geisteswissenschaftliche
Zentren Berlin e.V. ; 7)
ISBN 3-86093-167-9

Zentrum Moderner Orient
Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e.V.

Gründungsdirektor:
Prof. Dr. Peter Heine

Kirchweg 33
14129 Berlin
Tel. 030 / 80307 228

ISBN 3-86093-167-9
STUDIEN

Bestellungen:
Das Arabische Buch
Horstweg 2
14059 Berlin
Tel. 030 / 3228523
Fax 030 / 3225183

Redaktion und Satz: Margret Liepach

Druck: Druckerei Weinert, Berlin
Printed in Germany 1997

Gedruckt mit Unterstützung der Senatsverwaltung
für Wissenschaft, Forschung und Kultur, Berlin

INHALT

<i>Albert Wirz/Jan-Georg Deutsch:</i> Geschichte in Afrika. Einleitung und Problemaufriß	5
<i>Mamadou Diawara:</i> Ethnologie und Geschichte auf dem Prüfstand Afrikas	17
<i>Albert Wirz:</i> Migrationen. Das Problem der Bantu-Expansion	35
<i>Jan-Georg Deutsch:</i> Sklaverei als historischer Prozeß	53
<i>Anna-Maria Brandstetter:</i> Kolonialismus. Wider die vereinfachenden Dichotomien	75
<i>Axel Harneit-Sievers:</i> Markt, Staat und Kapitalismus	107
<i>Andreas Eckert:</i> Widerstand, Protest, und Nationalismus	129
<i>Carola Lentz:</i> Ethnizität und die Interpretation der Vergangenheit	149
<i>Heike Schmidt:</i> Geschlechterverhältnisse. Gegenstand und Methode	175
<i>Thomas Zitelmann:</i> Formen und Institutionen politischer Herrschaft	201
<i>Achim von Oppen:</i> Dorf, Siedlung, Gemeinschaft	231
<i>Katja Füllberg-Stolberg:</i> Afrozentrismus. Afrika aus dem Blickwinkel der Diaspora	261
<i>Heike Behrend:</i> Geister als Repräsentationen von Vergangenen	283

Geschichte in Afrika.

Einleitung und Problemaufriß

Albert Wirz/Jan-Georg Deutsch

Der vorliegende Sammelband ist das Ergebnis einer im Wintersemester 1995/96 an der Humboldt-Universität zu Berlin durchgeführten, von Leonhard Hardings *Einführung in das Studium der afrikanischen Geschichte* (Harding 1993) inspirierten Ringvorlesung. Er will den Leser bekanntmachen mit einigen der Grundfragen, mit denen sich Afrika-Historikerinnen und Afrika-Historiker in den vergangenen Jahren auseinandergesetzt haben, in der Hoffnung, daß dieser Überblick den Einstieg in ein in Deutschland noch immer leicht exotisches Fach erleichtere, daß er Neugierde wecke, Orientierungshilfe für die Betrachtung afrikanischer Vergangenheit leiste und neue Fragen aufwerfe. Der Band breitet allerdings kein Panorama gesicherten Wissens aus. Und die Quellen werden nicht direkt befragt. Vielmehr gehen wir von wichtigen Debatten aus, welche in der Disziplin geführt worden sind.

Wir möchten zeigen, welche Fragen Historikerinnen und Historiker an die Quellen gestellt haben. Wir möchten zeigen, welche Methoden sie entwickelt und welche Antworten sie gefunden haben, wo sie sich gestritten und wo sie neue Erkenntnisse gewonnen haben. Im Vordergrund stehen mithin weniger die Fakten als das Ringen um die Fakten sowie die Diskussion um deren Interpretation oder, wie man heute auch sagt, die Produktion des historischen Wissens.

Warum wir so und nicht anders vorgehen, hat verschiedene Gründe. Zum einen: Wir leben in einer Zeit der Bilanzen. Die Gründerväter der afrikanischen Geschichte als akademischer Disziplin haben sich nämlich vor kurzem aufs Altenteil zurückgezogen oder stehen kurz davor, dies zu tun. Ihre Schüler haben diesen Übergang mit Festschriften zu Ehren der Lehrer markiert (z.B. Harms et al. 1993; Falola 1993). Die "Helden der ersten Stunde" selbst haben autobiographische Zeugnisse beigesteuert (Vansina 1994; Oliver 1997). Kurz, man hat allenthalben mit der Rückschau begonnen.

Daß Bilanzen zur Zeit Konjunktur haben, hat freilich nicht nur biologische Gründe, sondern es hat auch damit zu tun, daß wir in einer Krisenzeit leben, in einer liminalen Zeit des Tastens und Fragens, in einer Zeit, in der die alten Sicherheiten zusammengebrochen scheinen und das Neue sich noch nicht klar am Horizont abzeichnet. In solchen Perioden des Übergangs neigt die Wissenschaft gern zur Introspektion. Man schaut zurück, um Sicherheit für den Weg in die Zukunft zu holen - ein Verhaltensmuster, aus dem nicht zuletzt die Geschichtswissenschaft ihre Rechtfertigung zieht.

Wir haben allerdings die frohgemute Weltsicht unserer Väter verloren und namentlich ihre positivistischen Überzeugungen. Anders als die Gründerväter zweifeln

wir daran, ob es überhaupt eine universelle historische Wahrheit gebe. Niemand wird herausfinden, wie es eigentlich gewesen ist, das, was nach Leopold von Ranke das oberste Ziel jedes historischen Fragens bezeichnet. Denn - soviel haben wir gelernt - es gibt die eine Geschichte nicht, sondern wir haben es immer mit einer Vielzahl konkurrierender Geschichten zu tun, die nach unterschiedlichen Kriterien und Interessen konstruiert werden. Statt Gewißheit gibt es Möglichkeiten. Das ist nicht wenig. Es verlangt jedoch eine andere Art der Geschichtsschreibung, eine, die in der Vielstimmigkeit eine Tugend erkennt und die auch mit Widersprüchen leben kann.

Wir sind zudem dessen gewahr geworden, daß jede Geschichte, jedes historische Werk zuerst einmal die Werte und die Interessen der Historiker und ihrer Zeit spiegeln. Auch Historikerinnen und Historiker sind Auge, Ohr und Mund ihrer Zeit; Geschichte ist immer (auch) ein Nachdenken über die Gegenwart. Wer Geschichte schreibt - oder Geschichte studiert -, kommt deshalb nicht darum herum zu fragen, welches historische Wissen wann, wie, warum, durch wen, für wen produziert und niedergeschrieben worden ist.

Unser Vorgehen, Geschichte über die Debatten zu vermitteln, hat zum andern, so denken wir, den glücklichen Vorzug, daß es Wissenschaft als eine soziale Tätigkeit ausweist. Wissenschaft ist nicht das individuelle Anhäufen von Fakten, sondern stets Kommunikation und Austausch mit anderen: Dialog mit den Schatten der Vergangenheit, Dialog aber auch mit den anderen Schattenjägern. Und wenn Fakten von den Debatten unabhängig sind, ihre Bedeutung erschließt sich doch erst im Austausch. Drum gilt: keine Wissenschaft ohne Dialog und Debatte, keine Geschichte ohne Austausch.

Anfänge

Beginnen wir mit einem kurzen Überblick über die wichtigsten historischen Schulen und Grundhaltungen, die sich im Laufe der Jahre herausgebildet haben. Dabei beschränken wir uns auf die Zeit der Nachkriegsjahre, denn älter ist unser Fach nicht.

Natürlich hat es schon früher Erinnerung und Geschichtsschreibung zu Afrika gegeben. Man könnte bei den Schriftgelehrten beginnen, die im 16. Jahrhundert die Geschichte Timbuktus in arabischer Schrift aufzeichneten und Chroniken anlegten, welche von Heldentaten, von Kriegen und Prinzen berichten. Oder bei den *griots*, den Geschichtenerzählern im Westsudan, welche das großartige Sundjata-Epos darbieten und so die Erinnerung an die Gründungszeit des Mali-Reichs im 13. Jahrhundert wachhalten. Man könnte auch bei den alten Frauen beginnen, welche bei den ostafrikanischen Luo der nachrückenden Generation das Wissen der Vergangenheit tradieren und zugleich eine Sozialcharta über das richtige Verhalten in der Gesellschaft entwerfen, oder bei den afrikanischen Preissängern und Hofhistorikern, die bei der Amtseinssetzung eines neuen Königs an die Taten seiner Vorgänger erinnerten. Auch das ist Geschichte.

Oder man könnte bei afrikanischen Pastoren wie Carl Christian Reindorf und Samuel Johnson beginnen, die zu Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts Bücher über die Geschichte der Goldküste und des Asante-Reichs sowie der Yoruba-Königreiche vorlegten (Reindorf 1895; Johnson 1921). Ebenso sollte die unter Aufsicht von Sultan Njoya redigierte Chronik der Bamum im westlichen Kamerun nicht vergessen werden, die sogar in einer eigenen Schrift aufgezeichnet wurde (Njoya 1952). Darüber hinaus schrieben auch die Kolonialbeamten zuweilen Geschichte. Insbesondere all jene, welche sich in der Zwischenkriegszeit in den ländlichen Bezirken Afrikas auf die Suche nach Stämmen und Häuptlingen begaben und sich dabei von lokalen Geschichtskundigen die Vergangenheit erläutern ließen. Sie haben das Gehörte in vielen Berichten festgehalten. Das, was ihnen paßte, haben sie außerdem zur Grundlage des eigenen Handelns genommen. Sie haben folglich nicht nur selbst Geschichte gemacht, sondern ihr Handeln auch historisch zu begründen versucht. Darin verbirgt sich eine tiefe Ironie. Wir werden kurz darauf zurückkommen.

Unsere Bilanz setzt jedoch an einem ganz anderen Punkt ein. Sie beginnt mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Warum das? Aus dem einfachen Grund, daß damals, im Zuge der sogenannten zweiten Kolonisierung Afrikas die englische Labour-Regierung die Gründung von Hochschulen an der Goldküste, in Nigeria, im Sudan und in Uganda beschloß und sowohl an der Londoner School of Oriental and African Studies als auch in vier afrikanischen Colleges afrikanische Geschichte als ein eigenes Studienfach ins Curriculum aufnahm. Die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte, so hofften die Verantwortlichen, werde den Afrikanern zu jener Sicherheit verhelfen, die es brauche, um den bevorstehenden schnellen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Wandel besser meistern zu können. Gemeint waren damit die staatlich forcierte "Modernisierung" der afrikanischen Wirtschaften und der Aufbau demokratischer Selbstverwaltungskörperschaften. Die afrikanischen Zeitgenossen haben es verstanden, diesen Neubeginn in eine Bewegung hin zur Unabhängigkeit umzuwandeln.

Dazu bedurfte es eines historischen Selbstbewußtseins. Und zu dessen Herausbildung haben Afrika-Historiker einen zwar kleinen, aber nicht zu unterschätzenden Beitrag geleistet, indem sie zeigten, daß die afrikanische Geschichte keineswegs erst mit dem Imperialismus begann. Wenn uns diese Einsicht heute ohne große Brisanz zu sein scheint, so sollten wir nicht vergessen, daß sie in der Zeit nicht weniger als revolutionär war.

Denn bis in die sechziger Jahre hinein war unter den Gebildeten Europas die Annahme weit verbreitet, daß Afrika keine Geschichte habe, die sich zu erzählen lohnen würde, ausgenommen die Geschichte des Alten Ägypten, dessen Pyramiden und Fresken, Inschriften und Mumien früh schon die Neugierde der Europäer geweckt hatten. Noch 1963 konnte der berühmte Oxford-Neuzeithistoriker Sir Hugh Trevor-Roper verkünden, daß die Geschichte Afrikas nichts anderes als unnütze Kreisbewegungen von wilden Stämmen in einer unbedeutenden Weltregion sei (Trevor-Roper 1963).

So borniert uns diese Sicht anmutet, sie hat einen ehrwürdigen Stammbaum, und zwar einen durch und durch wissenschaftlichen. Denn sie ist im Gedankengut der Aufklärung verwurzelt, welche die Menschheit in Gesellschaften mit Geschichte und solche ohne Geschichte teilte, wobei Geschichte, Staat, Fortschritt und Schriftkultur als eine unauflösliche Einheit verstanden wurden. Das Studium der vermeintlich Geschichtslosen war fortan primäre Aufgabe der Völkerkunde, nicht dagegen Arbeitsgebiet für Historiker. Diese disziplinäre Trennung vertiefte sich durch die Entwicklung einer positivistischen, auf die Rekonstruktion vergangener Ereignisse, auf Taten großer Männer und ihre kriegerischen Auseinandersetzungen ausgerichteten Geschichte, welche nach 1870 in den europäischen Universitäten bestimmend wurde. Denn die positivistische Geschichtsschreibung sucht nach historisch herzuleitenden Kausalerklärungen zwischen individuellem Wollen und einzelnen Handlungen. Schriftliche Akten sind dafür unabdingbar.

Es gehört zu den tieferen Ironien der Kolonialherrschaft in Afrika, daß die Kolonisierenden den Kolonisierten jede eigene Geschichte absprachen, daß jedoch die koloniale Verwaltungen auf der lokalen Ebene versuchten, historische Erinnerung zu instrumentalisieren, indem sie sich, wo immer es ging, vor Ort auf Männer stützten, welche die eigene Vorrangstellung durch Rückgriff auf Traditionen zu legitimieren wußten! Dieses utilitaristisch begründete Vorgehen implizierte Erfindung von Geschichte an einem Ort und Geschichtsklitterung an einem anderen - überall jedoch ging es einher mit einer Suche nach Vergangenen, mit historischer Rekonstruktion. Und indem dieses Vorgehen die Vergangenheit zu einer politischen Ressource machte, förderte und stärkte es das vergangenheitsorientierte Denken in Afrika selbst.

Die Arbeiten der ersten Generation von professionellen Afrika-Historikern haben die Grundfesten des kolonialen Legitimationskonstrukts unterminiert. Sie haben den Reichtum der vorkolonialen Geschichte Afrikas aufgezeigt, wobei sie - nicht anders als ihre Zunftgenossen in Europa - das Hauptaugenmerk auf die Geschichte einzelner Staaten sowie auf das Handeln großer Persönlichkeiten legten. Und weil sie sich als Teil des afrikanischen Kampfes um Unabhängigkeit und Selbstbestimmung verstanden, haben sie auch dem militärischen Widerstand gegen die Errichtung der Kolonialherrschaft gebührende Beachtung geschenkt. Einige gingen sogar so weit, eine direkte Linie von diesem Widerstand der ersten Stunde, dem sogenannten Primärwiderstand, zum antikolonialen Nationalismus zu ziehen (Ranger 1968).

Und wenn die Kolonialherren die Afrikaner gern als passive Objekte des eigenen Neuerungswillens perzipierten, dann hat die erste Generation von Afrika-Historikern vor allem Wert darauf gelegt, die Vielzahl afrikanischer Initiativen aufzudecken. Kurz, es ging in erster Linie darum, den Afrikanern ihre Geschichte wiederzugeben, sie von Objekten zu Subjekten des eigenen Schicksals zu machen und ihnen Stolz auf das Geleistete zu vermitteln. Probleme der inneren Ungleichheit, der Ausbeutung von Afrikanern durch Afrikaner gar, blieben in der Fragestellung dieser nationalistisch gefärbten Geschichtsschreibung der ersten Stunde weitgehend ausgeklammert. Das

vorkoloniale Afrika erscheint deshalb in diesen Frühwerken meist im milden Lichte eines goldenen Zeitalters.

Zu den großen Leistungen der Afrika-Historiker in der Periode der Dekolonisation gehört des weiteren die Rehabilitierung der mündlichen Traditionen als wichtige historische Quellen. Es begann eine Zeit des eifrigen Sammelns, getrieben von der Sorge, daß es bald zu spät sein könnte. Denn wie Ahmadou Hampaté Bâ, der große Historiker aus Niger, immer wieder betonte: "Jedes Mal, wenn ein Alter stirbt, verschwindet eine Bibliothek." Wir verdanken dieser Sammelleidenschaft einige hervorragende Quellensammlungen, obschon es den Sammelnden vielfach an Methoden zur kritischen Sichtung des Aufgezeichneten mangelte. Das änderte sich, als der belgische Historiker Jan Vansina Wege und Mittel aufzeigte, wie das für die Analyse schriftlicher Dokumente entwickelte Instrumentarium der Geschichtswissenschaft auf orale Quellen angewendet werden kann (Vansina 1961).

Die Hinwendung zu mündlichen Quellen bewirkte aber nicht nur eine Bereicherung unserer Kenntnisse, sie hatte auch Bedeutung für die Wissenschaft an sich. Zum einen führte das neuerwachte Interesse an oraler Geschichte die Historiker aus den Bibliotheken und Archiven heraus, so daß sie unweigerlich mit lebenden Menschen in Kontakt traten. Das hat, vorsichtig ausgedrückt, noch niemandem geschadet. Zum andern half die Beschäftigung mit mündlichen Traditionen, den Graben zwischen Historikern und Ethnologen langsam zuzuschütten. Es ist unübersehbar, daß sich darüber beide Disziplinen weitgehend verändert haben, insofern die Ethnologen die Dimension der Zeit für sich neu entdeckten, während die Historiker sich den systematischen Fragen der Ethnologen öffneten. Mit Befriedigung nahmen Afrika-Historiker zur Kenntnis, wie ihre Kollegen, die sich mit europäischer Geschichte befaßten, ihnen auf diesem Weg "in den Busch" mit gut zehnjähriger Verzögerung nachfolgten.

Die Zeit der Großtheorien

Die hohe Zeit der nationalistischen Geschichtsschreibung waren die sechziger Jahre. Danach begann um 1970 eine neue Phase. Sie ist gekennzeichnet durch Abkehr von den Paradigmen der vorangehenden Periode, durch neue Fragestellungen und die Entdeckung der großen Theorien, allen voran der Dependenztheorie und des Marxismus, durch die Afrika-Historiker.

All das geschah unter dem Eindruck des Ausgangs des nationalistischen Kampfes. Wie es sich schnell zeigte, läutete das Afrika-Jahr 1960, als ein Großteil der Kolonien in Afrika ihre Unabhängigkeit erlangte, anders als erwartet keine Epoche der Freiheit in Wohlfahrt ein. Im Gegenteil, trotz gewaltiger Entwicklungsanstrengungen wuchs

die wirtschaftliche Not, und es mehrten sich Jahr für Jahr die Zeichen politischen Zerfalls: Staatsstreiche, Diktaturen, Rebellionen und Kriege.

Der schnelle Wandel zum Besseren hatte sich als Illusion erwiesen. Offensichtlich gab es Kräfte, welche längerfristig angelegt waren als die Tagespolitik. Im Bemühen, Erklärungen für die Krise der Gegenwart zu finden, wandten sich die Historiker stärker den Phänomenen der *longue durée* zu, wie das in Europa die Vertreter der französischen Annales-Schule um Fernand Braudel seit langem vorexerziert hatten.

Das führte zu einer völlig neuen Sicht auf das europäische Ausgreifen nach Afrika. Man wurde sich bewußt, daß die Kolonialherrschaft bestenfalls einen Akt in dem viel länger dauernden Drama der abhängigen Eingliederung Afrikas in die von Europa und Nordamerika beherrschte Weltwirtschaft bezeichnete. Jacob Ade Ajayi, der Nestor der nigerianischen Historiker, nannte die Kolonialherrschaft eine Episode im Strom der afrikanischen Geschichte (Ajayi 1969). Globalisierung ist für weite Teile Afrikas eine alte Erfahrung, auch wenn dies nicht immer so bezeichnet wurde.

Man wurde sich auch dessen bewußt, daß diese abhängige Eingliederung nicht etwa die Tür zum Wohlstand geöffnet, sondern vielfältige gesellschaftliche Verwerfungen verursacht hatte, die sich unter dem Stichwort der Unterentwicklung zusammenfassen lassen. Dem transatlantischen Sklavenhandel und der kolonialen Eroberung fielen dabei Hauptrollen zu. Die Unterentwicklung Afrikas wäre demnach nicht einfach Rückständigkeit, sondern eine direkte Folge der europäischen Politik.

Am eindringlichsten hat diese These der aus Guyana stammende, lange Jahre in Dar es Salaam lehrende Historiker Walter Rodney vertreten, auf dessen Bedeutung an verschiedener Stelle in diesem Band hingewiesen wird. Es hat ganze Generationen afrikanischer Studierender geprägt. *How Europe Underdeveloped Africa* (1972) lautet sein programmatischer Titel. Rodney war nicht nur ein ausgezeichnete Historiker. Sondern, typisch für die Zeit, er war auch ein Wissenschaftler, der mit seinen Büchern den Unterdrückten in ihrem Kampf um ein menschenwürdiges Leben helfen wollte. Er scheute sich nicht, offen Partei zu ergreifen. Natürlich war er Sozialist. Und in seinen Analysen ließ er sich von marxistischen Theoremen leiten wie viele andere Historiker der Zeit, auch wenn dies heute häufig in Vergessenheit geraten ist.

Die in den siebziger Jahren heftig geführten, letztlich aber eher fruchtlosen Auseinandersetzungen um eine spezifisch afrikanische Produktionsweise zeigten die Grenzen des marxistischen Ansatzes auf. Im übrigen führte die Betonung der Außenbeziehungen zum paradoxen Resultat, daß die afrikanische Geschichte - einmal mehr - leicht als Anhängsel der europäischen Geschichte bzw. der Geschichte der kapitalistischen Expansion mißverstanden werden konnte. Die Eigenheiten afrikanischer Kultur gerieten dabei für einige Jahre fast völlig außer acht.

Dennoch: die radikale Infragestellung älterer Erklärungsmuster schärfte den Blick für wirtschaftliche und soziale Prozesse. Genaue Analysen von so komplexen Phänomenen wie dem transatlantischen Sklavenhandel und der Sklaverei in Afrika, die nun in steigender Zahl in Angriff genommen wurden, nuancierten zudem bald den Manichäismus der marxistischen Teleologie. Lokalstudien machten zudem deutlich,

daß Geschichte in Afrika durch viele von Ort zu Ort sich unterscheidende Besonderheiten geprägt ist. Was in Anbetracht etwa der relativ geringen Marktintegration der meisten afrikanischen Gesellschaften auch gar nicht weiter verwundern kann.

Insgesamt läßt sich eine weitere Ausdehnung des Untersuchungsfeldes beobachten (nach den Sklaven wurden nun - endlich - auch die Frauen als historische Subjekte "entdeckt"), ein schnelles Anwachsen der historischen Produktion, eine beeindruckend schnell voranschreitende Professionalisierung, eine weiter wachsende Bedeutung der Feldforschung und als Folge davon eine kritischere Haltung gegenüber den mündlichen Traditionen. Einst als bloße Sammlung von Geschichten, Legenden und Mythen mißachtet, dann als mündliche Archive gedeutet, welche scheinbar ungefiltert altes Wissen tradierten, wurde man sich in den siebziger und achtziger Jahren immer deutlicher dessen bewußt, daß auch die orale Geschichte einem komplexen Konstruktionsprozeß unterliegt. Daß sie immer wieder neu formuliert wird, je nach dem Standort und den Interessen derer, die sie erzählen, und je nach dem, wer zuhört.

Als eine der folgenreichsten Einsichten sollte sich die Überlegung erweisen, daß gerade das, was in Afrika bislang gemeinhin als das Unveränderlichste des Unveränderlichen eingeschätzt worden war, die sogenannten Traditionen, Erfindungen und Konstrukte sind, kurz: Phänomene mit einer Geschichte, die sich nachzeichnen läßt. Das betrifft sowohl den "Stamm" wie das "Gewohnheitsrecht" als auch die *lineage*, in der viele lange Zeit die urtümliche Sozialorganisation afrikanischer Gesellschaften gesehen hatten.

Neue Horizonte

Der eben skizzierte neue Frageansatz, welcher die soziale Realität als Konstrukt versteht, mißt kulturellen Faktoren wieder größeres Gewicht bei. Die Probleme der Ethnizität, der Religion und der Populärkultur, zuvor oft tabuisiert, übergangen oder als "falsches Bewußtsein" zur Seite gewischt, traten neu ins Rampenlicht. Und seit Ende der achtziger Jahre haben sich unter dem Einfluß des Neuen Historismus auch neue Debatten um die früher kaum beachteten Probleme der Sprache und der Darstellung bzw. der Vorstellungen darüber entwickelt, was denn Geschichte sei. Nachdem sich gezeigt hatte, daß es mehr als einen Weg in die "Moderne" gibt und Europa keinesfalls ein Vorbild für alle sein kann, verlor auch die aus der europäischen Moderne gewonnene Vorstellung von Geschichte ihren Ausschließlichkeitsanspruch. All das macht übrigens deutlich, daß die Wissenschaft heute wieder mit Fragen ringt, welche bereits die Begründer der modernen Geschichtswissenschaft umgetrieben haben, wenn auch unter neuen Vorzeichen und anderer Schwerpunktsetzung.

Heute stecken wir mitten in einem Neuanfang. Das birgt viele Versprechen für die Zukunft. Es bringt aber auch Probleme mit sich. Eines der gravierendsten dürfte der Graben sein, welcher sich trotz dem immer neu erhobenen Ruf nach vermehrtem

Dialog zu den Kolleginnen und Kollegen in Afrika aufzutun droht. Denn während die Wissenschaft im Norden das Lob der Hybridität bzw. der multiplen Identitäten singt und sich in Selbstzweifel ergeht, rufen viele Afrikaner, insbesondere die städtischen Eliten, nach einer Geschichte, welche die Aufgaben einer moralischen Anstalt wahrnimmt und identitätsstiftend wirkt. In erster Linie sind sie an Nationalgeschichten interessiert, denn Geschichte wird an afrikanischen Schulen und Universitäten weitgehend mit Staatskundeunterricht gleichgesetzt. Das ist an europäischen Schulen nicht wesentlich anders. Doch in unseren Ländern existieren wenigstens an den Universitäten jene (rapid schwindenden) Freiräume, die braucht, wer frei und kreativ denken möchte. In Afrika hingegen kämpfen viele unserer Kollegen ums Überleben im Alltag.

Konjunktur haben darüber hinaus in Afrika (zumal im frankophonen Afrika) all diejenigen, die in der Nachfolge des senegalesischen Ägyptologen Cheikh Anta Diop afrozentrische Ideen verfolgen. Cheikh Anta Diops Lebenswerk war darauf gerichtet, den Verbindungen zwischen der altägyptischen und den negro-afrikanischen Kulturen in Vergangenheit und Gegenwart nachzuspüren. Wobei er sich von der These leiten ließ, daß Afrika kulturell eins und darüber hinaus die Mutter aller Kultur sei. Die Fachwissenschaft im Norden hat dafür häufig nur ein mildes Kopfschütteln übrig. Ein Beleg mehr dafür, so denken wir, daß der viel beschworene und dringend notwendige Dialog zwischen den Kulturen noch lange nicht erreicht ist.

Ein (vorsichtiger) Blick zurück nach vorn

Zu den Eigentümlichkeiten des afrozentrischen Diskurses gehört, daß er Denkmuster der kulturhistorischen Schule aufgreift, welche im Europa der Zwischenkriegszeit von sich reden gemacht hatte. Freilich: die Afrozentristen stellen die Thesen der Europäer in wesentlichen auf den Kopf. Doch die Rückbesinnung auf diese Denktradition im Rahmen des Afrozentrismus erinnert auch daran, daß es schon vor der Etablierung der afrikanischen Geschichte als universitäre Disziplin Bemühungen gab, afrikanische Kulturen in eine historische Perspektive zu setzen, nicht zuletzt im deutschsprachigen Raum, wo die Ethnologie die Diachronie stets mitzudenken versuchte; dies im Unterschied zum ethnologischen Funktionalismus angelsächsischer Prägung, der die Dimension der Geschichte weitgehend ausklammerte.

Die Dimension der Zeit war insbesondere wichtig für die evolutionistisch geprägte deutschsprachige Völkerkunde des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die sich um die Übernahme naturwissenschaftlicher Methoden und Erkenntnisse bemühte. Doch die Zeiträume, in denen ihre Vertreter dachten, waren eher die langen Zeiten der Naturgeschichte, die viel weiter gesteckt sind als die kurzen Zeiten, mit denen sich Historiker beschäftigen. Und zu den Eigentümlichkeiten dieses an sich lobenswerten Ansatzes gehört, daß geologische und historische Zeitvorstellungen frei miteinander verknüpft wurden und daß man afrikanische Geschichte und Gegenwart als Relikt der menschheitsgeschichtlichen Vorzeit interpretierte. Grundlegend war diese Art der

Historie aber auch für die afrikanistische Sprachforschung, welche einst den Ruhm der deutschen Afrikanistik begründete und ihr zu großem internationalem Ansehen verhalf. Und Diedrich Westermann, der das Fach an der Humboldt-Universität aufbaute, hat bezeichnenderweise sowohl als Sprachforscher wie als Historiker publiziert.

Doch zurück zur kulturhistorischen Schule, die einen Sonderweg der deutschen Ethnologie bezeichnet. Vor allem die von Leo Frobenius entwickelte und später von der sogenannten Wiener Schule um Pater W. Schmidt weiterentwickelte Kulturkreislehre hat die Völkerkunde immer als eine historische Wissenschaft verstanden. Dabei ist nicht zu übersehen, daß diese Denktradition auf einem höchst problematischen, heutigen Vorstellungen diametral zuwiderlaufenden Kulturbegriff aufbaut, der Kultur und Gesellschaft in eins setzt und überdies Kulturen als in sich geschlossene organische Einheiten versteht, die entstehen, altern und vergehen, wobei der Mensch nicht als gestaltendes Subjekt, sondern als reines Objekt der Kultur gesehen wird (Frobenius 1993 [1933]; Gothsch 1983). Auch der unreflektierte Evolutionismus in diesen Werken wirkt auf den heutigen Leser arg befremdend.

In den verschiedenen Kulturformen, welche die Vertreter der Kulturkreislehre inventarisierend unterschieden, glaubten sie Dokumente für die Geschichte der Menschheit zu entdecken, die sich von verschiedenen Zentren aus auf die umliegenden Gebiete ausgebreitet haben. Deshalb spricht man auch von Diffusionisten. So willkürlich und fragwürdig die meisten dieser Entwürfe kontinentaler und interkontinentaler Kulturverbreitung und Wanderung sind, sie werfen noch einmal ein Schlaglicht auf die methodischen Grundprobleme jeder Auseinandersetzung mit der Geschichte Afrikas, sobald die Inseln der schriftlichen Überlieferung und die Erinnerungsräume der mündlichen Tradition verlassen werden - und die sind nun einmal relativ eng: Dann bleiben die Sprache, die Institutionen, archäologische Funde und materielle Zeugnisse als einzige Spuren der Vergangenheit.

Wenn nun die Geschichte mehr sein will als die Rekonstruktion des unmittelbar Vergangenen, dann kommt sie nicht umhin, sich dieser Zeugnisse anzunehmen. Die Geschichte wird folglich bislang ganz ungewohnte Felder für sich erschließen müssen. Und in diesem Zusammenhang kann sie auch von Frobenius lernen. Sei es, daß man sich der Schwierigkeiten und der Gefahren der historischen Rekonstruktion aus dem Vergleich synchroner Zeugnisse bewußt wird. Sei es, daß man ganz im Sinne von Fernand Braudel seinen Sinn für die Vielzahl der in der Gegenwart lebendigen unterschiedlichen historischen Zeiten schärft. Oder sei es nur, daß man sich anstecken läßt von der Neugierde und Begeisterung, mit der Frobenius und seine Zeitgenossen Erzählungen und Artefakte aller Art in Afrika sammelten. Denn das von ihnen Gesammelte hat den Aufstieg und Niedergang vieler nachgeborener Theorien überstanden und steht uns heute als Quellenmaterial zur Verfügung, das einer Neuinterpretation harret.

Mamadou Diawara eröffnet das Buch mit einem historiographischen Überblick, welcher das sich wandelnde Verständnis von Geschichte und Ethnologie nachzeichnet. Im weiteren folgt das Buch in seinem Aufbau teilweise der Chronologie der in den

einzelnen Debatten diskutierten historischen Phänomene, teilweise der Abfolge der Debatten selbst. Die Diskussion der Bantu-Migration von *Albert Wirz* führt an die Anfänge der Afrikanistik und zugleich in eine historische Frühzeit zurück. Die Sklaverei-Debatte (*Jan-Georg Deutsch*) ihrerseits hat ihren inhaltlichen Schwerpunkt in den historischen Verhältnissen des 19. Jahrhunderts. Daran anschließend analysiert *Anna-Maria Brandstetter* die verschiedenen historischen Zugriffe auf den Kolonialismus, während *Axel Harneit-Sievers* die durch den Kolonialismus bedingte Debatte um Kapitalismus in Afrika aufrollt und *Andreas Eckert* den antikolonialen Widerstand thematisiert. *Carola Lentz* zeigt dann in einer Fallstudie, wie über Ethnizität gedacht und wie ethnisches Bewußtsein im Norden Ghanas unter kolonialen Vorzeichen geschaffen und als politisches Mittel eingesetzt wurde. Eine ganz andere Perspektive auf das Problemfeld der Identität wird von *Heike Schmidt* in ihrem Beitrag zu den Geschlechterverhältnissen dargelegt. Das leitet über zu *Thomas Zitelmanns* Darlegung des wissenschaftlichen Streits um die Analyse afrikanischer politischer Strukturen, welcher einst die ethnologische Diskussion bestimmte und heute in der Auseinandersetzung um Demokratie und Staat in Afrika neue Bedeutung gewinnt. *Achim von Oppens* Beitrag zum Dorf vertieft diese Debatte durch einen Blick auf die Lokalebene. *Katja Füllberg-Stolbergs* Beitrag macht mit der Interpretation afrikanischer Geschichte durch afroamerikanische Forscher bekannt, welche mit ihrem afrozentrischen Ansatz die bisherige Forschung konfrontativ herausfordern. *Heike Behrends Kapitel* über Geistbesessenheit schließlich erweitert unsere Vorstellung von Erinnerung und Auseinandersetzung mit der Vergangenheit um eine wichtige Kategorie, die bislang noch kaum das Interesse von Historikern gefunden hat.

All das macht noch einmal deutlich, daß das Buch keinen vollständigen Überblick bringt, und daß es stark gegenwartsbezogen ist. Das ist ohne Zweifel den speziellen Kenntnissen und Forschungsschwerpunkten der einzelnen Autoren geschuldet. Es drückt sich darin aber auch eine in der Geschichte der Disziplin angelegte Schwerpunktsetzung aus. Auch die Geschichte hat ihre Geschichte. Und genau das wollten wir zeigen.

Es bleibt uns zu danken: dem Geisteswissenschaftlichen Zentrum "Moderner Orient" und seinem Leiter Peter Heine, welche das Projekt mit finanziellen Zuwendungen unterstützt haben, sodann Margret Liepach, ohne deren editorische Kunst und ohne deren unermüdlichen Einsatz die Manuskripte nie zu einem Buch geworden wären, sowie Irmgard Dietrich, Vincent Ovaert und Julia Ziegler für ihre editorische Hilfe.

Literatur

Ajayi, Jacob F., 1969: Colonialism: An Episode in African History. In: Peter Duignan/ Lewis H. Gann (Hg.), Colonialism in Africa. Cambridge, S. 497-509.

-
- Frobenius, Leo, 1993: Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre. Wuppertal (zuerst 1933).
- Falola, Toyin (Hg.), 1993: African Historiography. Essays in Honour of Jacob Ade Ajayi. Burnt Mill - Harlow.
- Gothsch, Manfred, 1983: Die deutsche Völkerkunde und ihr Verhältnis zum Kolonialismus -Ein Beitrag zur kolonialideologischen und kolonialpraktischen Bedeutung der deutschen Völkerkunde in der Zeit 1870-1975. Baden-Baden.
- Harding, Leonhard, 1993: Einführung in das Studium der afrikanischen Geschichte. Münster.
- Harms, Robert W./Joseph C. Miller/David S. Newbury/Michael D. Wagner (Hg.), 1993: Paths towards the Past. African Historical Essays in Honor of Jan Vansina. Atlanta.
- Johnson, Samuel, 1921: The History of the Yorubas. Lagos.
- Njoya, Sultan, 1952: Histoire et Coutumes des Bamum, Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire. Douala.
- Oliver, Roland, 1997: In the Realms of Gold. Pioneering in African History. Madison, Wisc.
- Ranger, Terence, 1968: Connections between "Primary Resistance" Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa. In: Journal of African History, 9, S. 437-453, 631-641.
- Reindorf, Carl Ch., 1895: History of the Gold Coast and Asante. Basel.
- Rodney, Walter, 1972: How Europe Underdeveloped Africa. Dar es Salaam - London.
- Trevor-Roper, Hugh, 1963: The Rise of Christian Europe. Oxford.
- Vansina, Jan, 1961: De la tradition orale. Tervuren.
—1994: Living with Africa. Madison, Wisc.

Ethnologie und Geschichte auf dem Prüfstand Afrikas

Mamadou Diawara

Mit dem Titel meines Beitrags möchte ich meine Wertschätzung für einen der scharfsinnigsten Afrikahistoriker zum Ausdruck bringen, für Henri Moniot, der sich seit langem Gedanken über die spezifischen Probleme der Afrika-Geschichtsschreibung macht, zuletzt in seinem 1995 in den *Cahiers d'Etudes Africaines* veröffentlichten Artikel "L'histoire à l'épreuve de l'Afrique". Ähnlich wie er das tut, werde ich die Ethnologie/Anthropologie in meine Betrachtungen über die Produktion historischen Wissens, über die Feldforschung und die Quellenproblematik im Bereich der Geschichte Afrikas einschließen.

Gleich eingangs sei jedoch festgehalten, daß Historiker und Ethnologen keineswegs die ersten waren, welche wissenschaftlich relevante Quellen in Afrika gesammelt haben. Vielmehr waren das die ersten Reisenden. Man kann sie mit einigem Recht als Väter der Ethnologie bezeichnen. Poirier schreibt:

"La recherche des érudits et des voyageurs est souvent para-ethnologique, mais leur but a été de fonder ... une véritable science de l'homme, compréhensive ... et objective." (1969: 21)

Die Qualität einiger der von Reisenden verfaßten Texte steht derjenigen vieler Arbeiten heutiger Experten in nichts nach. Im Gegenteil, ihre Beschreibungen und Analysen dürfen trotz einer gewissen Neigung zum Voyeurismus als gelungene Beispiele von Feldforschung gelten. Sie haben zudem den Vorzug, daß ihre Verfasser sich nicht nur an einem einzigen Ort aufhielten, sondern von Ort zu Ort reisten und deshalb sowohl Informationen vor Ort als auch Außensichten sammeln konnten (vgl. Spittler 1996). Ihre Darstellungen sind auf dem besten Weg, die einzigen Quellen für bestimmte Regionen und Epochen zu werden. Sie bilden denn auch die dokumentarische Basis für zahlreiche Spezialwerke neueren Datums.

Problematisch ist, daß spätere Forscher den vielen Reisewerken eigenen Diskurs über die *ethne* nicht genügend hinterfragt haben (Amselle 1985). Ein weiteres Problem ergibt sich daraus, daß die ersten, die sich für den Nachbarkontinent interessierten, Hegels Verdikt übernahmen und Afrika jede Geschichtlichkeit absprachen. Afrikanische Vergangenheit wurde kurzerhand der Prähistorie zugeordnet, zumindest was die Zeit vor dem europäischen kolonialen Ausgreifen betrifft. Oder wie Moniot (1921: 197) kritisch anmerkt: "Avant les Blancs rien". Die Wissenschaft hat diese Haltung inzwischen zwar überwunden; sie bestimmt aber noch immer zu guten Teilen, wie die breitere Öffentlichkeit Afrika wahrnimmt. Ausdruck findet das darin, daß die widersprüchliche

Wirklichkeit oft statt in politischen lieber in ethnischen Begriffen analysiert wird und die aktuellen Konflikte als eine direkte Fortführung älterer Konflikte interpretiert werden. Selbst engagierte Presseorgane können dieser tribalistischen Versuchung, wie es scheint, nicht widerstehen. So schreibt Olivier Séguret in einem emphatischen Artikel über "Waati", den jüngsten Film von Souleymane Cissé, Träger des Großen Preises von Cannes 1987, ganz naiv:

"... ce que Cissé semble vouloir à tout prix prévenir, c'est la terrible fatalité contemporaine des conflits ethniques dont les engrenages semblent déjà déraisonnablement activés. Sur ce terrain, la mise en garde du cinéaste malien est générale, et par de nombreuses touches, la fresque de *Waati* rappelle cette crainte de voir les guerres interethniques devenir demain la très grande plaie d'un continent qui n'en manque pourtant pas (pour mémoire: problème des Touareg au Mali, des Berbères au Maghreb, des *Massai à l'Ouest, des Soninkes, des Tutsis des Hutus...*)" (Libération, 19. Mai 1995: 33) (Hervorhebungen - M.D., auch in den folgenden Zitaten)

Man mag zugestehen, daß der Journalist Osten und Westen ohne böse Absicht bei der Lokalisierung der Massai verwechselt hat. Hingegen muß man sich fragen, auf welchen interethnischen Konflikt er anspielt, wenn er die Lieblingsmotive jeder Fotosafari in seiner Aufzählung nennt. Gleiches gilt für die "Soninke", ein friedliebendes Volk, welches in Senegal, Mauretanien und Mali lebt. Es scheint, als sei der Pressemann dem Syndrom seiner schreibenden Zunft verfallen, allenthalben "interethnische Konflikte" auszumachen. Noch grotesker ist das Vorgehen jenes Korrespondenten von "Le Monde", der frustriert über die widersprüchlichen Auskünfte der Ethnologen kurzerhand die Memoiren eines südafrikanischen Elfenbeinhändlers aus dem Jahre 1934 als Quelle für seine Analyse der Verhältnisse im zeitgenössischen Afrika heranzieht (vgl. dazu Chrétien 1985: 78).

Doch zurück zum Thema: Ziel dieses Beitrags ist es nicht, die Geschichte der beiden Disziplinen zu rekonstruieren. Ich beschränke mich vielmehr auf die Darstellung der wichtigsten Forschungsergebnisse und der Hauptstreitpunkte, wie sie heute, ein knappes halbes Jahrhundert nach der Geburt der Geschichte Afrikas als anerkanntes universitäres Lehrfach, diskutiert werden. Dabei stehen folgende Fragen im Vordergrund: Wie steht es um die Zusammenarbeit von Ethnologen und Historikern? Wo sind die Bruchstellen zwischen Vergangenheits- und Gegenwartsanalyse? Und wie hat sich das Verhältnis der beiden Disziplinen im Alltag von Forschung und Lehre entwickelt? Anfänglich schien es, als ob die Geschichte der Ethnologie nur aufgepfropft worden sei. Was ist seither geschehen? Haben sie je eine eigene Identität entwickelt, sich voneinander wegbewegt oder sich eher angenähert?

Erinnerung

Als Vater der Geschichte Afrikas als akademische Disziplin darf Philips gelten, der frühere Direktor der School of Oriental and African Studies in London (SOAS). Am Anfang aber steht die Forderung nach der Errichtung von University Colleges in Nigeria, Goldküste (dem späteren Ghana), Sudan und Uganda unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg. Mit Bestürzung mußte Philips auf einer Reise nach Afrika feststellen, daß in diesen englischen Gebieten nichts vorgekehrt war für den Unterricht von "native histories". Um diesem Mißstand abzuhelpfen, stellte die SOAS dann 1948, finanziell unterstützt von der Rockefeller-Stiftung, den jungen Roland Oliver ein, der das unterrichten sollte, was man offiziell Geschichte Afrikas nannte. Ein Jahr darauf wurde John Fage ans College of the Gold Coast berufen. Die beiden Gelehrten waren fortan für die Weiterentwicklung der Disziplin so etwas wie Romulus und Remus (Vansina 1992: 74), ein Zwillingsspaar, von dem vieles ausging.

Eigenartigerweise haben weder die französischen Kolonialpolitiker noch die einheimischen Intellektuellen in den französischen Afrika-Kolonien ähnliche Forderungen nach einer Institutionalisierung der Geschichte Afrikas erhoben. Dies ist umso erstaunlicher, als damals die *Négritude*-Bewegung zu einer Besinnung auf die eigene Kultur aufrief. Aber vielleicht ist auch gerade das der Grund, weshalb der englische Vorstoß in Frankreich ohne Echo blieb. Ebenfalls nach dem Zweiten Weltkrieg begann die Entwicklung der Afrikastudien in den USA, und zwar an der Northwestern University (1948) und an der University of Boston (1953), nachdem schon 1928 in London das International African Institute und 1933 die Société des Africanistes in Paris gegründet worden waren.

"Das Kind und das Badewasser" oder die Polemik zwischen Historikern und Ethnologen

In seinem Rückblick auf die eigene Laufbahn als Afrika-Historiker fordert Jan Vansina mit Blick auf die postmoderne Kritik an der älteren Afrika-Forschung, man dürfe das Kind nicht mit dem Bad ausschütten. Welches aber ist das Badewasser und welches das Kind?

Geschichte und Anthropologie

Knapp acht Jahre nach dem Erscheinen des von ihm als Mitherausgeber betreuten Sammelwerkes *African Historiography* (1985) gab Bogumil Jewsiewicki zusammen mit dem aus Zaire stammenden Philosophen V.Y. Mudimbe den Aufsatzband *History Making in Africa* (1993) heraus. Wie die Titel es sagen, sind beide Werke der Geschichte gewidmet. Bemerkenswert sind die Unter-

schiede. Während im ersteren die Historiker überwiegen, treten im letzteren vor allem Anthropologen als Autoren auf, und es wird, anders als im Vorgängerwerk, auf eine fachliche Etikettierung der Autoren verzichtet. Das ist mehr als Zufall, es spiegelt eine wichtige Entwicklung der Fächer: ihre gegenseitige Annäherung bzw. die Tendenz zur Überwindung der in früheren Jahren gezogenen - und im Universitätsalltag administrativ verankerten - Grenzen. Die widerborstige Realität des Forschungsgegenstandes hat nach und nach die disziplinären Grenzen aufgeweicht.

Die Zeit des In-Frage-Stellens

Es würde zu weit führen, all die großen Themen aufzulisten, welche die Afrikanisten an den Schreibtisch führten. Festzuhalten gilt es, daß die Auseinandersetzung um Chronologie und Periodisierung, welche einst so viele bewegte, zwar keineswegs abgeschlossen ist, jedoch ergiebigeren Themen Platz gemacht hat. Immerhin hat diese Diskussion nicht unerhebliche methodische Fortschritte hervorgebracht. Festzuhalten gilt es des weiteren, daß auch die Zeit der handlichen Dichotomien weitgehend vorüber ist. Lange Zeit neigte man dazu, akephale, präkapitalistische Gesellschaften "ohne Geschichte" sogenannten staatenbildenden Gesellschaften gegenüberzustellen, mit einer Geschichte, als deren Apotheose der Kapitalismus gesetzt wurde. Die akephalen Gesellschaften waren durch das Leben in der Dorfgemeinschaft, durch Mündlichkeit, Polytheismus und die Ethnie als Ausdruck einer gemeinsamen Identität und eines gemeinsamen Wollens gekennzeichnet. Den staatenbildenden Gesellschaften wurden demgegenüber auch die Errungenschaften des Individualismus, des Monotheismus, der Schriftlichkeit und der Polis zugestanden.

Auch die Konzepte von Stamm und Ethnie sind in die Kritik gekommen, wobei die Infragestellung unterschiedlich verlief, je nachdem ob die Autoren der angelsächsischen oder der französischen Schule verpflichtet waren. Die französische Schule äußerte sich in zwei grundlegenden Werken: dem von Jean-Loup Amselle und Elikia M'Bokolo herausgegebenen, im wesentlichen von Ethnologen verfaßten Sammelband *Au coeur de l'ethnie* (1985) und dem von Jean-Pierre Chrétien und Gerard Prunier verantworteten Werk *Les ethnies ont une histoire* (1989), welches stärker historische Gesichtspunkte berücksichtigt. Beide aber betonen die historische Dimension sowohl des Begriffs selbst wie der sozialen Realität, die mit dem Begriff gefaßt wird. Das Konzept des Stammes hat sich, wie Amselle (1985: 13) darlegte, in der französischen Welt anders entwickelt als im angelsächsischen Bereich. Aber auch die angelsächsische Wissenschaft hat sich von der älteren ahistorischen Interpretation gelöst, wie zahllose neuere Analysen etwa der Situation in Nigeria (Barber und de Moraes

Farias 1990; Peel 1977, 1984; Law 1984, 1990) und Südafrika (Coquerel 1989; Elphick und Giliomee 1989; Harries 1993; van Jaarsveld 1992) zeigen.

Prä- und postkolonial

Veraltet ist mittlerweile auch die Vorstellung, es sei möglich, das präkoloniale Afrika als Ganzes mit einem globalen Analysekonzept zu fassen. Diese Vorstellung hatte der Illusion Vorschub geleistet, das präkoloniale Afrika sei eine andere, ideale Welt ohne Konflikte. Das präkoloniale Afrika ist jedoch so vielfältig wie das zeitgenössische, und es ist auch keineswegs konfliktfrei. Der in letzter Zeit in Mode gekommene Begriff des postkolonialen Afrika kann ebenfalls Anlaß zu Mißverständnissen geben, und zwar vor allem dann, wenn damit gesagt werden soll, daß die Nabelschnur zwischen Gegenwart und (kolonialer) Vergangenheit durchtrennt worden sei. Das ist ein Bild, mit dem insbesondere die Nationalisten im Kampf um die Unabhängigkeit operiert haben. Auch afrikanische Politiker berufen sich gern auf diese simple dichotomische Sichtweise. Sie fällt in dem Moment in sich zusammen, wenn man Bauern oder Viehzüchter fragen hört: "Wann hört die Unabhängigkeit auf?" Oder wenn sie sagen: "Unsere alten Herren waren aber doch besser!"

Und es ist wahr: Sieht man von der Hautfarbe des *Commandant du cercle*, des wichtigsten Vertreters staatlicher Autorität im ländlichen Raum, einmal ab, dann hat sich auf den ersten Blick mit der Unabhängigkeit für die Landbevölkerung nur wenig verändert. Schaut man jedoch genauer hin, hat sich vieles verändert. Das, was sich verändert hat, läßt sich allerdings nicht auf ein simples Entweder-Oder reduzieren. Die Unterschiede zwischen der alten und der neuen Herrschaft sind weit komplexer, als die Frage nach der Hautfarbe suggeriert (Jewsiewicki 1985, 1991: 202; Diawara 1994). Jewsiewicki (1985: 11) schreibt:

"I do not like to trivialize the intellectual achievements of either of these approaches; along with the contributors of the present volume, I seek only to inquire into the relevance of this 'dialogue of deaf' that the African peasant tries to engage in today with the intellectual, concerning the ultimate goals of independence. Not that the peasants wish the return of the colonizer; *flag independence is for them only the highest stage of colonialism*. They need neither Egyptian antiquities nor the consolation of the discourse of negritude, which assures them that 'Shaka was their Napoleon'. To negotiate the true goals of independence *they need to know why the state has no skin color and why exploitation has no fragrance other than that of their own sweat*; they need to know how their consent to such structures of domination was (and continue to be) obtained."

Die "Sonne der Unabhängigkeit" (so lautet der Titel eines Romans von Ahmadou Kourouma) hat sich, wie es scheint, als noch sengender erwiesen als die Sonne der Kolonialzeit. Die Einsicht in die komplexen Kontinuitäten im Wandel hat

schmerzhafte Umdenkprozesse nötig gemacht, die noch andauern. Die Arbeiten von Bayart (1989) und Piaux (1987) weisen hier den Weg.

Es ist sicher keine Übertreibung, wenn man sagt, daß die Verherrlichung des vorkolonialen Afrika zu einem merkwürdigen Paradox in der Geschichtsschreibung geführt hat, welches Moniot (1995: 648) wie folgt umreißt:

"Une pensée profondément chrétienne ... habite le propos idéologique et politique des nationalistes africains du XX^e siècle, qui, dénonçant l'enfermement de l'Afrique par l'Europe dans une *essence intemporelle*, se font les messagers d'une conscience historique: ils disent le retour aux racines [...], le *temps de la rupture (africanité/modernité)*, ... ils construisent une identité narrative qui rétablit ce lien... C'est faire du *temps colonial une parenthèse muette*, alors même qu'en vient l'Etat postcolonial... *La communauté savante "africaniste" a sécrété à sa façon la même négligence*: elle a usé des sources orales, avec ampleur, et avec une efficacité pertinente construite, mais elle a fait le plus souvent comme si elles n'étaient documentaires que pour *les temps précoloniaux*, comme si le XX^e siècle était livré pieds et poings liés à l'empire décalé de l'écrit..."

Beispiele, die das verdeutlichen und geradezu paradigmatischen Charakter erlangt haben, sind zum einen die Werke von Cheikh Anta Diop, der den Kontinent auf seine altehrwürdigen ägyptischen Ahnen zurückzuführen versuchte, zum anderen das die Errungenschaften afrikanischer Großreiche verherrlichende Werk von Joseph Ki-Zerbo und schließlich J.F. Ade Ajayis Interpretation der Kolonialgeschichte als bloße Episode im größeren Kontinuum der afrikanischen Geschichte (1969).

Auch die Ethnologie entging nicht der Versuchung der vereinfachenden Gegenüberstellung, zumal in ihren Anfängen, als sie sich in ahistorische Modelle zwängen ließ. Hier ging es vor allem um die Gegenüberstellung von "traditionellem" und "modernem" Afrika, wobei viele Autoren dazu neigten, das eine positiv und das andere negativ zu fassen (Turnbull 1965). Solange die Ethnographie, die Ethnologie und die Museologie dazu neigten, die Geschichte zu leugnen oder sie doch auszuklammern, bewegten sie sich in einer Sackgasse (Amselle 1993: 12; Diawara 1996). Völkerkundemuseen sind sprechende Beispiele dafür. Die Voreingenommenheit für das sogenannte traditionelle, vermeintlich zeitlose Afrika führte zu einer Vernachlässigung soziologischer Fragestellungen. Die Soziologie der frühen Jahre krankte ihrerseits daran, daß sie, gefangen in der Modernisierungstheorie, Afrika als passives Opfer der von der sogenannten entwickelten Welt ausgehenden Herausforderungen wahrnahm.

Die lange Jahre vorherrschende Fixierung der Historiker auf eine ferne Vergangenheit und der Ethnologen auf eine vermeintlich statische Gegenwart inspiriert uns zu einer der Augenoptik entlehnten Metapher: Historiker wurden von starker Weitsichtigkeit geplagt, Ethnologen hingegen von extremer Kurzsichtigkeit. Weiter könnte man sagen, daß sich die Physiognomie der beiden über

lange Jahre isoliert operierenden Disziplinen von dem Zeitpunkt an wandelte - und zwar tiefgreifend -, als die Geschichtswissenschaft den Menschen entdeckte und die Ethnologie die Zeit als den Rahmen, in dem sich Menschen entfalten. Die Historiker mußten allerdings noch etwas anderes lernen: den Umgang mit Oratur, mit oralen Texten, oder wie David Coplan (1993: 81f.) das formulierte:

"Nous entendons le propos historien de nos narrations parce que nous sommes connaisseurs de la rhétorique et de l'esthétique de leur écriture; saisir celui des genres oraux impose de maîtriser celles de leur "auriture".

Das Badewasser

Die Entwicklung der Historiographie Afrikas läßt sich nach Moniot (1988, 1985) in zwei Phasen einteilen. Anfänglich machten die Historiker intensiv Gebrauch von den Werken der Ethnologen, ihren Vorgängern im Feld. Geprägt von positivistischen Methoden bemühten sie sich bald um eigene Wege, indem sie das funktionalistische und symbolische Erbe der Ethnologen in Frage stellten. Sie richteten ihr Augenmerk in zunehmendem Maß auf die Textkritik der oralen Quellen. Das führte in einer ersten Zeit zu harter Kritik an der ethnologischen Arbeit, bald aber waren wieder versöhnlichere Töne zu hören, beispielsweise von Joseph Miller (1980). In Frankreich war die Auseinandersetzung viel gemäßiger, indem unter dem Einfluß der strukturalistischen Anthropologie die Ethnologen stets das Gespräch mit den Historikern suchten (Izard 1975; Perrot 1982; Terray 1994).

In einer zweiten Phase, die Ende der siebziger Jahre begann, haben die Historiker im Zusammenhang mit der stark anwachsenden Menge von Quellen auch neue Fragestellungen entwickelt. Afrikanische Intellektuelle spielten hier eine zentrale Rolle, in den Worten von Mudimbe und Jewsiewicki (1993: 1):

"Their demand was concerned with African dignity and with what had expressly been denied to them: the right to universality, and thus the acknowledgement of African contributions to the make-up of humanity. *In the conjuncture of that time, next to the arts which had a primary status, was the development of a historicity implying the factual reconstruction of Africa's past ... a vast amount of information has been placed before us through massive projects such as the collection and translation of oral discourses on the past of hundreds of societies, their analysis and comparison with written data coming from Western and Muslim cultures.*"

Man wurde sich dessen bewußt, daß die leidenschaftliche Quellensuche auf Abwege führen kann. Hampaté Bâ (1980) zum Beispiel erklärte: "Jeder alte Mann, der in Afrika stirbt, ist wie eine Bibliothek, die niederbrennt." Diese Aussage verweist auf die (falsche) Vorstellung, daß es so etwas wie eine präkoloniale Bibliothek oder ein "orales Archiv" (Bazin 1979: 450) gebe, welches das feststehende Vermächtnis der Griots birgt. Mündliche Geschichte wird jedoch

immer wieder neu erzählt. Lange Zeit nahmen die Historiker außerdem an, daß die Texte, die sie bei ihren afrikanischen Informanten aufzeichneten, bloße Überrestquellen sind, "passives" Rohmaterial, das von vergangenen Ereignissen berichtet. Demgegenüber gilt es festzuhalten, daß viele dieser Erzählungen ihrerseits eine potentiell historiographische Dimension haben und außer den Fakten auch ganz spezifische Vorstellungen über Geschichte transportieren. Jan Vansina scheint einer der ersten gewesen zu sein, der sich - in seinem Werk über die Geschichte der Kuba (1978) - die Frage stellte: Was für eine Vorstellung von Geschichte haben jene, deren Geschichte wir schreiben möchten? (Jewsiewicki 1979: 81)

Ist man einmal dessen gewahr geworden, daß die Informanten eigene Interessen verfolgen, und hat man zudem gelernt, daß die Historiographie westlicher Prägung nicht die einzige Form des Sprechens über Vergangenheit ist, dann ist der Weg offen zu einer anderen Geschichtswissenschaft. Dann verwendet man auch zunehmend andere Typen oraler Texte, und zwar im wesentlichen solche aus den unteren sozialen Schichten, die nicht formalisiert sind und auch nicht offizielle Standpunkte vertreten. Die Eigenart ihres Aufbaus und die Bedeutung ihrer non-verbalen Aspekte verlangen nach neuen Analysemethoden (Barber 1991; Diawara 1990; Jewsiewicki und Mudimbe 1993; Olivier de Sardan 1976; Shoenbrun 1993: 35). Und das ist der Punkt, an dem die Methoden der Ethnologen Bedeutung erlangen, welche auf die Analyse der täglichen Lebenswelten der Akteure gerichtet sind. Deren Kenntnis ist wichtig zur Charakterisierung der "sozialen Oberfläche", in welche die oralen Texte eingebettet sind. So finden sich denn Anthropologen und Historiker wieder in einem gemeinsamen Interesse am lebensweltlichen Kontext:

"vécu' ... représenté par ceux qui le vivent, et dont cette représentation, cette conscience, ne sont pas moins constitutives du réel que le sont les cadres dans lesquels la suite de l'histoire et les canevas idéologiques ou savants les avaient publiquement situés [... tels sont les] Nouveaux visages de l'anthropologie et de l'histoire culturelles, qui *appréhendent la culture en acte*." (Moniot 1988: 2, 4).

Dies ist der wissenschaftsgeschichtliche Hintergrund, vor dem sich neue Themenkomplexe wie "Erinnerung", "kollektives Gedächtnis" und "Geschichtsbewußtsein" (Cohen 1994; Goody 1968, 1977, 1979; Dakhli 1990, 1993) bzw. die "Produktion von Geschichte als Prozeß" herauschälen konnten.

Ich habe versucht, die jüngste Geschichte von Ethnologie und Geschichte als Reifungsprozeß zu beschreiben. Wie andere Reifungsprozesse ist auch dieser mit Konflikten verknüpft. In einer Polemik zwischen Jan Vansina und David William Cohen ist es zur Konfrontation gekommen. Vansina gilt als Vater einer Afrikageschichtsschreibung, welche die Quellenkritik der historischen Methode auf orale Quellen überträgt, wie dies in seinem zum Klassiker gewordenen Werk *De la tradition orale* (1969) dargestellt wird. Cohen seinerseits ist ein

ausgebildeter Historiker, der zur Anthropologie wechselte und in beiden Fächern lehrt. Die Debatte dreht sich um den zentralen Streitpunkt der Bedingungen der Produktion von historischem Wissen, wie das auch Miller (1980) und Bazin (1979) thematisiert haben. Beide Seiten stimmen darin überein, daß orale Texte nicht nur Quellen sind, sondern auch narrative Erzeugnisse. Ansonsten sind sie völlig unterschiedlicher Meinung. Die Polemik wurde von Vansina mit einer Breitseite eröffnet (1992: 89-90):

"Among the historians the foremost champion of postmodernism has been D. Cohen... He had gradually come to the idea that there was something wrong with the historical 'evidence' after starting from a very positivist stance in the mid '60s, moving to an almost allegorical way of interpreting oral traditions in the early 70s and showing how historical consciousness is made and preserved... By the mid 80s and teaming up with the political scientist A. Odhiambo he reached the position in Siaya that both culture and historical evidence are the creation of the present moment and only have meaning in this moment. Hence culture and history are perpetually 'invented', a position now steadily disseminated by the journal his program edits, and one that raises the question whether history really is a worthwhile endeavor at all."

Vansina zieht aus der Historiographie die Lehre, daß das Vergangene in der Gegenwart erkennbar ist und umgekehrt. Er erhielt später Sukkurs von David Henige (1995: 314), der seinerseits Cohen den Vorwurf macht, er habe eine "predilection for subordinating the substance of sources to their interpretation". Cohen (1994: XV) konterte wie folgt:

"In Busoga, when one seeks the rich, formal narrative, there is bound to be a sense of profound disappointment concerning the articulation of the knowledge of the past. If one listens with a more open definition of historical knowledge, however, one finds that it is not located more formidably in poetic verse or extended narratives of a formulaic kind; it is constantly voiced, addressed, and invoked all through everyday life in Busoga by everyone, and this voiced knowledge constitutes a remarkable reservoir of evidence on the past."

Welche Position nehmen nun die afrikanischen Spezialisten in dieser wichtigen Debatte ein? Schon 1985 hielt Jewsiewicki fest: "The Africanist historian and the African historian fully share neither the same responsibilities nor the same existential constraints." (1985: 9) Diese Beobachtung hat seither nichts von ihrer Relevanz verloren, nur daß die Lage komplexer geworden ist, insofern es zu einem weiteren Bruch zwischen Afrikanern, die vor Ort leben, und solchen, welche in der Diaspora leben, gekommen ist. Letztere nehmen an den Debatten der Afrikanisten teil, die in Afrika lebenden Kolleginnen und Kollegen hingegen sind davon weitgehend abgeschnitten. Sie haben andere Probleme und andere Interessen.

Das widerspenstige Feld

Jeder Afrikaforscher, der auf sich hält, hat "sein" Feld. Früher befragte er da die "Eingeborenen", die er heute manchmal als Vertraute, manchmal als Kollegen und manchmal sogar als Freunde bezeichnet. Aber für wen schreibt er, dieser Afrikaforscher; für wen schreibt die Afrikaforscherin? Nicht wenige Informanten sind völlig frustriert angesichts dessen, was sie an Gelehrtenkauderwelsch hören. Sie suchen sich zu helfen, indem sie in erster Linie von ihren dringendsten Bedürfnissen erzählen: vom Schutz vor Machtmißbrauch durch die staatliche Bürokratie und von der Notwendigkeit, die Lebensbedingungen zu verbessern. Viele Wissenschaftler mußten seither ihren Fragenkatalog um diese unangenehmen Fragen erweitern. Andere haben sogar ihr Thema oder den Beruf gewechselt. Doch es bleibt, daß der Wissensdurst der Forscher weiterhin manchmal an der lokalen Realität vorbeigeht, ihr bisweilen sogar Zwang antut (Jewsiewicki 1986: 11).

Caroline Neale (1985: 120) hat außerdem kritisiert, daß einige Historiker in ihrer Begeisterung für die Vergangenheit sich dem Bedürfnis der Eliten nach einer ruhmreichen Vergangenheit unterordneten, auf Kosten der kleinen Leute und ihrer Sorgen. Dazu kommt als weiteres Problem, daß alles, was aufgeschrieben wird, in mehr oder weniger akademischer Sprache abgefaßt wird, die nicht die Sprache der lokalen Bevölkerung ist. Die UNESCO wollte dem mit Übersetzungen der *General History of Africa* ins Kiswahili und Hausa gegensteuern. Doch das blieb ein frommer Wunsch. Die Übersetzungen lassen weiter auf sich warten, und die Frage, die in Jewsiewickis Aufsatzsammlung von 1986 gestellt wird, ist heute aktueller denn je: *What history for which Africa?*

Die Sonne Afrikas

"Die Sonne von jemandem" bezeichnet in Mande-Sprachen wie dem Soninke, dem Bamana und anderen verwandten Sprachen (Xaasonke, Mandingo, Maninka) die Zeit, in der eine Person Bedeutung erlangt, die Zeit der Machtausübung z.B., wenn es sich um einen Herrscher handelt. "Die Sonne Afrikas" bedeutet folglich die Zeit, in der man dem Kontinent Verantwortung überträgt, wenn er sich durchsetzt und etwas zählt in den Augen der Beobachter. In bezug auf die beiden Disziplinen Geschichte und Ethnologie ist das Tagesgestirn bereits in mehrfacher Hinsicht aufgegangen. Wie dies Steven Feierman so treffend formuliert:

"The shift away from historical narratives that originate in Europe has been both accompanied and enabled by innovations in methods for constructing knowledge about people who had been previously left out of academic histories. *These renovated methods, some of which achieved their fullest early development among historians of Africa, include oral history, ... anthropologically informed historical analysis.* The new methods and modes of interpretation *made it possible for scholars to approach the history of non literate people, and in many cases powerless ones,* without departing from the accepted critical canons of historical research. *Scholars were able to know histories they had never known before.*"

Wir sind an einem Punkt angelangt, an dem die Afrikahistoriker ihre alte Legitimation als Spezialisten eines exotischen Winkels (Cooper 1995: 236) ein für alle Mal *ad acta* legen können. Daß der Afrika-Geschichte ein ebenbürtiger Platz im Konzert der Mutterdisziplin gebührt, verdankt sie zum einen der Entwicklung in der Ethnologie, zum andern neuen Fragestellungen und Forschungsschwerpunkten wie etwa der Entwicklung feministischer Studien sowie der vermehrten Beachtung, welche auch in der Mutterdisziplin den "Besiegten" entgegengebracht wird, ob das nun Sklaven, kolonisierte Gesellschaften oder andere schweigende, in den verschiedensten Epochen lebende Mehrheiten sind (Bynum 1987; Clancy 1979; Feierman 1993: 169, 185, 198; Ginzburg 1980; Price 1983; Shoenbrun 1993: 56; Wachtel 1971).

In Frankreich haben afrikanische Studien eine wichtige Vorreiterrolle für die Entwicklung der oralen Geschichte gespielt (Coquery-Vidrovitch und Jewsiewicki 1985: 143-144; Joutard 1983). Sowohl Marc Bloch (1941) wie auch Georges Duby und G. Lardreaux (1980) haben von Afrikanisten gelernt. Und der Einfluß des Sozialanthropologen Jack Goody auf die angelsächsische Wissenschaft ist unübersehbar. Das verdankt er gewiß seiner Weltoffenheit. Er hat nicht nur zu Afrika publiziert, sondern auch eine Reihe von Werken, die sich mit Europa und Asien befassen. Goody verkörpert gewissermaßen das Idealbild des Afrikaspezialisten, der aus dem Ghetto (*Cahiers d'Etudes Africaines* 1987) ausbricht, in das sich die "Afrikastudien", und in besonderem Maße die afrikanischen Afrikaforscher, gerne selber sperren! Lobenswert sind auch die Arbeiten des Norwegers Finn Fuglestad (1979) über das sakrale Königtum im alten Norwegen und Island, von Emmanuel Terray über Griechenland (1987-89) und von Ivor Wilks über Oralität in Wales (1992: 3).

Aber welches ist nun die Rolle der Afrikaner in diesem Spiel? Es gilt Ähnliches wie das, was ich in bezug auf die Vansina/Cohen-Polemik gesagt habe: Sie ist marginal. Die Vorherrschaft der westlichen Historiographie und der alten Metropolen ist etablierter denn je (Vansina 1994: 220). Die Hoffnungen von einst, daß die Vereinigten Staaten mit ihren Institutionen zur Entwicklung eines eigenen afrikanischen Diskurses beitragen könnten, verblassen zunehmend (Jewsiewicki 1986: 15). Die Neue Welt selbst ist mittlerweile zum Anziehungspol für Intellektuelle aus "Tropendiktaturen" geworden, die sich ins Exil absetzen müssen, wenn sie in Freiheit arbeiten wollen. Die Marginalität der

Intellektuellen in Afrika wird verstärkt durch eine zunehmende Tendenz zum "Konsum" von Konzepten, die außerhalb des Kontinents entstanden sind (È Nzièm 1985: 25). Ob sie nun von Afrikanisten oder von Diaspora-Afrikanern entworfen wurden, tut wenig zur Sache (Jewsiewicki 1979: 81). Die Wirkung bleibt sich ähnlich.

So vertieft sich denn die seit den Anfängen der Afrikastudien bestehende Arbeitsteilung zwischen Informanten in Stadt und Land, afrikanischen Mittelsmännern (Übersetzer, Vermittler) und Forschern. Die Informanten bleiben meist vor Ort, wenn auch in einigen Fällen einflußreiche Forscher ihrem Informanten, dem sie in der Einleitung zu ihren Werken höflich danken, eine Reise in die Metropole bezahlen konnten, um dort die in Afrika begonnene Arbeit abzuschließen. Die Mittelsmänner jedoch haben sich verändert. Sie sind zugleich zahlreicher und differenzierter geworden. Denn die Universitäten und *grandes écoles* bilden immer mehr Studenten und Jungforscher aus, die mangels Geld keinen Zugang zum Feld erhalten, zu dem sie doch selbst gehören. Die steigenden Lebenshaltungskosten wirken zunehmend selektierend.

Hinzu kommt das Phänomen der "verbrannten Erde". Das sind jene Orte, wo wohlhabende Forscher ihre Informanten an Honorare gewöhnt haben, welche die finanziellen Möglichkeiten jedes einheimischen Forschers, aber auch jedes Studenten aus Übersee, bei weitem übersteigen. Als ich im Frühjahr 1973 als Student zur Erlernung der Techniken der Feldforschung zusammen mit anderen Kommilitonen von der Ecole Normale Supérieure in Bamako nach Kita kam, führte uns die Leiterin der genannten Schule zu Kélémonzon Diabaté, dem lokalen Guru ganzer Generationen von Anthropologen. Der betagte Gelehrte versäumte es nicht, unsere Zusammenkunft unverzüglich in den richtigen Rahmen zu stellen. An die exakte Summe kann ich mich nicht erinnern, doch unsere Delegation ließ sich auf die Übereinkunft ein, daß es verschiedene Kategorien von Informationen gebe, solche für tausend malische Francs, solche für zweitausend Francs und andere, die noch teurer waren. Hundert malische Francs hatten damals den Wert von einem französischen Franc. Zu ergänzen bleibt, daß Herr Diabaté gewöhnlich wohlhabendere Klienten empfing. Zudem war er vermutlich eher eine Ausnahme.

Heute jedoch trifft man mehr und mehr solche Leute. Kürzlich beklagte sich eine amerikanische Studentin bei mir, es sei einfach unmöglich, in ihrem Forschungsgebiet zu arbeiten, weil es zuvor regelmäßig von einem reichen japanischen Forscher besucht worden sei. Was sollen da unsere einheimischen Stipendiaten und Mitarbeiter machen, die sogar vergeblich auf ihre Gehälter warten? Studierende, die um ihren Lebensunterhalt kämpfen müssen, scheitern am Ende ihrer Studien an solchen Schwierigkeiten. Jene, die dennoch einen Abschluß schaffen, finden sich in der Arbeitslosigkeit wieder. Ihre einzige Chance: in die Dienste eines finanziell wohl ausgestatteten ausländischen Forschers zu treten. Mehrere Euphemismen sind im Umlauf, um diese anonymen,

hochspezialisierten Arbeiter zu bezeichnen: Assistenten, Mitarbeiter. Man nennt sie auch *counterpart* oder *homologue*, ein Terminus, der dem Milieu der "Entwicklungshelfer" entlehnt ist, wo er den Alibipartner des westlichen Experten bezeichnet. Die nationalen Einrichtungen verfügen in aller Regel noch nicht einmal über ein Forschungsbudget. So wächst denn ein forschendes Lumpenproletariat heran.

In den Dokumentationszentren der afrikanischen Hochschulen und Forschungseinrichtungen häufen sich indes beträchtliche Materialmassen an, die nur darauf warten, ausgewertet zu werden. Dieses halb bearbeitete Material ist genauso wie das bei den Meistern direkt aufgezeichnete noch unberührt von den "power/knowledge/truth strategies" und deshalb auch noch nicht in Waren für den Markt der Ideen verwandelt, von denen Jewsiewicki und Mudimbe sprechen (Jewsiewicki und Mudimbe 1993: 4; Shoenbrun 1993: 55). Auch die Grundregeln des verantwortlichen wissenschaftlichen Umgangs mit den Manuskripten, Archiven, Tonbandaufzeichnungen, archäologischen Artefakten und den Museumsobjekten werden nicht immer beachtet. Vielfach sind sie der Willkür jener ausgeliefert, die sie in Händen haben, Afrikaner und Ausländer. Der Handel mit Dokumenten aller Art blüht.

Ich erwähne diese Mißstände nicht, um das Ende der Afrikaforschung einzuläuten. Es geht mir vielmehr darum, auf die intellektuelle Abhängigkeit aufmerksam zu machen, die sich aus der ökonomischen Krise ergibt, in der sich der afrikanische Kontinent befindet, und sich weiter verschlimmert. Gleichzeitig hat ein neuer Aufbruch begonnen. Afrikanische Forscher haben sich im Rahmen von integrierten, in Europa oder anderswo erdachten Programmen daran gemacht, die vom Okzident konfiszierte ethnologische Perspektive des Diskurses über das Fremde umzustoßen. Diese Infragestellung des etablierten *ethnos logos* ist ein grundlegender Vorstoß mit paradigmatischer Bedeutung innerhalb der Afrikaforschung (N'Djehoya und Diallo 1984; Diawara 1994).

Die Zahl jener, die sich der anerkannten Afrikaforschung zugehörig fühlen, verringert sich. Zugleich entsteht vor Ort eine intensive Wissensproduktion zur und Auseinandersetzung über die Interpretation der eigenen Vergangenheit. Abschlußarbeiten werden geschrieben, Rundfunk, Studenten und andere nehmen in den Dörfern Kassetten auf. Nie zuvor war die Ernte so reichhaltig (Cohen 1994: XV). Die neuen Schriftkundigen, die zahlreicher sind als je, schreiben auch in mehr Sprachen als zuvor. Sie tradieren Erzählfäden, die sie auf dem Webstuhl ihrer täglichen Erfahrungen neu verweben. Dabei produzieren sie Texte, die die Vergangenheit in einem neuen Licht erscheinen lassen. Besonders aktiv sind die Neophyten der Buchreligionen, die Anhänger christlicher Sekten und muslimischer Bruderschaften. Wie die Islamgelehrten des 17. Jahrhunderts und die christlichen Priester des 19. Jahrhunderts halten sie fest, was sie von der Geschichte bewahren möchten, um die Gegenwart zu konsolidieren. Einzelne Akademiker entwickeln eine außergewöhnliche Fähigkeit, aus Buchwissen und lokalem Wissen eine neue Synthese zu gestalten. So bildet sich denn ein ganz

neuer Typus des Informanten-Gelehrten heraus. Der beispiellose Aufbruch, der das Südafrika der Post-Apartheid-Ära erfaßt hat, hat die Geschichtswissenschaft im Lande neu lanciert; vorbei die Zeit, als sich die Historiographie in den Händen einer rassistischen Minderheit befand (Vansina 1994: 990). Dichter, Historiker ganz neuer Art, haben begonnen, eine neue Geschichte zu schreiben. Den Akademikern und den Universitäten obliegt es, diese Anregungen aufzugreifen.

Was jetzt geschieht, erinnert an Reinhart Kosellecks brillante Unterscheidung von Geschichte als Bewußtseinsraum und von Geschichte als Handlungsraum, wobei er präziserte, daß die beiden Räume "kontaminiert" werden (1979: 130). Ganz in diesem Sinne wende ich mich gegen jeden Dualismus, etwa die Abgrenzung zwischen Alltagsdiskurs und Erzählungen, welche über Generationen hinweg überliefert werden. Es geht nicht darum, zwischen Produktion von Geschichte und ihrem Gebrauch zu trennen. Es geht meines Erachtens vielmehr darum, beides parallel und gemeinsam zu untersuchen, d.h. das Augenmerk stets darauf zu richten, wie die Dinge sich im Alltag vollziehen.

Literatur

- Ajayi, J.F. Ade, 1969: Colonialism: An Episode in African History. In: Peter Duignan/Lewis H. Gann (Hg.), *Colonialism in Africa*. Cambridge, S. 497-509.
- Amselle, Jean-Loup, 1985: Ethnies et espace: pour une anthropologie topologique: In: Amselle/M'Bokolo, S. 11-48.
- 1993: Anthropology and Historicity. In: Mudimbe/Jewsiewicki, S. 12-31.
- Amselle, Jean-Loup/M'Bokolo, Elikia, 1985: *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalismes et État en Afrique*. Paris.
- Bâ, A. Hampaté, 1980: La tradition vivante. In: *Histoire Générale de l'Afrique*, Bd. 1. Paris, S. 191-230.
- Barber, Karin, 1991: *I could Speak until Tomorrow. Oriki, Women and the Past in a Yoruba Town*. Edinburgh.
- Barber, Karin/Farias, Paulo Fernando de Moraes (Hg.), 1984: *Self-Assertion and Brokerage. Early Cultural Nationalism in West Africa*. Birmingham.
- Bayart, Jean-François, 1989: *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris.
- Bazin, Jean, 1979: La production d'un récit historique. In: *Cahiers d'Etudes Africaines* No. 73-76, XIX, 1-4, S. 435-483.
- Bloch, Marc, 1969 [1941]: *The Rise of Dependent Cultivation in Senioral Institutions*. In: *Cambridge Economic History of Europe*, Bd. 1. Cambridge, S. 235-290.
- Bynum, Caroline Walker, 1987: *Holy Feast Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley.
- Cahiers d'Etudes Africaines* 1987. Présentation No. 107-108, XXVII, S. 3-4.
- Chrétien, Jean-Pierre, 1986: *Confronting the Unequal Exchange of the Oral and the Written*. In: Jewsiewicki/Newbury, S. 75-89.

- Chrétien, Jean-Pierre/Gérard Prunier (Hg.), 1989: *Les ethnies ont une histoire*. Paris.
- Clancy, Michael T., 1979: *From Memory to Written Record. England 1066-1307*. London.
- Cohen, David William, 1989: *The Undefining of Oral Tradition*. In: *Ethnohistory*, 36, S. 9-17.
- 1994: *The Combing of History*. Chicago.
- Cooper, Frederick, 1995: *Work, Class and Empire: an African Historian's Retrospective on E.P. Thompson*. In: *Social History*, S. 235-241.
- Coplan, David B., 1991: *Fictions That Save. Migrants Performance and Basotho National Culture*. In: *Cultural Anthropology*, 6, S. 164-191.
- 1993: *History is Eaten Whole. Consuming Tropes in Sesotho Aurture*. In: *Mudimbe/Jewsiewicki*, S. 80-104.
- Coquerel, Paul, 1988: *Le verouillage ethnique en Afrique du Sud*. Paris.
- 1989: *Les Zulu dans l'Afrique du Sud contemporaine*. In: *Chrétien/Prunier*, S. 417-425.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine/Bogumil Jewsiewicki, 1986: *Africanist Historiography in France and Belgium. Traditions and Trends*. In: *Jewsiewicki/Newbury*, S. 139-150.
- Dakhli, Jocelyne, 1990: *L'oubli de la cité. La memoire collective à l'épreuve du lignage dans le jérid tunisien*. Paris.
- 1993: *Collective Memory and the Story of History*. In: *Mudimbe/Jewsiewicki*, S. 57-79.
- Diawara, Mamadou, 1994: *Der Blick vom anderen Ufer. Oder: Die Entdeckung des Weißen*. In: Jörg A. Schlumberger/Peter Segl (Hg.), *Europa - aber was ist es?* Köln, S. 255-283.
- Duby, Georges/G. Lardreau, 1980: *Dialogues*. Paris.
- È Nzièm, Ndaywel, 1986: *African Historians and Africanist Historians*. In: *Jewsiewicki/Newbury*, S. 20-27.
- Elphick, Richard/Hermann Buhr Giliomee, 1989: *The Shaping of South African Society 1652-1820*. Cape Town.
- Farias, Paulo Fernando de Moraes, 1990: *Yoruba Origin Revisited*. In: *Barber/Farias*, S. 109-147.
- Feiermann, Steven, 1993: *African Histories and the Dissolution of World History*. In: Robert H. Bates/Valentin Y. Mudimbe/Jean O'Barr (Hg.), *Africa and the Disciplines*. Chicago, S. 167-212.
- Fuglestad, Finn, 1979: *Earth Priest, Priest-Chiefs and Sacred Kings in Ancient Norway, Iceland and West Africa. A Comparative Essay*. In: *Scandinavian Journal of History*, 4, 4, S. 47-74.
- Ginzburg, Carlo, 1980: *Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-century Miller*. London.
- Goody, Jack, 1977: *Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture*. In: *L'Homme*, 1, S. 29-59.
- 1979: *La raison graphique*. Paris.
- 1982: *Cooking, Cuisine and Class*. Cambridge.
- 1984: *The Development of Family and Marriage in Europe*. Cambridge.
- 1986: *The Logic of Writing and the Organisation of Society*. Cambridge.
- 1989: *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge.
- 1990: *The Oriental, the Ancient and the Primitive*. Cambridge.
- 1993: *The Culture of Flowers*. Cambridge.
- Goody, Jack/Ian Watt, 1968: *The Consequence of Literacy*. In: Jack Goody (Hg.), *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge, S. 27-68.

-
- Heninge, David, 1995: Omphalosskepsis and the Infantilizing of History. In: *Journal of African History*, 36, S. 311-318.
- Harries, Patrick, 1993: Imagery, Symbolism and Tradition in a South African Bantustan: Mangusuthu Buthelezi, Inkatha, and Zulu History. In: Mudimbe/Jewsiewicki, S. 105-125.
- Izard, Michel, 1970: *Introduction à l'histoire des royaumes Mossi*, 2 Bde. Paris.
- Jaaresveld, Floris Albertus van, 1992: Recent Afrikaner Historiography. In: *Itinerario*, 16, 1, S. 93-106.
- Jewsiewicki, Bogumil, 1979: L'histoire en Afrique ou le commerce des idées usagées. In: *Revue Canadienne des Études Africaines*, 13, 1-2, S. 69-87.
- 1991: Le primitivisme, le postcolonialisme, les antiquités 'nègres' et la question nationale. In: *Cahiers d'Etudes Africaines*, 121-122, XXXI, 1-2, S. 191-213.
- 1986: Introduction. One Historiography or Several. A Requiem for Africanism. In: Jewsiewicki/Newbury, S. 9-17.
- Jewsiewicki, Bogumil/David Newbury (Hg.), 1986: *African Historiographies. What History for Which Africa?* London.
- Joutard, Philippe, 1983: *Ces voix qui nous viennent du passé*. Paris.
- Ki-Zerbo, Joseph, 1972: *Histoire de l'Afrique noire*. Paris.
- Koselleck, Reinhart, 1979: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M.
- Kourouma, Ahmadou, 1970: *Les soleils des indépendances*. Paris.
- Law, Robin, 1984: Constructing a 'Real National History'. A Comparison of Edward Blyden and Samuel Johnson. In: Barber/Farias, S. 78-100.
- Miller, Joseph, 1980: Listening for the African Past. In: Joseph Miller (Hg.), *The African Past Speaks*. Folkstone, S. 1-59.
- Moniot, Henri, 1986: Profile of a Historiography. Oral Tradition and Historical Research in Africa. In: Jewsiewicki/Newbury, S. 50-58.
- 1988: Chronique historique. In: *Cahiers d'Etudes Africaines*, No. 109, XXVIII, 1, S. 117-121.
- 1988: Une mise en perspective. In: B. Jewsiewicki/H. Moniot (Hg.), *Dialoguer avec le léopard?* Paris, S. 1-9.
- 1991: L'histoire africaine, un observatoire de la périodisation. In: *Périodes. La construction du temps historique. Actes du Ve colloque d'histoire du temps présent*. Paris.
- 1995: L'histoire à l'épreuve de l'Afrique. In: *Cahiers d'Etudes Africaines*, No. 138-139, XXXV, 2-3, S. 647-656.
- Mudimbe, Valentin Y./Bogumil Jewsiewicki, 1993: Africans' Memories and Contemporary History of Africa. In: Mudimbe/Jewsiewicki, S. 1-11.
- N'Djehoya, Blaise/Massaër Diallo, 1984: *Un regard noir*. Paris.
- Neale, Caroline, 1986: The Idea of Progress in the Revision of African History, 1960-1970. In: Jewsiewicki/Newbury, S. 112-122.
- Olivier de Sardan, Jean Pierre, 1976: *Quand nos pères étaient captifs*. Paris.
- Peel, John D.Y., 1984: Making History: The Past in the Ijesha Present. In: *Man*, n.s. 19, 1, S. 111-132.

- Perrot, Claude-Hélène, 1982: *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux 18^e et 19^e siècles*. Paris.
- Piault, Marc (Hg.), 1987: *La colonisation, rupture ou parenthèse*. Paris.
- Price, Richard, 1983: *First-Time. The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore.
- Schoenbrun, David L., 1993: *A Past Whose Time Has Come: Historical Context and History in Eastern Africa's Great Lakes*. In: Mudimbe/Jewsiewicki, S. 32-56.
- Spittler, Gerd, 1996: *Fieldwork in 19th Century: Travel Groups, Caravans and Expeditions to Timbuktu and Agades*. In: *History and Anthropology*, 10 S. 82-119.
- Stock, Brian, 1983: *The Implication of Literacy*. Princeton.
- Terray, Emmanuel, 1987-1989: *Un anthropologue africaniste devant la cité grecque*. In: *Opus. Revista internazionale per la storia economica e sociale dell'antichità*, VI-VIII, S. 13-25.
- 1990: *La politique dans la caverne*. Paris.
- 1992: *Le troisième jour du communisme*. Paris.
- 1994: *Une passion allemande*. Paris.
- 1994: *Une histoire du royaume Abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale*. Paris.
- Turnbull, Colin, 1965: *L'Africain désespéré*. Paris.
- Vansina, Jan, 1978: *The Children of Woot. A History of the Kuba Peoples*. Madison.
- 1992: *Some Perceptions on the Writing of African History: 1948-1992*. In: *Itinerario*, S. 77-91.
- 1994: *Living with Africa*. Madison.
- Wachtel, Nathan, 1971: *La vision des vaincus*. Paris.
- Wilks, Ivor, 1992: *The History of the Sunjata Epic. A Review of the Evidence*. In: *Conference on the Sunjata Epic, Institute for Advanced Study and Research in African Humanities, November 14-15*. Evanston.

Migrationen. Das Problem der Bantu-Expansion

Albert Wirz

Migrationen, freiwillige und erzwungene, spielen in der Geschichte Afrikas von alters her eine wichtige Rolle. Nomaden ziehen mit ihrem Vieh zwischen Winter- und Sommerweiden hin und her; Jäger folgen dem Wild; Schwendbauern verlegen in periodischen Abständen ihre Felder und Siedlungen. Die Erschließung von Neuland bildet in diesem Fall eine Konstante der Geschichte. Hinzu kommen eher konjunkturell bedingte Wanderungen: Händler suchen Märkte; einflußreiche Persönlichkeiten ziehen Gefolgsleute an; Dürren und Hungersnöte vertreiben Menschen aus ihren Heimstätten; Frauen ziehen zu ihren Männern, Männer zu Frauen; Krieger verschleppen Gefangene und lösen mit ihren Gewalttaten Flüchtlingsströme aus; Sklavenhändler betreiben Menschenhandel. Aber auch kolonialer Zwang, Armut und Hoffnung auf ein besseres Leben in der Fremde verursachen Migrationsströme. Die Notwendigkeiten des Überlebens, Neugierde, Abenteuerlust, Freiheitsdrang, Unglück, Leiden und Krieg - es gibt vieles, was Menschen auf Wanderschaft schickt.

Migrationen nehmen auch im Denken der Historiker, die sich mit Afrika befassen, viel Raum ein, und da zeigt sich, daß es oft sehr schwer ist, reale und imaginierte Wanderungen voneinander zu trennen. In vielen mündlichen Traditionen, wie sie überall in Afrika erzählt werden, folgt auf den Schöpfungsmythos, der die Erzählungen eröffnet, eine mehr oder minder ausführliche Wanderungssage der Gruppe bzw. ihrer Herrscher. Fast will es scheinen, als ob der König (und mit ihm jede Form zentralisierter Herrschaft) in Afrika ein Fremder ist. Auch die Bibel kennt im übrigen das Muster von Schöpfungsmythos und Wanderungssaga, und sie läßt auf den Turmbau von Babel bekanntlich die Zerstreung der Völker folgen.

Migrationsgeschichten erzählen sehr wohl gelebte Geschichte. Und die Migrationshistoriker analysieren, wer weshalb wann und wo seine alte Heimat verließ. Migrationsgeschichten entwerfen aber oft auch eine Sozialcharta. Man sollte nie vergessen, daß der Begriff der Wanderung bzw. der Reise als Metapher für ganz unterschiedliche Erfahrungen verwendet werden kann, für das Leben einzelner ebenso wie für das von Gruppen. Und es ist keineswegs immer klar, wer denn nun gewandert ist: eine Idee, ein Objekt, eine Technik, eine Institution, eine Sprache oder Menschen. Und wenn es Menschen waren, ob sie dann als einzelne oder in Gruppen weggezogen und wie diese Gruppen zusammengesetzt waren. Stets stellt sich die Frage nach der Identität der Wandernden und ob und wie sich diese über die Zeit hinweg gewandelt hat.

All diese scheinbar so einfachen - in Wirklichkeit jedoch höchst komplexen und letztlich kaum lösbaren - Probleme treten in der Diskussion über die sogenannte Bantu-Expansion besonders deutlich hervor. Als eines der zentralen Themen der afrikanischen Geschichte treibt die Bantu-Ausbreitung seit mehr als hundert Jahren

Linguisten, Historiker, Anthropologen und Archäologen um. Multidisziplinär angelegt, weist die Debatte eindringlich wie kaum eine andere auf Möglichkeiten und Gefahren interdisziplinären Forschens hin.

Bantu-Sprachen

Am Ausgangspunkt der Debatte, die in den letzten Jahren einen neuen Aufschwung erlebt hat, steht die Feststellung von Reisenden, Missionaren, Forschern und Händlern, daß die Anrainer des Kongoflusses ganz ähnliche Sprachen sprechen wie die Küstenbewohner Ostafrikas und die Bauern im südlichen Afrika. Die Kongo sagen *muntu* und *bantu* für "der Mensch" und "die Menschen"; im Swahili heißt es *mtu* und *watu*, auf Xhosa *umntu*, *abantu*. Da wie dort bezeichnet die Wortwurzel *-ntu* den Menschen, da wie dort werden Einzahl und Mehrzahl durch Vorsilben ausgedrückt. Sprachwissenschaftler erkannten bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts, daß es sich bei all diesen Sprachen um verwandte Sprachen handelt. Der in Berlin als Sohn eines Bibelwissenschaftlers geborene, in Bonn ausgebildete und später in Südafrika tätige Philologe Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek (1827-1875) wählte für diese Sprachen dann den Sammelbegriff "Bantu" (Bleek 1863-1869; Thronton 1983; vgl. außerdem Köhler und Vansina 1979).

Heute wissen wir, daß die vielen hundert Sprachen, welche südlich einer von der Bucht von Biafra quer durch den Kontinent bis zur kenianischen Küste reichenden Linie gesprochen werden, alle zur Gruppe dieser Bantu-Sprachen gehören, ausgenommen die Khoisan-Sprachen im Südwesten (Namibia, Botswana, Südafrika) und die wenigen kuschitischen Sprachen einzelner verstreuter Gesellschaften in Kenia und im nördlichen Tansania. Wie viele Sprachen die Bantu-Gruppe im einzelnen umfaßt, ist allerdings offen. Denn zum einen ist die Abgrenzung von Sprache und Dialekt recht ungenau. Dialekte, so definieren die Linguisten, sind wechselseitig verständlich, Sprachen hingegen nicht. Zum andern bleibt weiterhin umstritten, wo genau die Grenze zu den Nicht-Bantu-Sprachen zu ziehen ist. Gehört etwa das in Ostnigeria verbreitete Tiv dazu oder nicht?

Einvernehmen herrscht hingegen darüber, daß die Bantu-Sprachen (oder Benue-Congo-Sprachen, wie sie auch genannt werden) zur größeren Niger-Congo-Gruppe zu zählen sind, einem der zwei Zweige der Congo-Kordofan-Familie, welche ihrerseits eine der vier großen Sprachfamilien bildet, die insgesamt auf dem Kontinent vertreten sind. Die anderen drei sind: Nilo-Saharisch, Afroasiatisch und Khoisan. Diese Klassifikation ist freilich noch jung. Sie gründet auf den bahnbrechenden systematischen lexikalischen Vergleichen des amerikanischen Sprachwissenschaftlers Joseph Greenberg unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg (Greenberg 1955, 1966). Greenberg gelangte bei seinen Studien zudem zur Einsicht, daß sich die engsten Verwandten der Bantu-Sprachen in einem eng umgrenzten Gebiet des westlichen Kamerun und des südöstlichen Nigeria finden. Daraus leitete er die These ab, daß in

eben diesem Raum einst auch jenes Proto-Bantu gesprochen wurde, von dem sich alle anderen Bantu-Sprachen herleiten.

Migration

Wie kam es dann aber zur Ausbreitung der Bantu-Sprachen? Wann und auf welchen Wegen verbreiteten sie sich über den ganzen Subkontinent? Ging die Ausbreitung etwa gar einher mit einer gewaltigen Völkerwanderung von Norden nach Süden? Einer der ersten, der sich darüber nähere Gedanken machte, war Sir Harry Johnston (1858-1927), der englische Afrikaforscher und Kolonialadministrator der Jahrhundertwende. Er postulierte, daß die "Heimat" der Bantu-Sprachen in einem Gebiet zwischen oberem Nil, Ubangui und oberem Benue-Fluß zu suchen sei. Von da aus habe sich die Sprache erst einmal ins ostafrikanische Zwischenseengebiet ausgebreitet, ehe "Horden gewalttätiger Invasoren" sie über die ganze südliche Hälfte des Kontinents verbreitet hätten (Johnston 1913: 391ff.).

Ganz ähnliche Völkerwanderungsvorstellungen entwickelte Carl Meinhof (1857-1944), der Begründer der modernen Bantuistik, ein Meister der historisch-vergleichenden Methode in der Linguistik, der sich als Pfarrer in Hinterpommern mit afrikanischen Sprachen zu beschäftigen begann, unterstützt von Missionaren auf Heimaturlaub und dem jungen Kameruner Njo a Dibone. Wir verdanken Meinhof, der später auf den ersten afrikanistischen Lehrstuhl an einer deutschen Universität (Hamburg, 1919-1936) berufen wurde, so grundlegende Werke wie eine erste Lautlehre der Bantusprachen (*Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen*, Berlin 1899) und eine wegweisende vergleichende Grammatik (*Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen*, Berlin 1906, 1948 unverändert neuaufgelegt; Gebhardt 1995). Meinhof war der erste, der eine Herleitung aller Bantu-Sprachen aus einer gemeinsamen Ausgangssprache, dem Ur-Bantu, wie er es nannte, postulierte. Und auch er vertrat die Ansicht, daß die Ausbreitung der Bantu-Sprachen im Zusammenhang mit einem gewalttätigen Wanderungsprozeß zu sehen sei.

Meinhof sprach im übrigen stets unterschiedslos sowohl von "dem Bantu" als auch von "den Bantu", als ob Sprache und Gesellschaft notwendigerweise identisch wären, als ob die Sprache eine Gesellschaft bestimme und die Sprachgemeinschaft (das Volk, der Stamm, die Ethnie) dann als historisch handelndes Subjekt auftreten würde. Diese Annahme teilte er mit den meisten Vertretern der deutschen historischen Schule. Sie steht ganz in der Tradition des romantischen Idealismus eines Herder und eines Fichte, welche in der Sprache den Spiegel der Volksseele zu erkennen glaubten. Diese Ansicht ist in gewissen Kreisen bis in die Gegenwart wirkungsmächtig geblieben, und zwar paradoxerweise vor allem auch in Afrika selbst.

Als Beispiel sei auf das eindruckliche Werk des kongolesischen Historikers, Linguisten und Schriftstellers Théophile Obenga verwiesen, der lange Jahre in Brazzaville Pharaonisch und alte Geschichte Afrikas lehrte, ehe er ans Centre

International des Civilisations Bantu (CICIBA) in Libreville, Gabun, wechselte. Wie Cheikh Anta Diop sieht Obenga das pharaonische Ägypten als Teil negro-afrikanischer Kultur. Sein hauptsächliches Bemühen gilt jedoch der Erforschung der Bantu-Kulturen, wobei er von lexikalischen und morphologischen Übereinstimmungen der einzelnen Sprachen auf eine gemeinsame Kultur bzw. Weltsicht aller Bantu-Völker von Kamerun bis Südafrika schließt. Oder, wie er sie auch nennt, der Bantu-Stämme. Ganz im Sinne eines essentialistischen Kulturalismus beschreibt er diese "Stämme" als organische Größen, die durch Blutsbande zusammengehalten werden. Mehr noch: die einzelnen "Bantu-Stämme" sind Obenga zufolge aus einem ursprünglichen "Bantu-Volk" hervorgegangen, das sich im Verlaufe einer tausendjährigen Wanderungsgeschichte immer wieder neu teilte, bis sich, wie er schreibt, "jeder Stamm des großen Volks der Bantu in einem eigenen Gebiet niederließ, ohne sich mit den anderen Stämmen zu vermischen" (Obenga 1985: 105). Das erinnert in vielem an den Diskurs deutscher Historiker und Sprachwissenschaftler des 19. Jahrhunderts. Obenga stützt seine Aussagen jedoch ausdrücklich auf lokale Vorstellungen über Politik und Verwandtschaft. Und damit wird zumindest eines klar: Afrikanische Bauern und europäische Akademiker mögen in völlig verschiedenen Welten leben, in der Politik verfolgen sie (manchmal) ganz ähnliche Ideen.

Von dieser Bruderschaft im Geist ist bei den frühen Bantuisten allerdings nichts zu spüren. Im Gegenteil, ihre Welt war eine Welt von unterschiedlichen Rassen, und als Bürger und Europäer fühlten sie sich den Afrikanern in allen Belangen überlegen. So ist denn das Werk des großen deutschen Sprachforschers Carl Meinhof von Rassismus geradezu imprägniert, mit fatalen Folgen für die Wissenschaft. Denn der Rassismus verleitete Meinhof dazu, sprachhistorische Daten freizügig mit ethnologischen und anthropologischen Beobachtungen zu mischen und alles in eine aus zeittypischen europäischen Überlegenheitsphantasien geborene Werthierarchie zu übersetzen. Entscheidend für Meinhofs Darlegungen war die Annahme, daß es sich bei "den Bantu" um hellhäutige Viehhirten gehandelt haben müsse. Er schloß das aus den Wortlisten jener wenigen Sprachen, die im Zentrum seiner Aufmerksamkeit standen: Duala, Sotho, Swahili, Herero, Konde und Sango. Für Meinhof stand fest, daß Viehzüchter und Krieger höher rangieren als Hackbauern, daß Sprachen durch "Herrenvölker" verbreitet werden und daß die den Bantu-Sprachen eigentümliche Einteilung der Dinge nach Klassen Ausdruck einer besonders hochentwickelten Urteilskraft sei. Diese aber konnte nur Sache der "weißen Rasse" sein. Die Klassensprachen ihrerseits beschrieb Meinhof im Sinne eines linguistischen Evolutionismus als Vorform der Genus-Sprachen.

Hinsichtlich der Ausbreitungsgeschichte der Bantu-Sprachen mutmaßte Meinhof, "daß eine dunkelhäutige, wollhaarige Urbevölkerung in Zentralafrika einer hellfarbigen, lockenhaarigen Bevölkerung in Nordostafrika gegenüberstand. Diese hellfarbigen Hirten haben dann die Dunkelfarbigen zurückgedrängt, unterworfen und mannigfach durchsetzt. So entstanden Mischvölker, von denen die Bantu das größte

sind..." (Meinhof 1910: 91f.) 1938 schließlich, als der Nazismus in Deutschland seinen Höhepunkt erreichte, faßte er seine Einsichten in der Aussage zusammen:

"Wir wissen heute, daß es die Rinder hütenden Herren waren, die die hochentwickelte von starkem Urteil zeugende Bantugrammatik mit sich brachten... Das Kunstwerk dieser Grammatik ... wurde nicht von der negerischen Unterschicht geschaffen, sondern es wurde von dem Herrenvolk der Urbantu nach Afrika hineingetragen und den unterworfenen Negern aufgezwungen." (1938: 145f.)

Denn Sprachen würden nun einmal nicht durch Gelehrte verbreitet, sondern durch Staatsmänner, Männer wie Mutesa, Mirambo und Shaka, und auch das Deutsche gewinne "seinen Platz in der Welt durch das Wachsen der deutschen Macht" (152). Mutesa hatte Buganda in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer regionalen Großmacht gemacht; Mirambo, wohl der einflußreichste Nyamwezi-Chief, hatte sich im heutigen Tanzania ein eigenes Imperium erobert; Shaka darf als Begründer des Zulu-Königreichs gelten, ein Heerführer und Staatsmann vom Kaliber und von der Skrupellosigkeit eines Napoleon.

Expansion

Fachhistoriker haben sich erst in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Problem der Ausbreitung der Bantu-Sprachen befaßt. Meinungsbildend wurden vor allem die Ideen von Roland Oliver, einem der Väter der Fachdisziplin Geschichte Afrikas, der von 1963 bis 1986 an der School of Oriental and African Studies (SOAS) in London lehrte. Zu seinen Verdiensten gehört, daß er von der Eroberungstheorie abrückte, während Kollegen wie C.C. Wrigley "die Bantu" noch als eine dominierende Minderheit beschrieben (Wrigley 1960). Wrigley zufolge hoben sie sich von den Zeitgenossen dadurch ab, daß sie als erste Eisen zu gewinnen und zu verarbeiten wußten. Diese Fertigkeiten hätten sie zum Aufbau einer Vormachtstellung genutzt, wobei sie vor allem auch Nutzen daraus gezogen hätten, daß sie als spezialisierte Jäger leicht zu Fleisch gekommen seien, mit dem sie dann neue Anhänger gewonnen hätten (der alte Männertraum von Jagd, Fleisch, Macht).

Oliver hingegen versuchte das Problem mit einer neuen Begrifflichkeit zu fassen. Er hielt zwar seinerseits an der Idee einer großen und schnellen Migration fest. Doch indem er neu von einer Bantu-Expansion sprach, löste er das Problem aus der Verknüpfung mit Herrschaftsphantasien. Den Motor der Expansion vermutete er in einer demographischen "Explosion" (Oliver 1966: 363), und diese wiederum führte er auf Fortschritte in der Agrartechnik zurück. Was die Bantu-Sprechenden laut Oliver auszeichnete, war weniger die vordem immer wieder betonte waffentechnische Überlegenheit als die von ihnen entwickelte neue Lebensform. Zum besseren Verständnis dieses Gedankens setzte er die Vorgänge in der afrikanischen Geschichte in Analogie zur *Westward Expansion* in den USA und zur kolonialen Besiedlung

Australiens. Auch da habe eine Bevölkerungsexplosion die Dynamik der Besiedlung bestimmt. Daß es sich bei diesen Landnahmen im wesentlichen um kriegerische Prozesse handelte, darüber sah er, aus Parochialismus blind, einfach hinweg.

In Olivers Vorstellung wanderten Bantu-Hackbauern in Gebiete ein, die vordem nur von Jägern und Wildbeutern besiedelt worden waren. Diese haben sie, meint er, dann kraft ihrer größeren Zahl verdrängt. Aus der engen Verwandtschaft der einzelnen Bantu-Sprachen schloß er zudem auf einen schnellen Expansionsprozeß. Insofern stimmte Olivers Bild mit älteren Ansichten überein. Was jedoch die Richtung der vermeintlich schnellen Bantu-Expansion angeht, wartete der Londoner Afrika-Historiker mit neuen Vorschlägen auf. Dabei stützte er sich weitgehend auf die Forschungen seines SOAS-Kollegen Malcolm Guthrie (1903-1972), eines Sprachwissenschaftlers, der in den dreißiger Jahren als baptistischer Missionar im kongolesischen Regenwald gearbeitet hatte, ehe er den Versuch unternahm, vermittels einer großangelegten geographisch-typologischen Klassifikation zu einer genaueren Bestimmung der genetischen Gliederung der Bantu-Sprachen zu gelangen. In jahrelanger Kleinarbeit verglich Guthrie um die 22 000 verwandte Wörter in 200 Bantu-Sprachen. Dabei stieß er auf ca. 2300 gemeinsame Wortwurzeln, von denen sich an die 500 im ganzen Subkontinent finden ließen. Die größte Dichte gemeinsamer Wortwurzeln nun machte er in einem ellipsenförmigen Gebiet aus, das von der Mündung des Kongo bis zur Mündung des Rovuma reicht. Guthrie schloß dar-aus, daß in genau diesem Gebiet die Kernlande aller Bantu-Sprachen liegen müsse, die "Heimat" des Proto-Bantu, von dem sich alle anderen Bantu-Sprachen herleiten (Guthrie 1962a, 1962b, 1967-1971; Flight 1980, 1981).

Oliver schloß sich dieser Meinung an. Hier, am Südrand des äquatorialen Regenwaldes, schreibt er, vermehrten sich "die Bantu" dermaßen stark, daß sie bald neue Siedlungsgebiete suchen mußten (Oliver 1966). In der Tat sind die mit lichtem Wald bestandenen Hochflächen von Shaba günstig für die landwirtschaftliche Produktion; das Klima ist weder allzu feucht noch allzu trocken; die Böden eignen sich gut für den Anbau von Sorghum und Hirse, und es finden sich auch gute Jagd- und Fischgründe in der Region. Zudem ist die Erde reich an Eisen und Kupfer. Beste Voraussetzungen mithin für eine vielfältige Agrarwirtschaft, und nicht unähnlich den ökologischen Bedingungen nördlich des Regenwaldes. Guthrie hält nämlich durchaus an einer Migration aus dem Norden fest. Dabei könne es sich jedoch nur um einen raschen Vorstoß weniger Leute gehandelt haben, die dank ihrer Kenntnis der Eisenverarbeitung die "Waldbarriere" zu durchstoßen vermocht hätten, begünstigt durch die zahlreichen Flüsse und Wasserläufe des Kongobeckens.

Oliver datiert diesen Vorstoß aus Zentralkamerun bis zur Anlage erster "Brückenköpfe" im Süden in die Zeit um die Zeitenwende, irgendwann zwischen 250 v. Chr. und dem 1. Jahrhundert (ersteres bezeichnet die Eisenfunde der Nok-Kultur in Nigeria, letzteres die Eisenfunde von der Machili Forest Station in Barotseland, die ältesten damals bekannten im Süden des Kontinents). In der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends sei sodann die Besiedlung der südlichen Waldregionen und die

Ausdehnung von Küste zu Küste erfolgt, ehe die Bantu auch nach Süden, Nordwesten und Nordosten ausgegriffen hätten. Oliver verknüpfte mithin die Erkenntnisse der geographischen Sprachtypologie mit den ersten Befunden der in den sechziger Jahren aufblühenden afrikanischen Archäologie. Grabungen im Süden und Osten des Kontinents hatten eine Fülle von Keramikresten zutage gefördert, die alle aus der frühen Eisenzeit stammten und zudem durch ähnliche Formen und Muster auffielen (Phillipson 1975, 1977). So konstruierte denn Oliver einen direkten Zusammenhang zwischen Bantu-Expansion, Landwirtschaft und Ausbreitung der Eisentechnologie. Aus seiner Sicht haben die Bantu-Sprechenden die Landwirtschaft und die Eisenverarbeitung nach Süden getragen. Sie waren die ersten Schmiede und die ersten Hackbauern im Subkontinent.

Lange konnte sich dieses Paradigma nicht halten. Bereits in seinem zusammen mit Brian Fagan verfaßten Beitrag zur *Cambridge History of Africa* mußte Oliver seine Darstellung revidieren. Er hatte sich überzeugen lassen, daß die ältesten Bantu-Sprecher nördlich wie südlich des Regenwaldes die Eisenverarbeitung noch nicht kannten. Das heißt, die erste Expansion mußte älter sein als bisher angenommen. Als neues Datum für die Präsenz des Bantu südlich des Regenwaldes setzte er die Zeit um 1000 v. Chr. (Oliver und Fagan 1978; Oliver 1979).

Differenzierung

Die Revision des Paradigmas der Bantu-Expansion als Ausdruck einer technologischen Innovation ist durch neuere wissenschaftliche Erkenntnisse und namentlich Fortschritte der Linguistik notwendig geworden. Zum besseren Verständnis ist hier ein kurzer Exkurs in die Methoden der historischen Linguistik notwendig. Wie Linguisten wissen, können sich Sprachen entweder im Laufe der Zeit durch Differenzierung wandeln, wobei geographische Isolierung und Wanderungsbewegungen befördernd wirken; Sprachen können sich aber auch durch Entlehnungen wandeln. Zur besseren Visualisierung des Sprachwandels griff man in der Vergangenheit meist auf Stammbaummodelle zurück. Diese Modelle haben den Nachteil, daß sie die Möglichkeit komplexer Herkunft verhüllen. Sie lassen keinen Platz für Sprachen mit zwei und mehr Vorläufern und engen damit den Blick über Gebühr ein. Inzwischen werden eher Wellenmodelle bevorzugt, welche Differenzierungsräume und Häufungen hervorheben (statt Linien und Verästelungen wie im Stammbaum). Diese Modelle berücksichtigen auch die Erfahrung, daß sich Dialekte an der Peripherie als erste zu eigenen Sprachen weiterentwickeln, bevor jene im Kerngebiet nachziehen und sich ebenfalls differenzieren. Die Wellenmodelle haben zudem den großen Vorteil, daß sie ohne Fernmigration auskommen und auch den Sprachwandel in einer mehr oder weniger seßhaften Bevölkerung erklären können (Vansina 1995).

Die Erforschung des historischen Wandels von Sprachen ist in Afrika mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft, weil der sprachliche Wandel - anders als in

Europa - in keinerlei Schriftstücken dokumentiert ist und folglich bestenfalls aus der vergleichenden Analyse der Gegenwartssprachen rekonstruiert werden kann. Einen möglichen Weg dazu hat Morris Swadesh, ein Spezialist für indianische Sprachen in Nordamerika, mit der Lexikostatistik gewiesen. Was ist damit gemeint? Swadesh definierte einen kulturneutralen Grundwortschatz von hundert Wörtern, die Entlehnungen gegenüber als besonders resistent gelten dürfen. Vergleicht man nun diese Grundwortlisten für die zur Untersuchung stehenden Sprachen paarweise miteinander, dann ergeben sich Übereinstimmungen, deren Anteil sich in Prozenten ausdrücken läßt. Je größer der Anteil der Übereinstimmungen oder der Rückhaltquote ist, desto näher verwandt sind die jeweiligen Sprachen. Swadesh postulierte außerdem, daß sich der Grundwortschatz über die Zeit hinweg in weitgehend konstanten Raten verändert. In fünfhundert Jahren werden, sagt er, 14-16 Prozent der Wörter ersetzt (Swadesh 1955). So läßt sich denn die verwandtschaftliche Nähe oder Distanz auf eine Zeitachse übertragen, eine Manipulation, die man Glottochronologie nennt. Die Zuverlässigkeit dieser Methode bleibt freilich höchst umstritten, denn es spricht vieles dafür, daß sich auch der Grundwortschatz weit weniger regelhaft wandelt, als die Theorie annimmt. Im übrigen produziert auch die Lexikostatistik Stammbäume.

Aber allen Schwächen zum Trotz: Lexikostatistik und Glottochronologie haben die Bantu-Forschung weitergebracht und neue Ergebnisse generiert, welche das bisherige Bild in wesentlichen Punkten verändern. Schon 1972 ist der Linguist Bernd Heine beim systematischen, aber gleichwohl unvollständigen Vergleich von 137 Bantu-Sprachen zum Ergebnis gekommen, daß der Kern der Bantu-Sprachen irgendwo zwischen den Flüssen Benue (Nigeria) und Sanaga (Kamerun) zu suchen sei - nicht anders, als das Greenberg gesagt hatte - und daß sich die "Besiedlung der Südhälfte Afrikas durch die Bantu-sprachigen Völker in drei großen aufeinanderfolgenden Ausbreitungswellen vollzogen hat" (Heine 1972: 182; Heine, Hoff und Vossen 1977). In einer ersten Welle hätten sich einige Bevölkerungsgruppen bis an den Rand des ostafrikanischen Hochlands ausgebreitet, andere seien nach Süden bis zum Kongo-Fluß abgewandert. Von dort habe dann eine zweite Welle ihren Ausgang genommen und zur Besiedlung des Kongo-Beckens und des südwestafrikanischen Hochlands geführt. Eine dritte Welle führte schließlich zur Expansion in den Raum zwischen Mount Kenya und der Südspitze des Kontinents. Heine räumt ein, daß diese dritte Welle ihren Ausgangspunkt möglicherweise in jener Region hatte, wo Malcolm Guthrie den Proto-Bantu-Kern lokalisierte.

Kooperation

Computergestützte Vergleichsrechnungen für 440 Sprachen von Forschern am Musée Royale de l'Afrique Centrale in Tervuren (Belgien) und an der SOAS haben dieses Bild weiter zu nuancieren vermocht. Und Jan Vansina, gewiß einer der besten Kenner der vorkolonialen Geschichte Äquatorialafrikas, hat die Ergebnisse in Raum und Zeit

überzuführen versucht, wobei er einmal mehr die Ergebnisse der linguistischen Forschung mit den neuesten Einsichten der Archäologie in Verbindung brachte. Demzufolge ergibt sich nun folgendes Bild (Vansina 1995): Den Beginn der Bantu-Ausbreitung setzt Vansina in der Zeit um 3000 vor Chr. an. Es ist das die Zeit, aus der die ältesten Keramikfunde in Westkamerun (Bamenda) datieren. Diese Funde sind deshalb von Bedeutung, weil das von den Linguisten rekonstruierte Proto-Bantu sich unter anderem dadurch auszeichnet, daß es sowohl Wörter aus dem Bereich der Töpferei wie des Anbaus von Wurzelfrüchten in Feldern kennt. Die Spur der Eisenverarbeitung, die früher im Vordergrund des Interesses und der Erklärungen für die Bantu-Expansion gestanden hatte, läßt sich hingegen nicht so weit zurückverfolgen. Das Eisen spielte, wenn wir Vansina folgen, erst später eine Rolle: in der zweiten und dritten Welle nämlich, deren Beginn Vansina in etwa zeitgleich um 800 vor Chr. ansetzt. Das ist die Zeit, aus der die ältesten Zeugnisse für eine Eisenverarbeitung im ostafrikanischen Seengebiet stammen. Noch das Proto-Ost-Bantu kennt keine Termini der Eisenverarbeitung.

Die erste Welle führte zu einer Expansion von West nach Ost, von Kamerun ins Zwischenseengebiet und in südlicher Richtung bis zum Ogowe-Fluß. Dabei kam es zur Differenzierung der Nord-Bantu-Sprachen und zur Herausbildung von zwei neuen Kerngebieten: eines im Westen (Proto-West-Bantu im nördlichen Kongo) und eines im Osten (Proto-Ost-Bantu, irgendwo östlich des Zusammenflusses von Ubangui und Zaire), von denen aus dann die weitere Expansion nach Süden erfolgte. Die West-Bantu-Sprachen expandierten in die Regenwälder und weiter bis in die Savannen Angolas und die Trockengebiete Namibias. Die Ost-Bantu-Sprachen drangen ihrerseits aus den Regenwäldern weiter nach Osten und bis an den Zambezi und von da schließlich bis zur Südspitze des Kontinents vor.

Die Ausbreitung der Bantu-Sprachen erstreckte sich mithin über einen viel längeren Zeitraum, als man vorher angenommen hatte: um die 4500 statt 2000 Jahre. Zudem gilt es Abschied zu nehmen von der Vorstellung einer einheitlichen Migration. Und auch das Argument der Bevölkerungsexplosion als unerschöpflicher Triebkraft der Expansion verliert viel von seiner Überzeugungskraft, wenn man den vermeintlichen Automatismus von Landwirtschaft und demographischer Revolution in Frage stellt und bedenkt, daß die Subsistenzproduktion der frühen Bantu-Sprechenden zwar ganz offensichtlich (auch) den Anbau von Wurzelfrüchten kannte, sich ansonsten aber kaum von jener der anderen Bevölkerungsgruppen in der Region unterschied.

Insgesamt ist das Argument der technischen Überlegenheit der Bantu-Sprechenden mit großer Vorsicht zu betrachten. Vansina gibt zu bedenken, daß die Hackbauern keineswegs in Räume vorgestoßen sind, wo nur nomadisierende Jäger und Wildbeuter mit einer steinzeitlichen Kultur lebten. Zumindest längs der Flüsse hätten auch seßhafte Fischer gesiedelt. Und wer weiß, ob die Jäger und Wildbeuter nicht von sich aus Neues übernommen haben, wenn es ihren Interessen entsprach. Keramikfunde in altsteinzeitlichen Grabungen in Gabun deuten jedenfalls darauf hin, daß sich neue Technologien auch ohne große Bevölkerungsmigrationen ausbreiten konnten.

Ähnliches gilt für Südafrika, wo die Archäologen in der Gegend des oberen Sambesi Töpferwaren und Spuren von Viehhaltung gefunden haben, die in die Zeit vor der Bantu-Expansion zurückreichen (Phillipson 1977). Auch die früher gern behauptete Synchronizität von Sprach-Expansion und Ausbreitung neuer Technologien erscheint (vorsichtig ausgedrückt) fraglich.

Allen einfachen Erklärungen abhold, entwickelt Vansina ein völlig neues Szenario. Er schließt Bevölkerungsmigrationen keineswegs aus. Er meint jedoch, daß man auch die Möglichkeit miteinbeziehen müsse, daß sich die Sprache ohne Migration ausbreitete, indem eine lokale Bevölkerung eine ihr vorerst fremde Sprache als Zweitsprache übernommen und im Verlauf von Generationen zueigen gemacht habe. Als Voraussetzung nennt er das höhere Prestige der von außen eindringenden Sprache. Und das, so meint er, sei bei den Bantu-Sprachen umso eher gegeben gewesen, als die frühen Bantu-Sprechenden im Vergleich zu den Jägern und Wildbeutern in größeren Siedlungsgemeinschaften zusammenlebten. Vansina kann hier auf eigene Forschungen zurückgreifen, die andeuten, daß die Bantu-Sprechenden im Regenwaldgebiet schon seit frühester Zeit in Hausgemeinschaften leben, welche sich zu Dörfern und Distrikten mit rund 500 Einwohnern gruppieren (Vansina 1990). Für Wildbeuter sind hingegen Lager mit höchstens dreißig Menschen das Übliche. Für die Wildbeuter, meint Vansina, war deshalb ein "Bantu"-Dorf, so klein es uns aus der Rückschau erscheinen mag, ein aufregender Ort, Anziehungspunkt für die einen, Gefahrenherd für die anderen. Gut möglich, daß einige nur den Warenaustausch mit den Dorfbewohnern suchten, andere sich jedoch einzelnen Männern in den Dörfern anschlossen. Die Matrilinearität der Bantu-Gesellschaften begünstigte im übrigen die Einheirat. Denkbar, daß die Zahl der Bantu-Sprechenden letztlich mehr durch Kooptation als durch natürliches Bevölkerungswachstum zugenommen hat.

Wenn dem so war, dann mußte das längerfristig weitreichende Folgen haben. Unter anderem die, daß mit der Zeit mehr und mehr Dorfbewohner Nachkommen einstiger "Ureinwohner" waren. Sprachlicher Wandel ginge mit-hin mit einer schwer zu messenden, aber nicht minder realen anthropologischen Kontinuität einher. Umso wichtiger ist es demzufolge, zwischen "Bantu" und "Bantu" zu unterscheiden, d.h. Sprache und Gesellschaft fein säuberlich zu trennen. Die vom Namen Bantu suggerierte Einheitlichkeit jedenfalls erweist sich als Chimäre. Im übrigen stießen die "Bantu"-Siedlungen auch immer wieder Menschen aus, sei es durch Konflikt und Streit, sei es durch die Bedingungen des Schwendbaus, der periodisch nach Neuland verlangt. Aber was daraus resultierte, waren in aller Regel nur kleinräumige Wanderungen, wenige, vielleicht zwanzig bis dreißig Kilometer pro Jahrzehnt (Vansina 1990: 55). Kategorisch hält er fest: "There never was a single Bantu migration" (Vansina 1995: 195). Es gab niemals eine geschlossene Bantu-Migration. Damit nähert er sich jenen an, welche schon länger die Ansicht vertreten, daß die ganze Sache der Bantu-Expansion von einem Kerngebiet aus eine Chimäre sei, weil sie auf der Idee eines allen Bantu-Sprachen gemeinsamen Proto-Bantu aufbaut, während diese doch aus ganz unterschiedlichen Quellen schöpfen (Möhlig 1979). An der Idee eines

ursprünglichen Kerngebiets hält Vansina aber ebenso fest wie an der Idee einer historisch gewachsenen grundlegenden Einheit (Vansina 1990), nur daß er dies als das Resultat eines äußerst langfristigen Diffusionsprozesses versteht. So plausibel seine Argumentation ist, sie stützt sich auf eine schmale Quellengrundlage, bleibt notgedrungen hypothetisch, verliert sich in letztlich verwirrenden Mutmaßungen über einzelne Wanderungsrichtungen und muß ihrerseits vor dem Hintergrund einer spezifischen historischen Erfahrung gesehen werden. Ich werde abschließend darauf zurückkommen. Zuvor aber ein Seitenblick nach Ruanda.

Ruanda

Die neuesten linguistischen Forschungen haben im Verein mit der Archäologie nicht nur unsere Vorstellungen über die Bantu-Expansion als Ganzes verändert, sie haben auch das aus der Kolonialzeit überkommene Ruanda-Bild, welches seinerseits die frühe Bantuistik beeinflusste, aus den Angeln gehoben. Diesem überkommenen Bild zufolge, das noch heute zuweilen vertreten wird, hat in Ruanda ein Volk von Viehhirten, die sich Tutsi nennen, die Herrschaft über Hutu-Feldbauern errungen. Die Staatsgründer aus den Reihen der Tutsi sollen von Norden her eingewandert sein und im Laufe der Zeit die Sprache ihrer Knechte übernommen haben. Die großgewachsenen Tutsi werden in die-ser Sichtweise zudem als "Weiße" und "Hamiten" klassifiziert, die Hutu als "Neger" und "Bantu". Das heißt, es wird ein Rassengegensatz konstruiert. Dieser sogenannte Hamitenmythos hat nicht zuletzt in den Forschungen von Meinhof Spuren hinterlassen (vgl. Meinhof 1910).

Demgegenüber sind Linguisten und Archäologen nun aber zu der Erkenntnis gekommen, daß zwar schon früh Menschen zugewandert sind, daß es jedoch Bantu-Sprecher waren, welche (von Westen her) ins Zwischenseengebiet einwanderten und dort auf Gruppen trafen, die südkuschitische Sprachen sprachen (zum folgenden Schoenbrun 1993). Die südkuschitischen Sprachen gehören zur afroasiatischen Sprachenfamilie, die weit über den afrikanischen Kontinent hinaus vertreten ist und neben den kuschitischen Sprachen, den Berber-Sprachen und dem Ägyptischen auch die semitischen Sprachen umfaßt. Sie bezeichnen mithin in etwa das, was man früher als Hamitisch faßte. Von den Alteingewachsenen lernten die Zuwanderer sowohl die Technik des Getreideanbaus wie auch die Viehzucht. Dank ihrer diversifizierten Landwirtschaft, welche Erfahrungen aus dem Regenwaldgebiet mit neu Gelerntem verknüpfte, so die neue These, seien die Bantu-Sprachigen dann im Verlaufe der Zeit zur Bevölkerungsmehrheit angewachsen.

Archäologische Funde deuten darauf hin, daß sich schon zu Beginn des 2. Jahrtausends v. Chr. im Gebiet von Ruanda und Nkore einzelne Gruppen auf Viehhaltung, andere auf Feldbau spezialisiert haben. Doch wohlgemerkt: bei dieser

Spezialisierung handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen Prozeß, der sich innerhalb der Gruppe der Bantu-Sprechenden selbst abspielte. Das läßt sich aus der Reichhaltigkeit des Wortschatzes schließen, den das Kinyaruanda, die Sprache Ruandas, für Viehfarben und Hornformen kennt. Höchst unwahrscheinlich, daß all diese Wörter einer fremden Sprache entlehnt wurden.

Die soziale Unterordnung der Hackbauern unter die Viehhirten und die Herausbildung von je eigenen, polaren ethnischen Identitäten - Hutu gegen Tutsi -, die in den vergangenen dreißig Jahren, von Politikern im Machtkampf mißbraucht, wiederholt zu Massaker, Bürgerkrieg und Genozid geführt hat, ist demgegenüber eine relativ neue Entwicklung. Sie ist kaum älter als zweihundert Jahre. Noch zu Anfang des letzten Jahrhunderts lebten Hirten und Bauern als Nachbarn mit sich ergänzenden Wirtschaften nebeneinander: die Hackbauern auf den Hügeln, und zwar auf eigenem Land; die Hirten kontrollierten die Hanglagen und die Täler. Erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts verloren die Bauern in einem Teil des Landes die Kontrolle über Grund und Boden und wurden zu einer abhängigen Klasse von Unfreien und Knechten, während sich einige Tutsi-Hirtenclans zu Herren aufschwangen. Dieser Prozeß steht in direktem Zusammenhang mit der Herausbildung eines starken Königreichs, namentlich unter der Herrschaft von König Rwabugiri (1860-1895), wobei allerdings ein ausgeklügeltes Klientensystem die Entrechtung der Abhängigen in Grenzen hielt (Newbury 1988).

Die deutsche und die sie beerbende belgische Kolonialverwaltung schlug sich auf die Seite der Tutsi-Aristokratie. Denn die Fortschreibung und Absicherung der Tutsi-Herrschaft schien nicht nur der billigste Weg, um Ruhe und Ordnung im Lande zu sichern, sie entsprach auch den rassistischen Vorurteilen der Europäer. Die Auswirkungen waren umso gravierender, als die Kolonialisten die Bevölkerung insgesamt nach ethnischen Kriterien zu klassifizieren begannen und systematisch Hutu gegen Tutsi und beide gegen Twa (die sogenannten Ureinwohner) setzten. Damit schrieben sie nicht nur den Hamitenmythos ins Alltagsleben ein, sie vervollständigten auch die Unterjochung der Hutu und machten die ethnische Zugehörigkeit zur Grundlage des sozialen Gefüges und des politischen Lebens im Lande (Chrétien 1985). Die Folgen sind bekannt.

Vom unsäglichen Leid einmal abgesehen, welche die ethnisch definierte Machtpolitik über das Land gebracht hat, macht das Beispiel Ruanda deutlich, wie gefährlich es ist, wenn man die Gegenwart in die Vergangenheit zurückprojiziert und ethnische Gruppen als überhistorische Größen nimmt. Oder anders gesagt, es macht deutlich, wie wichtig es wäre, Wandel und Kontinuität genau gegeneinander abzuwägen, nach einzelnen gesellschaftlichen Kräften zu differenzieren und auch nach den Interessen zu fragen, welche hinter jeder Geschichtstradition stehen. Sprachgemeinschaft, ethnische Identität und politische Einheit können sich decken, sie müssen aber nicht. Ihre Entwicklung kann auch ganz unterschiedlich verlaufen, und vor allem in ganz unterschiedlichen Zeiträumen. Wobei sich gerade das scheinbar Unwandelbarste wie etwa die Tradition (oder die ethnische Identität) bei genauerem

Hinschauen oft als Resultat einer Entwicklung mit nur kurzer zeitlicher Tiefe erweist. Die Gefahr des Anachronismus ist ein ständiger Begleiter aller Historiker und aller Historikerinnen. Und sie ist dann besonders groß, wenn die Ergebnisse verschiedener Disziplinen zusammengeführt werden sollen, die wie die Linguistik, die Archäologie und die Geschichte in je eigenen Zeiten rechnen.

Erfahrungshorizonte

Auch Wissenschaft ist in ihrem sozialen Kontext zu sehen. Wissenschaftler stehen zum einen in der Tradition ihrer jeweiligen Disziplin, zum andern sind sie, ob sie das wollen oder nicht, Kinder ihrer Zeit. Das zeigt sich nirgends deutlicher als in der Diskussion um die Bantu-Expansion. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß alle, die sich mit der Bantu-Problematik auseinandersetzen, sich nur der Wissenschaft verpflichtet fühlten. Gleichwohl ergeben sich in der Rückschau höchst nachdenklich stimmende Rückkoppelungen zwischen Zeitumständen, Leben und Werk der Bantuisten.

Die ersten, die sich um die Erforschung der Bantu-Problematik verdient gemacht haben, waren Deutsche und Engländer, Rassisten allesamt, welche keine Zweifel daran hegten, daß die eigene Kultur den Gipfel der Evolution errungen hatte, während sie Afrika mit Kulturlosigkeit gleichsetzten. Prägend für ihr Denken war außer dem Rassegedanken auch die Vorstellung einer gewaltsamen Völkerwanderung, was nicht zu verstehen wäre ohne die Erinnerung an die Völkerwanderung als prägendes Element der europäischen Geschichte, wobei man sich diese im 19. Jahrhundert gemeinhin als einen Einfall germanischer Völker nach Süd- und Westeuropa vorstellte, bzw. ohne die Erfahrung der Massenemigration aus Europa nach Übersee. Wichtig war zudem, zumal für die deutschen Forscher, das ethno-nationalistische Gedankengut, welches die Sprache als Organismus und das Volk als eine in sich geschlossene, fast natürliche Wesenheit verstand und außerdem mit einer unwandelbaren Volksseele rechnete. Vor allem aber fügte der Hamitenmythos bzw. die Vorstellung der Bantu-Expansion als Völkerwanderung die koloniale Expansion in ein historisches Muster der *longue durée* ein. Sie machte das europäische Ausgreifen nach Afrika zu einer Expansion unter anderen und half so mit, die koloniale Aggression zu rechtfertigen (Sanders 1969).

Hinzu kamen die Erfahrungen aus der jüngsten Geschichte Südafrikas. Dort drängten burische Siedler und Viehhirten, die berühmten Voortrekker, seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts mit Gewalt ins Landesinnere. Dort schufen Heerführer wie Shaka neue Staaten. Dort trat eine Reihe von Kriegen im südlichen Nguni-Gebiet Flüchtlingswellen los. Dort brachen Scharen von Bewaffneten zu Eroberungszügen auf, die sie über Hunderte und Tausende von Kilometern führten, wobei sie den Unterlegenen ihre eigene Kultur aufherrschten. In einem Wort: hier waren Migration, kulturelle Expansion und Eroberung Wirklichkeit. Und aus diesen

Regionen schöpften die frühen Bantuisten ihre Beispiele. Bleek etwa hatte 1855 den ersten anglikanischen Bischof von Natal nach Durban und ins Zululand begleitet (Thornton 1983; zur Kritik dieses Südafrikabildes vgl. Cobbing 1988 und Hamilton 1995). Die Ironie der Geschichte will es, daß sich in der Zwischenkriegszeit unter Meinhofs Schülern in Hamburg auch junge Männer aus Südafrika einfanden, welche zu den Begründern der Apartheidpolitik wurden (Dubow 1995). So schloß sich der Rundlauf der Ideen.

Ganz anders die Forscher, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Problem der Bantu-Expansion befaßten. Ihre Arbeit stand bereits im Zeichen der Dekolonisation; sie hatten andere Interessen und auch andere Erfahrungen als ihre Vorläufer. Malcolm Guthries Erfahrungshorizont bezog sich vor allem aufs Kongo-Becken. Er hat, wie bereits erwähnt, als Missionar begonnen, und wie es der Zufall will, im Regenwald des nördlichen Zaire. Ob wohl daher seine Idee eines schnellen Vorstoßes durch den Regenwald rührt, geboren aus der Angst der Missionare vor dem "undurchdringlichen Wald", den sie als eine Gegenwelt zum eigenen Streben, als Inbegriff von Chaos, Tod und "Heidentum" erfuhren? Auszuschließen ist es nicht, Guthrie bezieht seine Erfahrungen ausdrücklich mit ein (Guthrie 1962a, 1962b). In Roland Olivers Werk hingegen fallen, obschon er den friedlichen Charakter der Bantu-Expansion betont, die militärischen Metaphern auf (Brückenkopf und Explosion) und die Analogien, die er zur angelsächsischen Geschichte herstellt. Oliver, Sohn eines englischen Kolonialoffiziers, hatte im Zweiten Weltkrieg im Foreign Office gearbeitet, sich eingesetzt im Kampf der Alliierten gegen die von Hitler-Deutschland ausgehende militärische Aggression. In seinem Werk spiegelt sich ein strategisches Denken von der hohen Warte aus, das mit weit offenen Räumen und mit kurzen Zeiten rechnet, ähnlich dem Denken der antikolonialen afrikanischen Nationalisten, die ebenfalls glaubten, daß die Welt neu geschaffen werden könne, wenn nur einmal das politische Königreich der staatlichen Unabhängigkeit errungen sei. Die Nähe zum afrikanischen Nationalismus zeigt sich auch in dem Bestreben, Afrikaner bzw. "Bantu" als Neuerer und als Gestalter ihrer eigenen Geschichte darzustellen. Außerdem ist Olivers Werk geprägt von einer ausgesprochen positivistischen Geschichtsauffassung.

Das ändert sich mit Jan Vansina, dem belgischen Historiker, der mit anderen zusammen das African-Studies-Programm an der University of Wisconsin (USA) aufbaute. Er hat den Zweiten Weltkrieg weniger als Heldenzeit denn als eine Zeit der Entbehrungen und der Evakuationen, des Herumgeschobenwerdens von Ort zu Ort erlebt, weil die Schule, die er damals besuchte, mehrmals ausgebombt wurde. Im Kongo, wo er dann in den fünfziger Jahren (als junger Mediävist) mit historischen Feldforschungen begann, wurde er nicht nur zum Augenzeugen einer besonders chaotisch verlaufenden Dekolonisation; er lernte zudem das Leben in Gesellschaften ohne zentralisierte Herrschaft kennen, Gesellschaften, die ausgesprochen kleinräumig sind und die Erinnerung an die Vergangenheit in fragmentarischen Traditionen voller Widersprüche bewahren. Den Regenwald erlebte er als ein Umfeld voller Chancen, nicht unangenehm, alles andere als lebensfeindlich (Vansina 1994, 1971). So scheint es

nur folgerichtig, daß er in seinem Bild der Bantu-Expansion von den großen Linien Abschied nimmt, das Kleinräumige betont, die Kooperation auch, das gegenseitige Lernen und die Kontinuität im Wandel, das Festhalten am ursprünglichen Ziel. Man kann das, denke ich, auch als eine Metapher für Jan Vansinas eigenes Leben lesen.

Ein letzter Gedanke noch: Das Denken in Stammbäumen und geraden Linien ist typisch für das 19. Jahrhundert, das, aufgewühlt durch die Evolutionstheorie und die Versprechungen des Fortschrittsgedankens, lernte, die Geschichte im wesentlichen als eine Kette von Ursache und Wirkung vom Einfachen zum Komplexen, hin zu einer immer höheren Kultur zu denken, aber fasziniert blieb von Fragen nach der Herkunft und der Suche nach Ursprüngen. Meinhofs Versuch, das Urbantu zu rekonstruieren, fügt sich fugenlos in eine zeittypische Suche nach der Ursprache, dem Urwild und dem Urhaus, nach dem Ursprung der Menschheit und dem Urtümlichen ganz allgemein, ein Unterfangen, das vor allem auch Theologen in seinen Bann schlug, weil es die biblische Schöpfungsgeschichte in Frage stellte, aber biblische Denkmuster aufgriff. Das Ende der Moderne - andere sagen: der Postmoderne - hat all das in Frage gestellt. Was einst Faktum schien, hat sich in vielen Teilen als Mythos entpuppt. Und die Geschichtswissenschaft hat gelernt, daß die Vergangenheit immer nur von einer Gegenwart her erzählt werden kann. Das impliziert einen Abschied vom unilinearen Denken und damit auch von der zentralen Metapher des Stammbaums. An dessen Stelle ist ein Denken in Netzwerken getreten, das mit Mehrstimmigkeit rechnet und mit komplexen Wirkungszusammenhängen. Die Geschichte der Erforschung der Bantu-Expansion ist dafür ein sprechendes Beispiel.

Literatur

Bleek, Wilhelm Heinrich Immanuel, 1863-1869: *A Comparative Grammar of South African Languages*. 2 Bde. Cape Town.

Chrétien, Jean-Pierre, 1985: Hutu et Tutsi au Rwanda. In: Jean-Loup Amselle/Elikia M'Bokolo (Hg.), *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris, S. 129-165.

Cobbing, Julian, 1988: The Mfecane as Alibi: Thoughts on Dithakong and Mbolompo. In: *Journal of African History*, 29, S. 487-519.

Dubow, Saul, 1995: *Scientific Racism in Modern South Africa*. Cambridge.

Flight, Colin, 1980: Malcolm Guthrie and the Reconstruction of Bantu Prehistory. In: *History in Africa*, 7, S. 82-118.

—1981: Trees and Traps: Strategies for the Classification of African Languages and their Historical Significance. In: *History in Africa*, 8, S. 43-74.

—1988: The Bantu Expansion and the SOAS Network. In: *History in Africa*, 15, S. 261-301.

Gerhardt, Ludwig, 1995: The Place of Carl Meinhof in African Linguistics. In: *Afrika und Übersee*, 78, S. 163-75.

Greenberg, Joseph Harold, 1955: *Studies in African Linguistic Classification*. New Haven.

-
- 1966: *Languages of Africa*. Bloomington (2. Aufl.).
- Guthrie, Malcolm, 1962a: Some Developments in the Pre-history of the Bantu Languages. In: *Journal of African History*, 3, S. 273-282.
- 1962b: Bantu Origins: A Tentative New Hypothesis. In: *Journal of African Languages*, 1, S. 9-21.
- 1967-1971: *Comparative Bantu*. 4 Bde. Farnborough.
- Hamilton, Carolyn (Hg.), 1995: *The Mfecane Aftermath*. Johannesburg.
- Heine, Bernd, 1972/73: Zur genetischen Gliederung der Bantu-Sprachen. In: *Afrika und Uebersee*, 56, 3, S. 164-185.
- Heine, Bernd/Hans Hoff/Rainer Vossen, 1977: Neuere Ergebnisse zur Territorialgeschichte der Bantu. In: Wilhelm J. Möhlig/Franz Rottland/Bernd Heine (Hg.), *Zur Sprachgeschichte und Ethnohistorie in Afrika*. Berlin, S. 57-70.
- Johnston, Sir Harry, 1913: A Survey of the Ethnography of Africa and the Former Racial and Tribal Migrations of that Continent. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 43, S. 391f.
- Meinhof, Carl, 1948 [1906]: *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen*. Hamburg.
- 1910: *Die moderne Sprachforschung in Afrika*. Berlin.
- 1938: Die Entstehung der Bantusprachen. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, 70, S. 144-152.
- Möhlig, Wilhelm, 1979: The Bantu Nucleus: Its Conditional Nature and its Prehistorical Significance. In: *Sprache und Geschichte in Afrika*, 1, S. 109-142.
- Newbury, Catherine M., 1988: *The Cohesion of Oppression. Clientship and Ethnicity in Rwanda, 1860-1960*. London.
- Obenga, Théophile, 1985: *Les Bantu. Langues, peuples, civilisations*. Paris.
- Oliver, Roland, 1966: The Problem of the Bantu Expansion. In: *Journal of African History*, 7, 3, S. 361-376.
- 1979: Cameroun - The Bantu Cradleland. In: *Sprache und Geschichte in Afrika*, 1.
- Oliver, Roland/Brian Fagan, 1978: The Emergence of Bantu Africa. In: *The Cambridge History of Africa*. Bd. II: From c. 500 B.C. to A.D. 1050. Cambridge, S. 342-409.
- Phillipson, David W., 1975: The Chronology of the iron Age in Bantu Africa. In: *Journal of African History*, 16, S. 321-342.
- 1977: *The Later Prehistory of Eastern and Southern Africa*. London.
- Sanders, Edith R., 1969: The Hamitic Hypothesis: Its Origins and Functions in Time Perspective. In: *Journal of African History*, 10, 4.
- Schoenbrun, David L., 1993: We Are What We Eat: Ancient Agriculture Between the Great Lakes. In: *Journal of African History*, 34, S. 1-31.
- Sinclair, Paul J.J./Thurstaw Shaw/Bassey Andah, 1993: Introduction. In: Thurstan Shaw u.a. (Hg.), *The Archeology of Africa. Food, Metals, Towns*. London, S. 1-31.
- Swadesh, Morris, 1955: Towards Greater Accuracy in Lexiostatistic Dating. In: *International Journal of American Linguistics*, 21, S. 122-137.
- Thornton, Robert J., 1983: This Dying out Race. W.H.I. Bleek's Approach to the Languages of Southern Africa. In: *Social Dynamics*, 9, 2, S. 1-10.

-
- Vansina, Jan, 1971: Inner Africa. In: A.M. Josephy (Hg.), *The Horizon History of Africa*. New York, S. 261-266.
- 1979 und 1980: Bantu in the Crystal Ball I und II. In: *History in Africa*, 6, S. 287-333, und 7, S. 293-325.
- 1990: *Paths in the Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Madison, Wisc.
- 1994: *Living with Africa*. Madison, Wisc.
- 1995a: New Linguistic Evidence and the "Bantu-Expansion". In: *Journal of African History*, 36, S. 173-195.
- 1995b: The Roots of African Cultures. In: Philip Curtin u.a., *African History from Earliest Times to Independence*. London (2. Aufl.).
- Wrigley, Christopher C., 1960: Speculations on the Economic Prehistory of Africa. In: *Journal of African History*, 1.

Sklaverei als historischer Prozeß

Jan-Georg Deutsch

In diesem Beitrag soll deutlich werden, daß das Nachdenken über die Sklaverei in Afrika die allgemeine Geschichte sozialwissenschaftlicher Theoriebildung abbildet. Ging es den Vorvätern und -müttern der Disziplin noch um die Beschreibung von Strukturen, stehen heute eher soziale Prozesse im Zentrum der Betrachtung; waren sich die Vorgängerinnen und Vorgänger noch der Eindeutigkeit der Macht gewiß, meinen wir heute, mehr über die Vieldeutigkeit der Herrschaft zu wissen; und letztlich, glaubten diese noch an die Universalität ihrer Kategorien und Konzepte, müssen wir heute in Rechnung stellen, daß wissenschaftliche Erkenntnis mit anderen Formen des Wissens konkurriert, auch wenn erstere häufig dominant ist.

Aus Platzgründen kann hier die umfangreiche Literatur zur südafrikanischen Sklaverei (Ross 1983; Worden 1985; Eldredge 1994; Worden und Crais 1994), zum transatlantischen Sklavenhandel (Curtin 1969; Anstey 1975; Eltis 1987) oder die Literatur zur Sklaverei in der Karibik (Drescher 1977, 1986) und zur Abolitionsbewegung in Großbritannien und Nordamerika (Davis 1984) nicht eingehend besprochen werden. Auch können hier die Debatten um den Zusammenhang zwischen Sklaverei und der Entwicklung des Weltsystems (zuerst Williams 1944) oder um das Phänomen der Sklaverei in der Menschheitsgeschichte insgesamt (Patterson 1982) nicht nachgezeichnet werden. Diese sind bereits in anderen Zusammenhängen eingehend besprochen worden (Wirz 1984; Drescher 1990).

Ein erster Anfang: das ökonomische Denken

Die moderne sozialwissenschaftlich orientierte Debatte über die Sklaverei in Afrika begann mit dem Buch *Slavery as an Industrial System. Ethnological Researches* von Jan Nieboer, das 1900 in Den Haag erschienen ist. Nieboers Arbeit war einer der ersten Versuche, auf der Basis ethnographischen Materials eine universal-historische Definition von Sklaverei zu erarbeiten.

Für Nieboer war ein Sklave, "ein Mann der das Eigentum eines anderen Mannes ist und der gezwungen ist, für diesen zu arbeiten" (Nieboer 1900: 7). An anderer Stelle schreibt er: "Sklaverei ist die Unterwerfung eines Mannes unter einen anderen, wobei diese Unterwerfung die ganze Person des Unterworfenen umfaßt." (Nieboer 1900: 3)

Die Entstehung der Sklaverei führt er auf vielfältige Faktoren zurück, hauptsächlich jedoch auf ökonomische Unterschiede zwischen verschiedenen Produktionsweisen. Er behauptet, daß es Gesellschaften gäbe, deren Mitglieder offenen

Zugang zu Ressourcen, beispielsweise Land, hätten und daß die Sklaverei in solchen Gesellschaften das einzige verfügbare Mittel darstelle, Arbeitskraft für die Subsistenz- bzw. Marktproduktion zu gewinnen. Dagegen stellt er diejenigen Gesellschaften, deren Mitglieder nur beschränkten Zugang zu Ressourcen haben. Hier sei die Sklaverei nicht nötig, da diejenigen Mitglieder, die über keine eigenen Ressourcen verfügen, gezwungen seien, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, d.h. Lohnarbeitsverhältnisse einzugehen. Für ihn bestand daher der Unterschied zwischen Sklaverei und freier Arbeit nur darin, daß in Sklavereiverhältnissen personaler Zwang ausgeübt würde, während in Lohnarbeitsverhältnissen dieser durch den anonymen Zwang des Marktes bzw. der kapitalistischen Produktionsverhältnisse ersetzt sei. Allerdings behauptete er auch, daß die Sklaverei ein ethisches Problem sei und daß das Fortschreiten der Zivilisation Mißstände wie die Sklaverei beseitigen würde.

Diese Art der Definition ist in den vom Marxismus inspirierten Sozialwissenschaften bis heute weit verbreitet, und dies hat auch gute historiographische Gründe. Nieboer war Sozialdemokrat, soweit man dies aus seinen Literaturhinweisen entnehmen kann. Für ihn war es kein Problem, beispielsweise die um die Jahrhundertwende in der sozialistischen Presse benutzte Begrifflichkeit der "Lohnsklaverei" ohne Anführungsstriche in seine Betrachtung aufzunehmen. Entsprechende Zitate finden sich beispielsweise auch bei Karl Marx im ersten Band des Kapitals (MEW, XXIII, 1972 [1867]: 787). Übrigens, auch bei Marx findet sich die Idee des zivilisatorischen Fortschritts, welcher die Sklaverei beendet, nur daß er diese Vorstellung viel kritischer beurteilt hat.

Die Definition von Nieboer faßte das Wissen seiner Zeit zusammen. Im Falle der Analyse der Sklaverei war das zeitgenössische Denken von einem Rechtsdenken beherrscht, welches starke Anleihen beim antiken Rechtsdenken und dessen Begrifflichkeiten der Sklaverei nahm. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Lexika der Zeit, wie der *Brockhaus* oder die *Encyclopaedia Britannica*, die Definition Nieboers fast wortwörtlich wiedergeben, ohne direkt auf ihn Bezug zu nehmen. Für den Zweck dieses Beitrages ist festzuhalten, daß erstens diese Definition universalen Anspruch hat, d.h. behauptet, für alle Zeiten und in allen Regionen Gültigkeit zu haben, daß sie zweitens die absolute Macht der Sklavenbesitzer und die totale Machtlosigkeit des Sklaven betont, was sich im Begriff Eigentum ausdrückt, und daß sie drittens herausstellt, daß Sklaverei im Prinzip als eine Funktion des gesellschaftlichen Mangels an freier Lohnarbeit begriffen wird.

In der Arbeit Nieboers werden ökonomische Faktoren stark betont. Dieses Denken ist lange Zeit außerordentlich wirkungsmächtig gewesen. So wird in einer berühmten Kontroverse, die Ende der 1960er Jahre zwischen Walter Rodney (1966) und John Fage (1969) im *Journal of African History* geführt wurde, Sklaverei ebenfalls primär als ökonomische Kategorie verstanden. In dieser Kontroverse wurden zwei Hauptfragen debattiert. Zunächst ging es um die

Frage, ob die interne Sklaverei in Westafrika nur eine Folge des transatlantischen Exportsklavenhandels war, wie Rodney argumentierte, oder ob die Sklaverei schon vorher vorhanden gewesen war und durch den atlantischen Sklavenhandel, wenn überhaupt, nur einen zusätzlichen Stimulus erhielt, wie Fage meinte. Weiterhin ging es um die Frage, wie und in welchem Umfang die Entwicklung des transatlantischen Sklavenhandels die verschiedenen Formen politischer Herrschaft in Westafrika beeinflußt hat. Rodney meinte, daß der Sklavenhandel die Ausbeutung der afrikanischen Bevölkerung durch einheimische Eliten verschärft habe, während Fage eher die Kontinuität despotischer Herrschaft auf lokaler Ebene betonte.

Diese Kontroverse war zunächst eine historiographische Debatte, in der mit verschiedenen Quellen und mit dem Hinweis auf lokale Besonderheiten energisch gestritten wurde. Aber es war auch eine politische Debatte. John Fage, Jahrgang 1921, ist einer der Gründerväter der Afrikanischen Geschichte in Großbritannien und er hat sich mit dem ersten Handbuch zur afrikanischen Geschichte, das er Ende der 1950er Jahre gemeinsam mit Roland Oliver verfaßt hat, dauerhafte Verdienste erworben. Er gilt als einer der besten Kenner der Quellenlage für Westafrika im 17. und 18. Jahrhundert. Fage hat in den 1950er Jahren an der School of Oriental and African Studies in London gelehrt und dann in den 1960er Jahren das Centre for West African Studies an der Universität von Birmingham mitaufgebaut. Er gehört also zu jener Gruppe liberaler Historiker, deren Verdienst und Intention es war, die afrikanische Geschichte im Kontext der allgemeinen Geschichte zu begründen. Politisch ging es dieser Gruppe vor allem darum, die Eigenständigkeit der afrikanischen Geschichte zu betonen und diese aus der Umklammerung der Kolonialgeschichte, der damaligen britischen "Imperial History", herauszulösen.

Walter Rodney, Jahrgang 1942, hatte andere Interessen. Er sah seine Aufgabe als Historiker darin, durch seine Tätigkeit den in seinen Augen Benachteiligten der Geschichte und der Geschichtsschreibung zu Ansehen zu verhelfen. Er stammte aus Guayana und war afrikanisch-amerikanischer Herkunft. Sein wissenschaftspolitisches Programm läßt sich an dem Titel seiner bedeutendsten Arbeit *How Europe Underdeveloped Africa* (1972) ablesen. Das hieß im Fall der Sklaverei, ein Kernstück der Legitimation des europäischen Sklavenhandels und später der Kolonialeroberung aus den Angeln zu heben, denn Sklavenhändler hatten ihre Tätigkeit damit legitimiert, daß es Versklavung und Sklaverei auch ohne ihr Zutun in Afrika gäbe, während im späten 19. Jahrhundert die Behauptung der Existenz eines extensiven innerafrikanischen Sklavenhandels zur Legitimation der kolonialen Expansion erhalten mußte. Politisch wollte Rodney also zeigen, daß die afrikanischen Eliten und ihre europäischen Patrone für den Sklavenhandel und die Sklaverei zur Verantwortung zu ziehen seien und daß die gesetzliche Abschaffung der Sklaverei durch die Kolonialmächte daher nur eine europäische "Erfindung" beseitigte. Das politische Programm Rodneys

war in dieser Sichtweise explizit enthalten, wie das folgende Zitat belegt: "...the ruling class joint hands with the Europeans in exploiting the African masses - a not unfamiliar situation on the African continent today." (Rodney 1966: 257)

Es kann nicht behauptet werden, daß die Debatte über diese Fragen abgeschlossen wurde. Wahrscheinlich ist dies auch gar nicht möglich, da die Antworten sich jeweils nach den lokalen Umständen richten. Übereinstimmung herrscht weitgehend darüber, daß Sklaverei nicht nur eine europäische Erfindung gewesen ist, aber was dies im Einzelfall bedeutet, ist umstritten, da sich unter dem Einfluß des Exporthandels in der Tat lokale Sklavereiverhältnisse entscheidend verändert haben. Auf dieses Problem kann hier nicht näher eingegangen werden. Es muß der Hinweis genügen, daß die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem transatlantischen, transsaharischen Sklavenhandel bzw. dem Sklavenhandel im Indischen Ozean, der Sklaverei in Afrika selbst und dem Wandel lokaler Herrschaftsbeziehungen eine Reihe von Monographien inspiriert hat, die nach allgemeinem Dafürhalten zu den besten in der afrikanischen Geschichte gezählt werden. Hier sind insbesondere die Darstellungen und Sammelbände von Philip Curtin (1975), Edward Alpers (1975), Robert Harms (1981), Joseph Inikori (1982), Paul Lovejoy (1983), David Cordell (1985), Abdul Sheriff (1987), Richard Roberts (1987), Joseph Miller (1989), Patrick Manning (1990), Robin Law (1991), John Searing (1993) und zuletzt Ibrahim Sudiata (1996) zu nennen.

Wichtig bleibt aber hier festzuhalten, daß in diesen Arbeiten ökonomischen Faktoren bei der Analyse der Entstehung und des Wandels von Sklavereiverhältnissen die größte Bedeutung eingeräumt wurden. Dies läßt sich auch an einem wichtigen Handbuch aus dem Jahre 1973, nämlich Anthony Hopkins' Studie *An Economic History of West Africa*, verdeutlichen. Er war sich klar darüber, daß eine soziologische oder historisch orientierte Definition enorme Schwierigkeiten bereitet. Deswegen griff er auf ein ökonomisches Konzept zurück, das oben bereits erwähnt wurde, nämlich auf Nieboer und dessen Idee der Gesellschaften mit offenen und beschränkten Ressourcen, das nun jedoch in neo-liberaler Systematisierung präsentiert wurde.

Hopkins beschreibt Sklaverei als ein Marktgeschehen, in dem Sklavenbesitzer die Wahl haben, nach Belieben Sklaven- oder Lohnarbeit zu verwenden und ihre rational ökonomischen Entscheidungen an den relativen Preisen der jeweiligen Arbeit orientieren. Hier werden also die Kosten von Löhnen, die bei der Lohnarbeit entstehen, den Kosten der Beschaffung und Unterhaltung von Sklaven, die bei der Sklavenarbeit entstehen, gegenübergestellt. In Gesellschaften nun, die von Knappheit an Arbeit im Verhältnis zum Reichtum an natürlichen Ressourcen gekennzeichnet sind, ist der Preis von Lohnarbeit im Verhältnis zur Sklavenarbeit vergleichsweise hoch, da für einen großen Teil der Bevölkerung relativ leichte Möglichkeiten zur Subsistenzsicherung bestehen und nur ein

kleiner Teil der Bevölkerung wirklich gezwungen ist, seine Arbeitskraft zu verkaufen.

Die lokalen Unterschiede in den Formen der Sklaverei erklärt Hopkins nun aus der relativen Verfügbarkeit von Sklavenarbeit. In ressourcenreichen Gesellschaften, die nur beschränkten Zugang zur Sklavenarbeit haben, werden deswegen Sklaven vergleichsweise gut behandelt, während in Gesellschaften, die Sklavenarbeit im Überfluß besitzen, Sklaven zu einer Sache degradiert werden.

Man könnte Hopkins vorwerfen, daß er Sklaverei auf ein Marktgeschehen und damit ökonomische Rationalität reduziert. Hier muß allerdings in Rechnung gestellt werden, daß Hopkins gegenüber der früheren Literatur die Debatte wesentlich vorangebracht hat, indem er die Sklaverei in Afrika nicht als Struktur darstellte, sondern die verschiedenen Formen der Sklaverei in den Kontext ökonomischen Wandels stellte. Weiterhin ist es sein Verdienst, daß er Sklaverei nicht als barbarische Tat, sondern als rationales Kalkül beschrieb und dabei herausarbeitete, daß es keinen Unterschied macht, ob dieses Kalkül von nordamerikanischen Baumwollpflanzern oder westafrikanischen Palmölproduzenten angestellt wurde.

Natürlich läßt seine Darstellung der Sklaverei einiges zu wünschen übrig. Man erfährt hier nichts über die sozialen Beziehungen zwischen Sklavenbesitzern und Sklaven. Bei Hopkins erscheint Sklaverei als eindeutige, im wesentlichen auf das Ökonomische reduzierte Machtbeziehung, und über die Sklavenherrschaft oder die historische Entwicklung von Sklavengesellschaften wird wenig ausgesagt. Wer hier mehr in Erfahrung bringen will, muß sich einem anderen Corpus von Literatur und einer anderen Disziplin als der Wirtschaftsgeschichte zuwenden, und zwar der Ethnologie.

Der Beitrag der Ethnologie

Auch hier existiert eine enorme Bandbreite der Anschauungen. Im folgenden wird diese Debatte anhand der Positionen von Igor Kopytoff und Suzanne Miers auf der einen Seite und Claude Meillassoux auf der anderen verdeutlicht werden. Diese Autoren versuchen, die Sklaverei als einen Teil der Struktur der ihrer Meinung nach typisch afrikanischen Sozial- und Verwandtschaftsbeziehungen zu interpretieren. Worauf es ihnen also ankommt, ist zu zeigen, wie Sklaverei in Gesellschaftsverhältnisse eingebettet ist, und der Meinungsstreit geht vor allen Dingen um die Frage, wie diese Verhältnisse beschaffen sind, denn daraus folgt letztlich, wie Sklaverei ihrer Ansicht nach zu beschreiben sei.

Es wäre anmaßend, die höchst komplexe Analyse Meillassoux' auf einen Absatz zu reduzieren. Der vorliegenden Beitrag bezieht sich im wesentlichen auf die 1986 erschienene, später in die deutsche und englische Sprache übersetzte Arbeit *Die Anthropologie der Sklaverei*. Seine früheren Arbeiten, insbesondere

der bereits 1975 erschienene Sammelband *L'esclavage en Afrique précoloniale*, können hier nicht besprochen werden.

Meillassoux ist sicherlich einer der bedeutendsten Ethnologen der Gegenwart, und seine Vision von Afrika umspannt mehrere Jahrhunderte und den halben Kontinent. Bevor sein eigentlicher Beitrag zur Debatte dargelegt wird, sollte daher kurz skizziert werden, in welchem Umfeld seine Arbeiten entstanden sind. Nur so wird deutlich, warum er bestimmten Fragestellungen mit so großem Enthusiasmus nachgegangen ist.

Zum Verständnis der Position Meillassoux', Jahrgang 1925, ist es wichtig zu wissen, daß er aus der französischen Arbeiterbewegung kommt und erst vergleichsweise spät in seinem Leben eine akademische Karriere gemacht hat. Er war jahrzehntelang einer der führenden Vertreter der neo-marxistischen Linken in Frankreich, und seine Arbeiten sind im Kontext ihrer Richtungsstreitigkeiten und Debatten entstanden. Nun muß man dazu wissen, daß die französische Linke, einschließlich bestimmter Teile der KPF, im Gegensatz zu ihrer gegenwärtigen Bedeutungslosigkeit, in den 1960er und 1970er Jahren ein Hoffnungsträger der gesamteuropäischen neo-marxistischen Linken war, da hier der nachhaltige Versuch unternommen wurde, dem Dogmatismus des Marxismus Stalinscher oder Leninscher Provenienz zu entkommen. Auch wenn heute eine Reihe der damaligen Diskussionen als allzu steril und "abgehoben" erscheinen, sollte nicht vergessen werden, daß diese damals als höchst anregend angesehen wurden, nicht zuletzt weil hier versucht wurde, mit dem Instrument einer an den Marx'schen Kategorien geschulten Analyse das Betonen der Dogmatiker aufzuweichen.

Hierbei ging es insbesondere um die Grundfrage des Verhältnisses von ökonomischer Basis und gesellschaftlichem Überbau bzw. um das Ineinandergreifen der historischen Entwicklung der Produktivkräfte, der Produktionsweisen und der Produktionsverhältnisse. Dabei spielten Kategorien eine wichtige Rolle, die Marx vor allem in den Fußnoten und Nebensätzen in seinen Werken *Das Kapital* und *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* entfaltet hatte, nämlich die Kategorien Reproduktionsweise und Reproduktionsverhältnisse. Ziel dieser theoretischen Anstrengungen war, dem ökonomistischen Determinismus einer bestimmten Version des Historischen Materialismus zu entkommen, die dem "Reich der Notwendigkeit" und dem "Zwang der ökonomischen Verhältnisse" absolute Priorität gegenüber dem "Reich der Freiheit" oder damit auch der Gestaltungsvielfalt gesellschaftlicher Verhältnisse einräumte. In Meillassoux' Worten ging es um das Argument, daß "wenn [auch] Institutionen und Ideologien in der Notwendigkeit der Reproduktion des materiellen Lebens verwurzelt sind, sie ihre eigene Logik entwickeln und alle Ebenen der Gesellschaft entscheidend beeinflussen: Ideen können zu materiellen Kräften werden, wenn sie fest im Bewußtsein der Menschen verankert sind". (Meillassoux, Übersetzung durch den Autor, 22. März 1996).

Worum ging es bei Meillassoux' Analyse der Sklaverei in Afrika? In seiner Arbeit behauptete er, daß sich das Problem nicht begreifen ließe, wenn man sich nicht auf eine Analyse der Reproduktionsweise der Sklavereiverhältnisse, d.h. des "Sklavenstandes", einließe. Es ging ihm also nicht um die Beschreibung der vielfältigen sozialen Beziehungen zwischen Sklaven und Sklavenbesitzern, sondern um eine Beschreibung der "materiellen" gesellschaftlichen Verhältnisse, die Sklaven (re-)produzierten.

Das von ihm konzipierte Stufenmodell von gesellschaftlicher Entwicklung, das er in einem anderen Theoriezusammenhang entwickelt hatte, postulierte eine Entwicklung der Geschichte von ursprünglich häuslicher Gesellschaft über die Sklavenhaltergesellschaft zum Kapitalismus. In der häuslichen, subsistenzorientierten Gemeinschaft, so führte er aus, fand die Reproduktion über die gesellschaftliche Organisation von Verwandtschaftsverhältnissen statt. Diese Gesellschaftsstufe kannte keine Sklaverei, sondern nur graduelle soziale Unterschiede, wie sie beispielsweise in den verschiedenen Formen der Organisation von Geschlechterverhältnissen zum Ausdruck kommen.

Durch die Entwicklung von Handelsbeziehungen und Dorfkriegen kam es nun zu einem qualitativen Sprung in der gesellschaftlichen Organisation der Reproduktion, denn nun traten Fremde oder, wie er sagt, "Nicht-Verwandte", insbesondere Sklaven, in den Reproduktionszyklus lokaler Gesellschaften ein. Mit der Verwendung von Sklaven entwickelten sich die häuslichen klassenlosen Gemeinschaften zu Sklavenhaltergesellschaften, deren ökonomische Basis auf der Ausbeutung der Arbeitskraft von Sklaven beruhte. Als Fremden wurde jedoch den Sklaven die konventionelle gesellschaftliche Reproduktion verwehrt, und es mußten daher gesellschaftliche Institutionen geschaffen werden, die diese Aufgabe übernahmen: der aristokratische Sklavenraubkrieg und der kommerzielle Handel. Aus dem Entstehen dieser Institutionen leitete er dann die entsprechenden politischen Organisationsformen von Sklavenhaltergesellschaften ab, nämlich zum einen die aristokratischen Gesellschaften, deren militärische Aktivitäten - der Sklavenraub - die Reproduktion der Gesellschaft sicherten, und zum anderen die Kaufmannsgesellschaften, deren kommerzielle Aktivitäten - der Sklavenhandel - das Fortbestehen der Gesellschaft gewährleisten.

So weit, so brilliant! Der theoretische Impetus Meillassoux' ist, daß hier im Gegensatz zum Marxismus dogmatischer Provenienz der Reproduktionssphäre der Gesellschaft explizit die politische Freiheit eingeräumt wird, die Organisation der Produktivkräfte zu beeinflussen und damit indirekt auch die spezifische Organisation der Produktionsverhältnisse mitzugestalten. Anders ausgedrückt, versucht Meillassoux das klassische, mechanistische Basis-Überbau Modell aus den Angeln zu heben, das die Produktivkräfte als technologische Kategorie begriff, aus der sich entsprechende Gesellschaftsformationen unmittelbar ableiten ließen.

Natürlich haben Historiker mit solchen Modellen erhebliche Schwierigkeiten. Sie würden beispielweise gern empirische Belege für die Existenz der ursprünglichen häuslichen Gemeinschaft sehen oder auch einwenden, daß sich die Rolle von Sklaven in den verschiedenen Gesellschaften nicht ausschließlich oder primär auf Mehrwertproduktion beschränkte.

Auf zwei Dinge sollte jedoch aufmerksam gemacht werden, die in der weiteren Debatte über den Ursprung und die Entwicklung der Sklaverei in Afrika eine wichtige Rolle gespielt haben. Erstens braucht Meillassoux die Kategorie des Sklaven als "absoluten Fremden" oder "Nicht-Verwandten", um sein Gesellschaftsmodell zum Laufen zu bringen. Ohne diese Bestimmung ist nicht ersichtlich, wie sich die ursprünglichen häuslichen Gemeinschaften in Sklavenhaltergesellschaften verwandelten. Zweitens sieht er die gesellschaftliche Funktion von Sklaven ausschließlich durch die Ausbeutung ihrer Arbeitskraft bestimmt.

Die letztere Bestimmung hat insbesondere in der Debatte um die historische Entwicklung der Geschlechterverhältnisse in Afrika große Bedeutung gehabt, in der u.a. darum gestritten wurde, wie die gesellschaftliche Rolle von weiblichen Sklaven zu beurteilen sei. Meillassoux hat hier emphatisch darauf bestanden, daß die biologische Reproduktionsfähigkeit von weiblichen Sklaven keine Rolle bei der Bestimmung der relativen Preise für männliche und weibliche Sklaven gespielt habe (Meillassoux 1983: 49-65). Statt dessen hat er argumentiert, daß weibliche Sklaven vor allem deshalb höhere Preise als männliche Sklaven erzielt haben, weil ihre Arbeitsproduktivität in der Landwirtschaft höher gewesen sei. Dies habe zu der höheren Nachfrage geführt. Man mag dies wegen der Ausschließlichkeit schon aus empirischen Gründen bezweifeln. Doch es ist deutlich, daß dies keine beliebige oder absichtslose Bestimmung ist, da die biologische Reproduktionsfähigkeit von weiblichen Sklaven in seinem Theoriegebäude keinen angemessenen Platz findet. Jede andere Bestimmung, beispielsweise die, daß in patriarchalischen Gesellschaften weibliche Sklaven häufig temporäre Mitglieder des Haushalts des Sklavenbesitzers darstellten und, wenn sie Kinder mit einem männlichen Mitglied des Haushalts hatten, sogar permanent die gleichen Rechte wie minderbemittelte Verwandte in Anspruch nehmen konnten, hätte zu einem partiellen Aufweichen seines Modells des Sklaven als "absolut Fremden" geführt. Für ihn sind solche Verhältnisse nicht als Sklavenverhältnisse einzuordnen, da nach seiner Definition Sklaven ausschließlich außerhalb der versklavenden Gesellschaft durch Verkauf und Raub "produziert" und nicht innerhalb solcher Gesellschaften "reproduziert" werden.

Aus dieser Perspektive wird auch deutlich, warum Meillassoux sich so vehement gegen die zweite Hauptrichtung der Interpretation der Sklaverei in Afrika wandte, die mit den Namen Suzanne Miers und Igor Kopytoff verbunden ist. In dem von ihnen herausgegebenen Buch *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives* (1977) wird genau das Gegenteil behauptet, nämlich

daß die Sklaverei im Kontext der Organisation der Verwandtschaftsbeziehungen in Afrika gesehen werden müsse.

Bevor jedoch diese Autoren näher besprochen werden, sollte nochmals auf das wirkungsmächtige Verdienst der Arbeiten von Meillassoux hingewiesen werden. Drei Problemstellungen sind bei Meillassoux von besonderer historiographischer und theoretischer Bedeutung. Zunächst einmal ist die Unterscheidung von gesellschaftlichem Stand und individueller Stellung von Sklaven ein sinnvolles analytisches Hilfsmittel zur Beschreibung der sozialgeschichtlichen Entwicklung der Sklaverei in Afrika. Weiterhin ist sein Hinweis auf die Bedeutung der Reproduktion der Sklavereiverhältnisse durch Raub und Handel auch gerade für die Analyse des Endes der Sklaverei in Afrika äußerst wichtig, legt dies doch die theoretisch begründete Vermutung nahe, daß sich die lokalen Sklavereiverhältnisse durch die Unterdrückung des Sklavenhandels in der frühen Kolonialzeit qualitativ gewandelt haben müssen. Drittens legt Meillassoux besonderen Nachdruck auf die Ausübung physischer Gewalt, die mit der Versklavung und Sklaverei einhergeht. Dies ist ein Aspekt, der, obwohl er von großer Bedeutung war, wie die Biographieforschung gezeigt hat (siehe beispielsweise Wright 1993), in anderen Darstellungen häufig vernachlässigt wird.

Die Hinwendung zur Geschichte und Historischen Anthropologie

Wie bereits erwähnt, haben Miers und Kopytoff (1977) einen anderen Zugang als Meillassoux zu dem Problem der Sklaverei gewählt. In der Einleitung zu dem Sammelband stellen sie fest, daß in der Diskussion über die Sklaverei in Afrika häufig mit Kategorien operiert wird, die historisch in einem anderen Zusammenhang entstanden sind. Es mache wenig Sinn, so die Autoren, die afrikanischen Sozialverhältnisse als Abweichung von einer europäischen Norm zu begreifen, so beispielsweise einen Begriff von Sklaverei zu verwenden, der nicht mehr bedeute, als daß es sich hierbei weder um europäische Lohnarbeit noch um amerikanische Plantagenarbeit handele. Sie plädieren dafür, die Analyse der Sklaverei in die Gesamtanalyse afrikanischer Sozialbeziehungen einzubetten, insbesondere in eine Analyse von afrikanischen Verwandtschafts- und Klientelbeziehungen.

Für Miers und Kopytoff nun ist Sklaverei als Teil dieser Verwandtschaftsbeziehungen zu verstehen, welche ihrerseits von gegenseitigen, jedoch höchst ungleichen Sozialbeziehungen gekennzeichnet sind. Kern dieser Sozialbeziehungen sind die verschiedenen Rechte der Verwandtschaftsgruppen, die über Personen, die dieser Gruppe angehören, ausgeübt werden. Dabei gibt es strukturelle Benachteiligungen, beispielsweise der Frauen und Kinder. Die Autoren meinen, daß zu diesen unterprivilegierten Gruppen auch die Sklaven zu rechnen seien und ihre Position analog beschrieben werden müsse. Als zunächst

Fremde innerhalb der Verwandtschaftsgruppe besitzen Sklaven nur außerordentlich eingeschränkte Rechte, was im Einzelfall sogar vollständige Rechtlosigkeit bedeuten kann. Im Verlauf der Zeit ändert sich dies jedoch. Aus Fremden werden mit der Zeit Quasi-Verwandte, später durch Einheirat sogar Verwandte, die den vollen Schutz der Verwandtschaftsgruppe sowie deren Sozialleistungen in Anspruch nehmen können. Es handele sich also bei der Sklaverei um einen sozialen Prozeß, in dem marginale Gruppen im Lauf der Zeit durch die dem System immanente soziale Mobilität Rechte gegenüber der Verwandtschaftsgruppe gewinnen. Dies sei insbesondere in der zweiten Generation, das heißt bei den Kindern von Sklaven und vor allem bei Kindern aus Ehen zwischen Sklaven und Nicht-Sklaven, der Fall gewesen. Miers und Kopytoff haben daher Sklaverei nicht als einen Zustand, sondern als einen Prozeß begriffen, der sich - wie sie sagen - in dem sozialen Kontinuum von Sklaverei und Verwandtschaft abgespielt hat.

Damit war das Verhältnis zwischen Sklaverei und Freiheit angesprochen, denn wenn es sich bei Sklavereiverhältnissen um mehrdeutige soziale Herrschaftsbeziehungen handelt, die erstens kaum von anderen Abhängigkeitsverhältnissen, wie z.B. Schuldknechtschaft, zu unterscheiden waren und die zweitens diese Sklavereiverhältnisse von den Sklaven im Verlauf ihres Lebens im Kontinuum der Verwandtschaftsbeziehungen nur temporär erfahren wurden, dann bedeutete dies, daß der Freiheitsbegriff, der der europäischen Vorstellung als Opposition zur Sklaverei zugrunde liege, problematisiert werden müsse, oder wie sie es programmatisch formulierten: "...the antithesis of '...slavery' was not 'freedom' qua autonomy but rather belonging" (Miers und Kopytoff 1977: 17). Es bedeutet darüber hinaus, daß eine weiterführende Analyse der Sklavereiverhältnisse, die Betrachtung der Lebenslage der Sklavenbesitzer wie auch der Freien, die keine Sklaven besaßen, einschließen müsse.

Obwohl später starke Kritik an ihrem Ansatz, insbesondere an ihrer schematischen und ahistorischen Darstellung von Verwandtschaftssystemen in Afrika, geübt worden ist, haben Miers und Kopytoff mit ihrer Analyse eine historiographische Wende eingeleitet. Sozialen, kulturellen und religiösen Phänomenen wurde nun eine größere Bedeutung zugestanden, wie beispielsweise in den verschiedenen Aufsätzen zur Ideologie der Sklaverei in Afrika in einem Sammelband von Paul Lovejoy aus dem Jahr 1981, *The Ideology of Slavery in Africa*, sowie in der Überblicksdarstellung von dem gleichen Autor aus dem Jahre 1983, *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*, oder in den Studien über das Verhältnis von Islam und Sklaverei, *Slaves and Slavery in Muslim Africa. Islam and the Ideology of Enslavement*, die 1985 von John Willis herausgegeben wurden.

Diese Arbeiten machen deutlich, daß jenseits der Kategorien Eigentum und Lohnarbeit lokal höchst unterschiedliche religiöse oder soziale Auffassungen darüber bestanden haben, welche Position Sklaven in den verschiedenen Gesell-

schaften Afrikas zu unterschiedlichen Zeitpunkten zukam. Weiterhin ist hier an die Arbeiten von Frederick Cooper, Jahrgang 1947, zu denken, der zwei bedeutende Monographien, *Plantation Slavery on the East Coast of Africa* (1977) und *From Slaves to Squatters. Plantation Labour and Agriculture in Zanzibar and Coastal Kenya, 1890-1925* (1980), über die Geschichte der Plantagensklavenarbeit in Ostafrika verfaßt hat. Darüber hinaus hat Cooper einen überaus wichtigen, eher theoretisch orientierten Überblicksartikel "The Problem of Slavery in African Studies" im *Journal of African History* (Cooper 1979: 103-125) veröffentlicht, welcher auch heute noch außerordentlich lesenswert ist.

Cooper argumentiert, daß die historische Analyse der Sklaverei sich nicht notwendigerweise in der Gegenüberstellung von Mehrwertproduzenten und Quasi-Verwandten erschöpfen muß, sondern daß sich beide Positionen miteinander verbinden lassen, indem man die Sklavereiverhältnisse als ökonomischen und zugleich als sozialen Teil der gesellschaftlichen Reproduktion begreift und deren historischen Wandel jeweils miteinander in Beziehung setzt. Mit anderen Worten: wie sich die gesellschaftlichen Verhältnisse wandeln, so wandeln sich die Sklavereiverhältnisse und umgekehrt. Beispielsweise hat sich der Charakter der "Sklavenhaltergesellschaften" in Ostafrika entscheidend durch die Intensivierung des Sklavenfernhandels und die Einführung der Plantagenexportproduktion verändert, während andererseits die fortschreitende Islamisierung der Region Rückwirkungen auf die lokalen Verwandtschafts- und Sklavereiverhältnisse hatte.

Von noch größerer Tragweite war jedoch Coopers Vorstellung, daß gesellschaftliche Strukturen nicht einfach von selbst entstehen, sich von allein verändern oder einfach untergehen, sondern dies die Tätigkeit von Menschen voraussetzt. Die jeweiligen konkreten Sozialverhältnisse begreift er als das Ergebnis von Auseinandersetzungen zwischen widerstrebenden Interessen. Im Falle der Sklavereiverhältnisse waren dies die Auseinandersetzungen von Sklavenbesitzern und Sklaven.

Cooper stellt fest, daß die Macht der Sklavenbesitzer in keiner Region und zu keiner Zeit absolut gewesen sei. Selbst unter extremen Verhältnissen hat es Möglichkeiten des Widerstandes gegen die als unerträglich empfundenen Gesellschaftsverhältnisse gegeben, auch wenn diese Möglichkeiten häufig nur latent vorhanden waren und sich eher in Faulheit, in Verweigerung und Dummstellen als in Massenfluchten oder Sklavenaufständen äußerten. Seine Studie über die Transformation der Sklaverei in Sansibar und in der kenianischen Küstenregion (Cooper 1980) macht deutlich, daß vor Abschaffung der Sklaverei in den genannten Gebieten in der Abwesenheit eines starken Staates oder sonstiger politischer Machtmittel die Sklavenbesitzer kaum eine andere Möglichkeit hatten, als Sozialbeziehungen zu ihren Sklaven zu knüpfen, die diesen erträglich schienen und damit notwendigerweise den Charakter, wenn auch nicht die

Substanz, von Klientelbeziehungen besaßen. Anderenfalls mußten Sklavenbesitzer immer damit rechnen, daß, wenn es darauf ankam, sie sich nicht auf ihre Sklaven verlassen konnten, sei es in politischen, gelegentlich gewaltsamen Auseinandersetzungen mit anderen Sklavenbesitzern oder in ökonomischer Hinsicht, beispielsweise in der kurzen Erntezeit für die Agrarexportprodukte wie Nelken, wenn auch nur ein angedeuteter Arbeitsboykott empfindliche materielle Einbußen für den Sklavenbesitzer bedeutet hätte. Mit anderen Worten, es war nicht primär das religiös motivierte (islamische) Ideal des patriarchalischen Wohlwollens, das beispielsweise auf der Insel Sansibar Ende des 19. Jahrhunderts Sklavenbesitzer dazu veranlaßte, im Alltag Milde gegenüber ihren Sklavinnen und Sklaven walten zu lassen, sondern eher die Einsicht, daß es für sie keinen anderen Weg gab, ihre Machtansprüche dauerhaft durchzusetzen (Cooper, Schreiben an den Autor, 9. Mai 1996).

Sklavereiverhältnisse sind daher in dieser Sicht das Ergebnis eines mehr oder minder verdeckten Kampfes um das wirtschaftliche Mehrprodukt und die relative soziale und politische Autonomie des Sklaven gegenüber den Sklavenbesitzern, an dem beide, Sklavenbesitzer und Sklave, teilhaben. Die Verschiedenheit der lokalen ökonomischen und ideologischen Ressourcen, die den Sklaven und den Sklavenbesitzern in ihrem Streben nach Ehre, Macht und Reichtum zur Verfügung standen, erklären dabei die spezifischen Unterschiede in den lokalen Formen der Sklaverei. Aus diesem Grund muß nach Cooper auch Abschied genommen werden von der Vorstellung von einem einheitlichen Typus afrikanischer Sklaverei, wie es beispielsweise noch der oben bereits erwähnte Beitrag von Miers und Kopytoff (1977) nahelegt.

Diese Art der Sichtweise entsprang einer Debatte, die kurz zuvor über die Sklaverei in Nordamerika geführt wurde. Einer der wichtigsten Autoren in dieser Debatte ist Eugene Genovese, der 1972 ein Buch mit dem Titel *Roll, Jordan, Roll* über die Südstaatensklaverei veröffentlicht hat, das zu den detailreichsten und engagiertesten Darstellungen der amerikanischen Historiographie über die Abolition gehört. Genoveses Anliegen war es, eine Geschichte von unten zu schreiben. Er zeigte, daß die Abschaffung der Sklaverei in Nordamerika nicht nur auf den politischen Aktivitäten einer humanitären Bewegung in den Nordstaaten beruhte, sondern daß die Abolition auch auf den Widerstand der Sklaven gegen die Sklaverei auf den Südstaatenplantagen zurückzuführen war. Dabei beschrieb er die konkreten Lebensbedingungen auf diesen Plantagen als ein Ergebnis des Kampfes zwischen Sklaven und Sklavenbesitzern um das Mehrprodukt und die personelle Autonomie und wies nach, daß der absolute Herrschaftsanspruch der weißen Plantagenbesitzer immer wieder seine Grenzen am Widerstand der schwarzen Sklaven fand. Sein zentrales Anliegen war es zu zeigen, daß im 19. Jahrhundert die Lebensverhältnisse auf den kleineren Plantagen in den Südstaaten der USA das Ergebnis einer sozialen Interaktion

zwischen Sklavenbesitzern und Sklaven und nicht vom bloßen Willen der Plantagenbesitzer bestimmt waren.

Die Verbindungen zur Politik der Zeit sind deutlich. Die 1950er und 1960er Jahre hatten in Amerika eine starke Bürgerrechtsbewegung gegen den Rassismus und für die Gleichberechtigung hervorgebracht. Der politische Impetus des Buches bestand nun darin, daß das Modell Genoveses sich auf die politische Situation in den USA übertragen ließ. Es war eine Aufforderung, nicht auf die Gesetzgebung liberaler Abgeordneter in Washington zu hoffen, sondern die Veränderung der Lebensverhältnisse selbst in die Hand zu nehmen und umzugestalten. Zum Zeitpunkt des Erscheinens des Buches war Genovese darüber hinaus aktiv in die Anti-Vietnamkriegsbewegung involviert. Später, in den 1980er Jahren, hat er sich übrigens stark bei den amerikanischen Neo-Konservativen engagiert. Um auf Cooper und sein Buch zurückzukommen, läßt sich zeigen, daß er diese Diskussion auf die Afrikanische Geschichte übertragen hat. Dies war aber nur möglich, weil sein Quellenmaterial sich vor allem auf die markt-integrierte ostafrikanische Plantagenökonomie bezog, insbesondere auf die Nelkenproduktion auf der Insel Sansibar, die strukturelle Ähnlichkeiten mit der markt-integrierten Plantagenproduktion in den Südstaaten aufwies. Insofern läßt sich also trefflich darüber streiten, ob sich das Modell auf andere Gesellschaftsverhältnisse, beispielsweise auf dem tansanischen Festland, die weniger von Marktbeziehungen bestimmt waren, übertragen läßt. Trotzdem war es ein wichtiger Fortschritt, die Sklaven nicht nur als Objekte ihrer Lebensumstände zu beschreiben, sondern sie auch als Subjekte ihres Alltages zu begreifen.

Die Arbeiten von Cooper haben die Historiographie der Region nachhaltig beeinflußt. Dies läßt sich auch an Studien ablesen, die sich nicht direkt mit der Problematik der Sklaverei auseinandersetzen, wie beispielsweise an der hervorragenden Monographie von Justin Willis zur Geschichte der kenianischen Küstenregion, *Mombasa, the Swahili and the Making of the Mijikenda*, die 1993 erschien.

Cooper hat als erster Sklaverei als einen Prozeß sozialer Herrschaft dargestellt, an dem beide, Sklave und Sklavenbesitzer, in unterschiedlicher Form und Stärke partizipieren. Diese Arbeiten erschienen zu einem Zeitpunkt (1977, 1980), als in der akademischen Forschung geschlechtsspezifische historiographische Ansätze nur wenig Beachtung fanden. Dies mag ein Grund dafür sein, warum Cooper diese Problematik in seinen Studien kaum thematisiert hat.

Die Bedeutung der Frauen- und Geschlechterforschung

Es war erst Anfang der 1980er Jahre, als die Forschung der schlichten Tatsache Rechnung trug, daß die Mehrzahl der Sklaven in Afrika Frauen und Kinder waren, und untersucht wurde, ob und welche Auswirkungen diese Tatsache hatte. In einem Sammelband, *Women and Slavery in Africa*, welcher 1983 von Claire Robertson und Martin Klein herausgegeben wurde, sowie in den Monographien von Marcia Wright, *Women in Peril* (1984) und *Strategies of Slaves and Women* (1993), wurde detailliert herausgearbeitet, daß sich die Lebenswelten von männlichen und weiblichen Sklaven in ökonomischer, politischer und sozialer Hinsicht wesentlich unterschieden.

Die Autorinnen und Autoren machen darauf aufmerksam, daß ein großer Teil der Sklavinnen Tätigkeiten verrichtete, die die Arbeit des freien weiblichen Teils des Sklavenbesitzerhaushalts erleichterten, wenn nicht, wie in islamischen Gesellschaften, bisweilen fast gänzlich ersetzten. Robertson und Klein stellen daher fest, daß Meillassoux, wenn er auch sein Argument einseitig übertrieben hat, grundsätzlich recht hatte mit seiner Behauptung, daß in Afrika eine verstärkte Nachfrage nach weiblichen Sklaven vor allem wegen ihrer Arbeitsfähigkeit und nicht primär wegen ihrer biologischen Reproduktionsfähigkeit bestanden hat. Darüber hinaus machen sie darauf aufmerksam, daß männliche wie weibliche Sklaven in Gesellschaften mit jeweils unterschiedlichen Formen der geschlechtlichen Arbeitsteilung lebten und mit der Verwendung von Sklaven diese Arbeitsteilung häufig durchbrochen wurde. In manchen Gesellschaften wurden männliche Sklaven vor allem zu Tätigkeiten eingesetzt, die von den freien Männern dieser Gesellschaften als minderwertig - eben typisch weiblich! - angesehen wurden. Darunter fiel beispielsweise die alltägliche Arbeit in der Landwirtschaft.

Marcia Wrights Verdienst ist es nun, an Hand der Biographien von Sklaven die unterschiedlichen Lebensperspektiven von männlichen und weiblichen Sklaven herausgearbeitet zu haben. Sie macht deutlich, daß Sklavinnen häufig nicht bürgerliche Freiheitsrechte im europäischen Sinne, sondern zunächst nur den Status von freien weiblichen Mitgliedern lokaler Gesellschaften anstrebten, auch wenn dies häufig Unterwerfung unter die patriarchalische Gewalt ihrer Ehemänner bedeutete.

Klein und Robertson sowie auch Wright zeigen daher, daß die relative Autonomie, das heißt die Fähigkeit, selbständig zu handeln, für weibliche Sklaven durch geschlechtsspezifische Ideologien stark eingeschränkt war und somit die Geschichte der weiblichen Sklaverei eine Geschichte der gesellschaftlichen Marginalität von beiden, der weibliche Sklaven und der Frauen, ist. Zwar kann dieses Argument hier nicht weiter ausgeführt werden, aber es sollte zumindest darauf hinweisen, daß, wie zuvor die Auseinandersetzung mit dem Neo-Marxismus und der Einfluß der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, auch die

feministischen Bewegungen einen nachhaltigen Paradigmenwechsel in der Forschung bewirkt haben. Es ist daher heute kaum mehr möglich, glaubhaft über das Thema Sklaverei in Afrika zu arbeiten, ohne dabei die sogenannte *Gender*-Problematik als einen integralen Bestandteil der Analyse zu begreifen.

Der Forschungsstand der Gegenwart

Zunächst einmal ist festzustellen, daß in den letzten zehn Jahren das Ende der Sklaverei in Afrika ein besonderes Interesse in der Historiographie gefunden hat. Dies ist hauptsächlich auf eine Veröffentlichung aus dem Jahre 1988 von Suzanne Miers und Richard Roberts zurückzuführen, die den Titel *The End of Slavery in Africa* trägt. In der Einleitung zu dem Sammelband wird im Gegensatz zu dem vorherigen Buch von Miers und Kopytoff nicht mehr versucht, eine umfassende Definition der Sklaverei in Afrika vorzustellen. Hier geht es nun darum, die verschlungenen historischen, regional höchst unterschiedlichen Wege der Emanzipation nachzuzeichnen und verschiedene Forschungsdesiderata aufzuzeigen.

Dabei stehen vier historiographische Probleme im Vordergrund. Aus den Beiträgen wird deutlich, daß nicht nur die verschiedenen Kolonialmächte in Afrika eine unterschiedliche Anti-Sklaverei-Politik verfolgt haben, sondern daß selbst innerhalb der einzelnen Kolonialterritorien die jeweils von der Kolonialadministration angestrebte Politik auf lokaler Ebene von den unteren Verwaltungsbeamten unterschiedlich gehandhabt wurde und daher auch unterschiedliche Auswirkungen gehabt hat. In dem Band wird gezeigt, daß in den französischen und britischen Kolonien die Sklaverei unter anderem Namen bis in die 1930er Jahre weiterbestanden hat und selbst nach dem Zweiten Weltkrieg auf lokaler Ebene vereinzelt Sklavenhandel stattfand, welchen die Kolonialverwaltungen unter allen Umständen vor dem Völkerbund und den internationalen humanitären Anti-Sklaverei-Organisationen geheimzuhalten trachteten. Dieser Aspekt der Geschichte der Sklaverei in Afrika wird übrigens in einem Sammelband, *Slavery in Colonial Africa*, von Martin Klein und Suzanne Miers noch weiter vertieft werden, dessen Erscheinen für das Jahr 1998 angekündigt ist.

Weiterhin ist für Afrika als Ganzes nicht klar, ob Emanzipation nur eine Episode in der langfristigen Entwicklung der verschiedenen afrikanischen Gesellschaftsformationen war oder ob es sich um eine soziale Revolution handelte, die sich in aller Stille, aber dafür umso nachhaltiger auf die soziale und ökonomische Entwicklung des Kontinents auswirkte.

Drittens machen die Autorinnen und Autoren klar, daß die Begriffe Emanzipation und Abolition nur Versatzstücke sind, da gegenwärtig viel zu wenig darüber bekannt ist, wie die Lebensverhältnisse von Ex-Sklaven beschaffen

waren. Entwickelten sich diese zu Klienten ihrer ehemaligen Besitzer, deren krasse Abhängigkeit durch zunehmende Überschuldung festgezurrte wurde, oder wurden Ex-Sklaven mehrheitlich zu Proletariern, die in der Lohnarbeit auf europäischen Plantagen oder in städtischen Haushalten ihr Überleben sicherten? In diesem Zusammenhang erinnern die Autoren auch daran, daß europäische Verwaltungsbeamte nicht davor zurückschreckten, systematisch Zwangsarbeit für öffentliche Aufgaben sowie für die privaten europäischen Plantagen auszuheben, die an Brutalität und Umfang afrikanische Sklavereiverhältnisse gelegentlich bei weitem übertraf und die von afrikanischer Seite häufig als eine neue Form der Sklaverei angesehen wurde. Sie warnen davor, hier implizit einer Interpretation der Geschichte aufzusitzen, die den Kolonialismus als Modernisierung und zivilisatorische Anstrengung europäischer Provenienz verniedlicht. All dies deutet darauf hin, daß der Begriff der Freiheit als Anti-These zur Sklaverei entschieden relativiert und historisiert werden muß.

Darüber hinaus müsse auch untersucht werden, wie sich soziale Beziehungen und kulturelle Einstellungen nach dem Ende der Sklaverei auf lokaler Ebene entwickelt haben. Hierbei sind speziell Heiratsverbote oder Teilnahmeverbote an öffentlichen Ereignissen wie religiösen Festen von besonderer Bedeutung. Schließlich treten die Autoren dafür ein, eine komparative Perspektive in die Debatten einzubringen und dabei beispielsweise das Ende der Sklaverei in Brasilien mit dem Ende der Sklaverei in Nord-Nigeria und Sansibar interdisziplinär zu vergleichen.

Seit der Veröffentlichung von Suzanne Miers und Richard Roberts sind in der Tat einige Studien erschienen, die zumindest in Teilbereichen die von ihnen beschriebenen Forschungsdesiderata ansprechen. Hier sind insbesondere die Arbeit zum Ende der Sklaverei von Paul Lovejoy und Jan Hogendorn, *Slow Death for Slavery: The Course of Abolition in Northern Nigeria, 1897-1936* (1993), der Sammelband zum Verhältnis von Verschuldung, Verpfändung und Sklaverei, *Pawnship in Africa. Debt Bondage in Historical Perspective* von Toyin Falola und Paul Lovejoy (1994) sowie insbesondere auch die Arbeit von Jonathan Glassman zur Fest- und Alltagskultur an der Ostküste Afrikas, *Feasts and Riots. Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856-1888* (1995) zu nennen. Glassman, Jahrgang 1958, versucht hier unter anderem zu zeigen, daß Sklaven in dieser Periode nicht soziale Autonomie anstrebten, sondern vor allem Anerkennung als vollwertige Mitglieder der ostafrikanischen Küstengesellschaft erlangen wollten.

Anhand der Arbeit von Glassman läßt sich auch gut aufzeigen, welche historiographische Wende die Forschung seit Ende der 1970er Jahre und den bereits erwähnten Studien und Sammelbänden von Cooper, Miers und Kopytoff genommen hat. In früheren, vor allem wirtschaftshistorisch angelegten Arbeiten wurden Sklavinnen und Sklaven als Objekte der historischen Entwicklung dargestellt, und sie schienen ein Paradebeispiel für diejenigen sozialen Gruppen

zu sein, die immer nur passives Opfer der Geschichte gewesen sind. Seit Ende der 1970er Jahre ist jedoch deutlich geworden, daß der Alltag der Sklaverei, insbesondere auch in kultureller und religiöser Hinsicht, in einem weit größeren Umfang als bis dahin angenommen von den Sklavinnen und Sklaven selbst bestimmt wurde. Bei Glassman erscheinen sie nun als Subjekte der Geschichte, die in der Lage waren, sich bessere Lebens- und Alltagsbedingungen auch unter höchst schwierigen Bedingungen aktiv zu erkämpfen.

Übrigens zeigt die Arbeit von Glassman auch, welche immensen Vorteile die historiographische Verbindung von mündlicher und schriftlicher Geschichte haben kann. Dieses Argument kann hier nicht weiter ausgeführt werden, aber es ist einsichtig, daß in Abwesenheit von schriftlichen Quellen nur die mündlich erzählte Geschichte uns Auskunft darüber geben kann, wie lokale und hier insbesondere kulturelle Faktoren die Geschichte der Sklaverei mitbestimmt haben. Auch gilt es zu bedenken, daß schriftliche Quellen zur Sklaverei zumeist in der Kolonialzeit entstanden sind und damit einer doppelten Verzerrung unterliegen. Die Kolonialmächte in Afrika haben aus politischen und wirtschaftlichen Gründen wenig Interesse gehabt, die Sklaverei in Afrika abzuschaffen. Dies spiegelt sich auch in den Quellen wieder, in denen das Problem der Sklaverei immer wieder heruntergespielt wurde. Darüber hinaus sind Kolonialquellen allgemein bezüglich gesellschaftlicher marginaler Gruppen wie beispielsweise der Arbeiter, Bauern und der Sklaven notorisch wenig aussagekräftig, da sie in der Hohen Kolonialpolitik aus Sicht der Verwaltung keine bedeutende Rolle spielten.

Ausblick

Die neuere Forschung weist drei Tendenzen auf. Die internationale, vergleichende Perspektive ist jüngst, nach den ersten bahnbrechenden Sammelbänden von Michael Craton (1979), James Watson (1980), Martin Klein (1993), wieder aufgenommen worden und von Stephan Palmié 1995 in der Aufsatzsammlung *Slave Cultures and the Cultures of Slavery* weitergeführt worden. Hier zeichnet sich ein interdisziplinärer und interregionaler Austausch von Ideen ab, der sich in der Zukunft noch weiter vertiefen wird. Der bedeutende indische Historiker Gyan Prakash hat hier übrigens schon 1990 einen Anfang gemacht, indem er in seiner Arbeit über die Sklaverei in Indien, *Bonded Histories. Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*, Coopers Ideen weiterverarbeitet hat.

Die neueren Arbeiten lassen sich nicht mehr eindeutig verschiedenen Wissenschaftstraditionen zuordnen. Beispielsweise ist die oben erwähnte Arbeit von Glassman weder eine historiographische noch eine ethnographische Studie im engeren Sinne. Im deutschen Sprachraum hat sich hierfür der Begriff der Historischen Anthropologie eingebürgert. Zunächst einmal bedeutet Historische

Anthropologie den Anspruch, historische Entwicklungen nicht mehr strukturalistisch-universal erklären zu wollen, sondern die spezifischen kulturellen Besonderheiten der beschriebenen Verhältnisse der jeweiligen Lokalität ernst zu nehmen und diese in die Analyse zu integrieren. Hierfür bietet sich insbesondere die Methode der mündlichen Geschichte an.

Mit dieser Art der Betrachtung geht notwendigerweise eine Kritik der historiographischen Kategorien und Konzepte einher, die nicht aus dem Kontext der Lokalität selber entstammen und nur in einem anderen Kontext überhaupt Bedeutung haben. Ein gutes Beispiel hierfür ist der Begriff der Hörigkeit, welcher fundamental für die Analyse der europäischen Geschichte des Mittelalters und des Feudalismus ist, jedoch wenig Sinn im Kontext der neuzeitlichen Geschichte Afrikas macht, was - das sei hier nur nebenbei angemerkt - die deutsche Kolonialverwaltung in Ostafrika keineswegs daran gehindert hat, den Begriff der Hörigkeit zur Beschreibung der Sklavereiverhältnisse in Ostafrika zu verwenden und diesen sogar gesetzlich zu fixieren.

In diesem Zusammenhang sollte ein Aufsatz von Steven Feierman erwähnt werden, der das Problem der Spezifität historischer Konzepte unter anderem am Beispiel der Kategorie Sklaverei eingehend diskutiert hat. Der Aufsatz trägt den Titel "African Histories and the Dissolution of World History" und wurde 1993 in einem Sammelband von Robert Bates u.a., *Africa and the Disciplines. The Contribution of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, veröffentlicht. Feierman setzt sich gegenüber anderen emphatisch dafür ein, daß das wenigste, was man heute von einer historischen Studie über die Geschichte der Sklaverei in Afrika erwarten darf, eine ausführliche Begründung der Autorin oder des Autors ist, warum in der Analyse bestimmte Kategorien und Konzepte bevorzugt werden.

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wurde versucht darzulegen, daß Sklaverei keine Struktur, sondern ein sozialer Prozeß ist, daß hier nicht scheinbar eindeutige Machtphänomene, sondern vieldeutige Herrschaftsbeziehungen angesprochen werden und daß gerade das Problem der Sklaverei in Afrika dazu drängt, angestrongter über Konzepte, Kategorien und Methoden nachzudenken. Insbesondere ist auch darauf hingewiesen worden, daß es die eine Sklaverei in Afrika nicht gegeben hat, sondern eine Vielzahl von "Sklavereien", die mit verschiedenen methodologischen und konzeptionellen Ansätzen untersucht werden müssen.

In dem Beitrag sind hauptsächlich Arbeiten europäischer und amerikanischer Autorinnen und Autoren diskutiert worden. Es könnte daher der Eindruck entstehen, daß afrikanische Autorinnen und Autoren unterrepräsentiert sind. Dies ist aber nicht der Fall. Zunächst einmal ist festzustellen, daß afrikanische

Historikerinnen und Historiker bis auf ganz wenige Ausnahmen wenig Interesse hatten, an dieser mittlerweile 30-jährigen Debatte teilzunehmen. Zu diesen Ausnahmen gehören Abdul Sheriff (1987) aus Tansania bzw. Toyin Falola (1994), Joseph Inikori (1982), Victor Uchendu (1977) und Don Ohadike (1988) aus Nigeria. Möglicherweise hat diese Abstinenz aber auch Karrieregründe, denn in den Lehrplänen der meisten afrikanischen Universitäten wird das Thema der Sklaverei nur im Zusammenhang mit dem transatlantischen Sklavenhandel erwähnt. Auch sollte nicht vergessen werden, daß sich die Forschungssituation für afrikanische Historiker gerade in den 1980er und 1990er Jahren drastisch verschlechtert hat.

Der vorliegende Beitrag hat versucht, eine Debatte nachzuzeichnen, die nur selten genug durchscheinen läßt, daß die Alltagsgeschichte der Sklaverei mit marginalisierten Menschen und deren schwieriger Lebenssituation zu tun hat. Vielleicht erweist sich aber auch gerade hier, daß die literarische Imagination der sozialwissenschaftlichen in dieser Beziehung weit überlegen ist. Damit sind vor allem der bedeutende Roman von Buchi Emecheta über Sklavenverhältnisse in Nigeria, der unter dem Titel *The Slave Girl* 1977 erschienen ist, sowie eine wundervolle Erzählung *Paradise*, die im Jahr 1990 von Abdulrazak Gurnah veröffentlicht wurde und Sklaverei in Ostafrika beschreibt, angesprochen, die genau diese Perspektive zum Ausdruck bringen. Vielleicht hätten diese Darstellungen am Anfang des vorliegenden Beitrages stehen sollen.

Literatur

- Alpers, Edward A., 1975: Ivory and Slaves in East Central Africa. Changing Pattern of International Trade to the later Nineteenth Century. London.
- Anstey, Roger, 1975: The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1769-1810. Atlantic Highlands, N.Y.
- Cooper, Frederick L., 1977: Plantation Slavery on the East Coast of Africa. New Haven.
- 1979: The Problem of Slavery in African Studies. In: Journal of African History, 20, S. 103-25.
- 1980: From Slaves to Squatters: Plantation Labour and Agriculture in Zanzibar and Coastal Kenya, 1890-1925. New Haven.
- Cordell, Dennis D., 1985: Dar al-Kuti and the Last Years of the Transsaharan Slave Trade. Madison, Wisc.
- Craton, Michel (Hg.), 1979: Roots and Branches. Current Directions in Slave Studies. Toronto.
- Curtin, Philip D., 1975: Economic Change in Pre-Colonial Africa. Senegambia in the Era of the Slave Trade. Madison, Wisc.
- 1969: The Atlantic Slave Trade. A Census. Madison, Wisc.
- Daget, Serge, 1988: De la traite à l'esclavage. Paris.
- Davis, D. Brian, 1984: Slavery and Human Progress. Oxford.

-
- Drescher, Simon, 1977: *Econocide. British Slavery in the Era of Abolition*. Pittsburgh.
- 1986: *Capitalism and Anti-Slavery. British Mobilization in Comparative Perspective*. Oxford.
- 1990: Trends in der Historiographie des Abolitionismus. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 16, S. 187-211.
- Eldredge, Elizabeth, 1994: *Slavery in South Africa. Captive Labour on the Dutch Frontier*. Boulder.
- Eltis, Davis, 1987: *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade*. New York.
- Eltis, Davis/James Walvin (Hg.), 1981: *The Abolition of the Transatlantic Slave Trade. Origins and Effects in Europe, Africa, and the Americas*. London.
- Emecheta, Buchi, 1977: *The Slave Girl*. Glasgow.
- Fage, John D., 1969: Slavery and the Slave Trade in the Context of West African History. In: *Journal of African History*, 10, S. 393-404.
- Falola, Toyin/Paul Lovejoy (Hg.), 1994: *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective*. Boulder.
- Feierman, Steven, 1993: African Histories and the Dissolution of World History. In: Robert H. Bates/Valentin Y. Mudimbe/Jean O'Barr (Hg.), *Africa and the Disciplines. The Contribution of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*. Chicago, S. 167-212.
- Genovese, Eugene D., 1972: *Roll, Jordan, Roll*. New York.
- Glassman, Jonathan, 1995: *Feasts and Riots. Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856-1888*. London.
- Gurnah, Abdulrazak, 1994: *Paradise*. London.
- Harms, Robert, 1981: *River of Wealth, River of Sorrow. The Central Zaire Basin in the Era of the Slave and the Ivory Trade, 1500-1891*. New Haven.
- Hopkins, Anthony G., 1973: *An Economic History of West Africa*. London.
- Inikori, Joseph E. (Hg.), 1982: *Forced Migration. The Impact of the Export Slave Trade on African Societies*. London.
- Klein, Martin (Hg.), 1993: *Breaking the Chains. Slavery, Bondage and Emancipation in Africa and Asia*. Madison, Wisc.
- Law, Robin, 1991: *The Slave Coast of West Africa, 1550-1750. The Impact of the Slave Trade on an African Society*. Oxford.
- Lovejoy, Paul E., 1983: *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*. Cambridge.
- Lovejoy, Paul E./Jan S. Hogendorn, 1993: *Slow Death for Slavery. The Course of Abolition in Northern Nigeria, 1897-1936*. Cambridge.
- Manning, Patrick, 1990: *Slavery and African Life. Occidental, Oriental and African Slave Trades*. Cambridge.
- Marx, Karl, 1972 [1867]: *Das Kapital*. In: Marx, Karl/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. XXIII. Berlin.
- Meillassoux, Claude (Hg.), 1975: *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Paris.
- Meillassoux, Claude, 1983: Female Slavery. In: Robertson/Klein, S. 49-68.
- 1986: *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris (Dt. 1989: *Anthropologie der Sklaverei*. Frankfurt/M.)

-
- Miers, Suzanne/Igor Kopytoff (Hg.), 1977: *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*. Madison, Wisc.
- Miers, Suzanne/Richard Roberts (Hg.), 1988: *The End of Slavery in Africa*. Madison, Wisc.
- Miers, Suzanne/Martin Klein (Hg.), [1998]: *Slavery in Colonial Africa*. London.
- Miller, Joseph C., 1989: *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. London.
- Nieboer, H. Jan, 1900: *Slavery as an Industrial System. Ethnological Researches*. The Hague.
- Ohadike, Don C., 1988: *The Decline of Slavery among the Igbo People*. In: Miers/Roberts, S. 437-461.
- Palmié, Stephan (Hg.), 1995: *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*. Knoxville.
- Patterson, O., 1982: *Slavery and Social Death. A Comparative Study*. Cambridge, Mass.
- Prakash, Gyan, 1990: *Bonded Histories. Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*. Cambridge.
- Renault, Francois, 1972: *L'abolition de l'esclavage au Sénégal. l'attitude de l'administration française, 1848-1905*. Paris.
- Roberts, Richard, 1987: *Warriors, Merchants and Slaves. The State and the Economy in the Middle Niger Valley, 1700-1914*. Stanford.
- Robertson, Claire C./Martin A. Klein (Hg.), 1983: *Women and Slavery in Africa*. Madison.
- Rodney, Walter, 1966: *African Slavery and other Forms of Social Oppression on the Upper Guinea Coast in the Context of the Atlantic Slave Trade*. In: *Journal of African History*, 7, S. 431-443.
- 1972: *How Europe Underdeveloped Africa*. London.
- Ross, Robert, 1983: *Cape of Torments. Slavery and Resistance in South Africa*. London.
- Searing, James, 1993: *West African Slavery and Atlantic Commerce. The Senegal River Valley, 1700-1860*. Cambridge.
- Sheriff, Abdul, 1987: *Slaves, Spices & Ivory in Zanzibar. The Integration of an East African Commercial Empire into the World Economy, 1770-1873*. London.
- Sundiata, Ibrahim K., 1996: *From Slaving to Neo-Slavery. The Bight of Benin and Fernando Po in the Era of Abolition, 1827-1930*. Madison, Wisc.
- Uchenchu, Victor, 1977: *Slaves and Slavery in Igboland, Nigeria*. In: Miers/Kopytoff, S. 121-132.
- Warden, Nigel, 1985: *Slavery in Dutch South Africa*. Cambridge.
- Watson, James, 1980: *African and Asian Systems of Slavery*. Berkeley.
- Williams, Eric, 1944: *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill.
- Willis, Justin, 1993: *Mombasa, the Swahili and the Making of the Mijikenda*. Oxford.
- Wirz, Albert, 1972: *Vom Sklavenhandel zum Kolonialhandel.: Wirtschaftsräume und Wirtschaftsformen in Kamerun vor 1914*. Zürich.
- 1984: *Sklaverei und kapitalistisches Weltsystem*. Frankfurt/M.
- Wright, Marcia, 1993: *Strategies of Slaves & Women. Life-Stories from East/Central Africa*. London-New York.
- 1984: *Women in Peril*. Lusaka.

Kolonialismus. Wider die vereinfachenden Dichotomien

Anna-Maria Brandstetter

Obwohl die Kolonialzeit in den meisten Ländern nicht viel länger als 60 Jahre dauerte, regte wohl keine Phase in der Geschichte Afrikas zu solchen Debatten und Kontroversen an, die bis heute andauern und ihren augenfälligen Ausdruck in einer beinahe unüberschaubaren Zahl von Publikationen finden. Noch vor über 30 Jahren beklagte der nigerianische Historiker J.F. Ade Ajayi von der Universität Ibadan auf dem inzwischen schon legendären Historiker-Kongreß in Dar es Salaam, daß das Wissen jedoch sehr begrenzt ist, wenn die Perspektive gewechselt wird und nicht mehr die Europäer, sondern Politik und Intentionen der Afrikaner sowie die Entwicklungen der afrikanischen Gesellschaften im Zentrum der Untersuchungen stehen (1968: 189). In der Zwischenzeit hat sich diese Situation verändert. Mehr und mehr hat sich die Geschichtsschreibung von einer Geschichte der europäischen imperialen Expansion, der Untersuchung der europäischen Motive und Bedingungen für diese Expansion und der europäischen Kolonialpolitiken wegbewegt hin zu einer Geschichte der afrikanischen Seite des kolonialen Zusammentreffens und zu einer Geschichte der komplexen Interaktion von afrikanischen und europäischen Akteuren, der vielfältigen Ideen, Gewohnheiten, Lebensweisen, Bilder und Repräsentationen, die in der "kolonialen Situation" (Balandier 1955a) entwickelt wurden.

Ich will in diesem Beitrag keinen Überblick über die Kolonialzeit geben. Dieser läßt sich in den zahlreichen Sammelwerken zur Geschichte Afrikas verschaffen (u.a. Boahen 1985; Crowder 1984; Oliver und Sanderson 1985; Roberts 1986; Turner 1971; Gann und Duignan 1969, 1970, 1975). Ebenso wenig werde ich mich mit der umfangreichen Imperialismus-Debatte auseinandersetzen und mit der Frage, was den imperialen oder kolonialen Schub vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgelöst hat, von europazentrierten zu peripherieorientierten sowie ökonomischen und politischen Ansätzen (Überblicke hierzu geben Bade 1983; Louis 1976; Mommsen 1977; Walther 1982). Ich möchte nur darauf hinweisen, daß die beträchtliche Vielfalt von Bedingungen in den afrikanischen Gesellschaften die Schwierigkeiten und Gefahren deutlich macht, den europäischen Wettlauf um und die Eroberungen in Afrika in den 30 Jahren vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis ins frühe 20. Jahrhundert auf ein simple Formel zu bringen (Lonsdale 1985).

Vielmehr will ich hier einem zentralen Problem nachgehen, mit dem die Geschichtsschreibung über den Kolonialismus in Afrika konfrontiert ist: dem Dilemma der "dichotomen Betrachtungsweise", der *dichotomous vision*, wie dies der amerikanische Afrika-Historiker Frederick Cooper in einer vor kurzem

erschienenen kritischen Revision der Geschichtsschreibung über das koloniale Afrika bezeichnete (1994: 1517). Diese Sichtweise ist charakteristisch für die kolonialen Ideologien und wird aus der scheinbar alles durchdringenden Opposition zwischen zivilisiertem Kolonisator und primitivem Kolonisierten gespeist. Die große Gefahr besteht darin, bei Untersuchungen über den Kolonialismus diesen politisch konstruierten Dualismus als gegeben, ja als naturgegeben zu betrachten und zu reproduzieren und daraus andere, ebenso totalisierende wie simplifizierende binäre Kategorien abzuleiten wie Passivität versus Widerstand, Kollaboration versus Widerstand, Unterwerfung versus Autonomie und letztlich modern versus traditionell (s.a. Stoller 1995: 49-50).

"The difficulty is to confront the power behind European expansion without assuming it was all-determining and to probe the clash of different forms of social organization without treating them as self-contained and autonomous. The binaries of colonizer/colonized, Western/non-Western, and domination/resistance begin as useful devices for opening up questions of power but end up constraining the search for precise ways in which power is deployed and the ways in which power is engaged, contested, deflected, and appropriated" (Cooper 1994: 1517).

Zunächst will ich zeigen, wie diese dichotome Sichtweise vor allem in den ersten beiden Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit die Interpretationen kolonialer Macht- und Herrschaftsbeziehungen in Afrika leitete und zu einer Mythologisierung der Kolonialzeit beitrug, wie es der eingangs zitierte nigeranische Historiker J.F. Ade Ajayi (1968) formulierte: "... in the colonial period there were not really men dealing with other men, but a race of gods and heroes communing with naughty mortals; Prospero with Caliban; Europeans with Natives" (1968: 189). Übermenschliche Wesen bevölkerten den kolonialen Raum sowie die koloniale Zeit und verwandelten die Kolonialzeit in eine "mythische Situation" (Ajayi 1968: 189). Allmächtige Kolonialherren unterwarfen Afrikanerinnen und Afrikaner und machten sie zu ohnmächtigen, willenlosen Opfern ihrer Herrschaft. Dieser "Opfer-Mythos", den der französische Afrika-Politologe François Bayart in seiner Untersuchung über den Staat in Afrika als "Paradigma des Jochs" bezeichnete (1989: 20-29), dominierte die Geschichtsschreibung bis in die achtziger Jahre in zwei Ausprägungen. Die eine Version ließ den Afrikanerinnen und Afrikanern jenseits von Unterwerfung nur die Kollaboration mit den Kolonialherren, womit sie gleichzeitig zu deren Handlangern und zu Verrätern wurden, oder revolutionäre Gewalt. In der anderen Version galt *der* Widerstand als die einzige Möglichkeit des Handelns in der "kolonialen Situation". Dieser "Widerstands-Mythos" ist gleichsam die Kehrseite des "Opfer-Mythos". Gemeinsam ist diesen Varianten, daß sie Kolonisierte wie Kolonisatoren zu homogenen monolithischen Blöcken, zu abstrakten Personagen einfroren ohne echte Handlungskraft und -bereitschaft.

(Unter "Mythen" verstehe ich hier scheinbar allgemeingültige Grundannahmen, die allerdings kaum explizit formuliert und noch weniger stichhaltig begründet sind, die rechtfertigen wollen und einen sakralen Charakter haben. Wegen ihrer weltanschaulichen Anbindung läßt sich nicht nach dem Wahrheitsgehalt von Mythen fragen. Vielmehr sollte der Gehalt von Mythen immer vor dem Hintergrund der jeweiligen Weltanschauung untersucht werden. Ich vermeide hier bewußt die Begriffe "Diskurs" oder "narrative", weil in ihnen der sakrale und weltanschauliche Aspekt fehlt, der so prägend ist für die Schärfe und Unerbittlichkeit der Auseinandersetzungen über den Gehalt von "Mythen".)

Anschließend will ich mich in einem zweiten Teil mit der wachsenden Zahl von Studien seit den 80er Jahren auseinandersetzen, deren erklärtes Ziel es ist, den vereinfachenden Reduktionismus des "Opfer-Mythos" zu überwinden, sich vom Joch dieses Paradigmas zu befreien und die Komplexitäten der kolonialen Gesellschaften und Kulturen von einer vielschichtigen Ausgangsposition aus darzustellen.

Der "Opfer-Mythos": zwischen Unterwerfung, Kollaboration und Widerstand

Der Kolonialismus habe die Kolonisierten ihrer historischen Handlungsfähigkeit und Eigenständigkeit beraubt und sie zu Opfern des ungebremsen imperialistischen und kapitalistischen Vordringens gemacht. Er habe die autonomen Afrikanerinnen und Afrikaner überrollt, unterworfen und ihre weitere Entwicklung bestimmt. Das vorkoloniale Afrika sei in nur wenigen Jahrzehnten durch die übermächtigen und alles dominierenden Europäer völlig zerstört und hemmungslos von den europäischen Kolonialherren ausgebeutet worden, "leaving the poor African paralysed and helpless, a lonely man lost between two worlds", so die ironische Formulierung von Ajayi (1968: 191).

Dieser Mythos findet sich mehr oder weniger ausgeprägt in zahlreichen Untersuchungen über den Kolonialismus in Afrika zwischen 1965 und 1980, jedoch nirgendwo so deutlich wie in den Studien des 1942 in Guyana geborenen Historikers Walter Rodney, der von 1968 bis 1974 am University College in Dar es Salaam (Tansania) lehrte und forschte (Slater 1986). Zentrales Thema seiner wissenschaftlichen Arbeiten war die Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus als einer die ganze Welt transformierenden und umspannenden Produktionsweise. Besonders beschäftigte er sich dabei mit der Abhängigkeit der unterentwickelten Dritten Welt von den entwickelten kapitalistischen Ökonomien der Metropolen (Alpers und Fontaine 1982; Wallerstein 1986).

Neben zahlreichen Büchern und Aufsätzen zur Geschichte und politischen Ökonomie Afrikas und Guyanas (u.a. Rodney 1970, 1981) - mit seinen Überlegungen zur Sklaverei in Afrika setzt sich Georg Deutsch im vorliegenden Band auseinander -, veröffentlichte Rodney 1972 die Studie, die noch heute in einem Atemzug mit seinem Namen genannt wird: *How Europe underdeveloped Africa* (1972, dt. 1975/1983; siehe auch 1985). Es ging Rodney darum zu erklären, wie das "imperialistische System", die europäischen Kapitalisten und ihre afrikanischen "Handlanger" (1983: 25), die Unterentwicklung Afrikas und die Entwicklung Europas vorangetrieben haben, und zu zeigen, wie Entwicklung und Unterentwicklung "sich durch ihre Wechselbeziehung gegenseitig hervorbringen" (1983: 63).

Bereits in der vorkolonialen Periode brachten Sklavenhandel und andere Handelsbeziehungen Afrika in ökonomische Abhängigkeit. Aber erst mit Kolonialismus und Imperialismus verlor Afrika auch seine politische Souveränität. Die metropolitanen Handelsgesellschaften exportierten den Reichtum Afrikas, welchen die afrikanischen Bauern schufen. Der Kolonialstaat führte Steuern ein, um optimale Bedingungen für die Ausbeutung der Afrikaner durch private Unternehmen zu gewährleisten und um die kapitalistische Expansion zu gewährleisten, und zwang durch Gesetz, Besteuerung und direkte Gewalt die Afrikaner, sich den Kapitalinteressen unterzuordnen.

Wurden die einen zu ausgebeuteten Opfern, die hilflos dem metropolitanen Kapital ausgeliefert waren, dienten andere Afrikaner den europäischen Kolonialherren als "Handlanger im wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Bereich" (1983: 124). Viele afrikanische Herrscher waren lediglich "Marionettenschöpfungen" und "Koloniallakaien" (1983: 192) der europäischen Kolonialmächte.

Leidenschaftlich widersetzte sich Rodney der Behauptung, daß der Kolonialismus Afrika an die Moderne angeschlossen habe. Kolonisiert zu werden, bedeutete für ihn vielmehr die "Verbannung aus der Geschichte".

"Das koloniale Afrika war nur noch ein passives Objekt, das die weißen Anthropologen anzog, die zu Studien der 'primitiven Gesellschaftsformen' kamen. Der Kolonialismus bestimmte, daß die Afrikaner auf die Geschichte so wenig Einfluß nahmen wie Käfer - Objekte, die man unter einem Mikroskop betrachtet und die man auf ungewöhnliche Merkmale untersucht." (1983: 191)

Allein die Bildung, die die Afrikaner zu "Helfershelfern" der Kolonialherren erziehen sollte, ermöglichte es ihnen schließlich, die immer deutlicher werdenden Widersprüche des kolonialen Kapitalismus wahrzunehmen. Befreiung erlangen die "Verbannten" der Geschichte jedoch nur, indem sie das (koloniale) kapitalistische System stürzen. Diese Überzeugung kostete Walter Rodney

das Leben. Als führendes Mitglied der oppositionellen Working People's Alliance in Guyana wurde er 1980 von politischen Gegnern ermordet.

Hier scheint zunächst eine antikoloniale Denktradition auf, in der Rodney stand: die Ideen des 1925 auf Martinique geborenen Psychiaters und Philosophen Frantz Fanon (Cooper 1994: 1542-1544; Grohs 1964; Miller 1990: 45-62), die Rodney als "einzigartig" und bislang unerreicht bezeichnete (1983: 230). Nach dem Studium der Medizin in Paris war Fanon 1953 nach Algerien gegangen, um zunächst als Psychiater zu arbeiten, bevor er sich ganz der algerischen Revolution anschloß, für die er bis zu seinem frühen Tod 1961 kämpfte. Er beschäftigte sich in seinen Schriften vor allem mit den sozialpsychologischen Folgen des Kolonialismus, der zu einer tiefgreifenden Deformation der psychischen Struktur und zu einem Verlust der Identität der Kolonisierten geführt habe (1952, dt. 1980; 1961, dt. 1966/1981).

Einzig revolutionäre Gewalt könne die Kolonisierten aus der kulturellen und geistigen Selbstentfremdung befreien. Gewalt hatte für Fanon die "transzendente Kraft", zu befreien und die psychologischen Schäden der Kolonisierten zu heilen (Miller 1990: 49).

"Die Gewalt des Kolonisierten ... vereint das Volk... Auf der individuellen Ebene wirkt die Gewalt entgiftend. Sie befreit den Kolonisierten von seinem Minderwertigkeitskomplex... Von der Gewalt erleuchtet, rebelliert das Bewußtsein des Volkes gegen jede Pazifizierung... Nur die vom Volk ausgeübte Gewalt, die von der Führung organisierte und aufgeklärte Gewalt ermöglicht es den Massen, die gesellschaftliche Realität zu entziffern, und gibt ihnen den Schlüssel dazu. Ohne diesen Kampf, ohne diese Erkenntnis in der Praxis ist alles nur Karneval und Tralala: ein Minimum an Neuordnung, ein paar Reformen an der Spitze, eine Nationalflagge und ganz unten die unteilbare, immer noch ´mittelalterliche´ Masse, die in ihrer dumpfen Bewegung verharrt." (1981: 76-78, 126)

Wie Rodney verweigerte Fanon den Kolonisierten jenseits von Unterwerfung jegliche Geschichte und jenseits von Gewalt jeglichen Handlungsspielraum. Zwar beschäftigt sich Fanon intensiver mit einzelnen Gruppen von Kolonisierten, aber auch diese friert er zu abstrakten Größen ein - *die* Bourgeoisie mit ihren nationalistischen Parteien, *das* Proletariat, *die* Bauern und *das* Lumpenproletariat, wobei den beiden letztgenannten Gruppen die wichtigste Rolle in der antikolonialen Revolution zufalle. Die kolonial konstruierte Opposition zwischen Kolonisator und Kolonisiertem blieb dennoch grundlegend für seine Erklärung des Kolonialismus, wie im übrigen auch in dem Essay *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur* (1966, dt. 1980) des tunesischen Schriftstellers Albert Memmi, den Rodney ebenfalls rezipiert hatte. Diese frankophonen Intellektuellen, zu denen noch der martinikesischer Schriftsteller Aimé Césaire (1955) sowie Jean-Paul Sartre (1964, dt. 1968) zu zählen sind, haben Rodney zweifelsohne stark beeinflusst, was sich bis zur Form der Dar-

stellung verfolgen läßt. Verfaßte Rodney seine beiden anderen Bücher (1970, 1981) in einer in der Wissenschaft verbreiteten und vertrauten Form der Darstellung (die Verwendung von Archivmaterial, von Fußnoten und Bibliographien), so wählte er für die polemisierende Streitschrift *How Europe underdeveloped Africa* die Form des Essays, das ohne den Ballast wissenschaftlicher Anmerkungsapparate auskommt. Gerade diese Gemeinsamkeit der Darstellungsweise mit den wichtigen antikolonialen Texten der Zeit zeigt, wo Rodneys Wurzeln lagen.

All den genannten Autoren ist gemeinsam, daß sie letztlich negierten, daß die Kolonisierten Geschichte und Geschichtlichkeit haben. Einerseits entgingen sie daher nicht dem eingangs erwähnten Dilemma der dichotomisierenden Sichtweise und reproduzierten in ihren antikolonialistischen Texten die in der kolonialen Ideologie konstruierten Kategorien von Kolonisator und Kolonisiertem, der nur einen Platz "außerhalb der Geschichte und außerhalb der Bürgerschaft" hat, und den die Kolonisation "jeder freien Anteilnahme, ... jeder historischen und gesellschaftlichen Verantwortung" beraubte (Memmi 1980: 90). Allerdings betonte gerade Memmi, daß der Kolonialismus den Kolonisierten ebenso wie den Kolonisator schafft und gefangenhält: "*Die koloniale Situation erzeugt ebenso Kolonialisten, wie sie Kolonisierte hervorbringt.*" (1980: 62 - Hervorh. i.O.) Andererseits benannten und verurteilten sie die auf Unterwerfung und Entmenschlichung abzielenden kolonialen Projekte, als die Kolonialapologeten allerorten angesichts des nahenden Endes der Kolonialreiche verkündeten, welcher Segen der Kolonialismus für Afrika und Asien gewesen sei. Genau gegen deren simplifizierende und verdrehte Darstellung der kolonialen Situation, gegen den "Mythos des segensreichen und modernisierenden Kolonialismus", wonach alles Gute und Große in Afrika der Kolonialzeit zugeschrieben wird (so der Tenor vieler Aufsätze in den von Gann und Duignan herausgegebenen Sammelbänden (1969-1975), erhoben Memmi, Césaire, Fanon und Rodney ihre Stimme. Für diese Schriftsteller und Wissenschaftler aus der Karibik und Nordafrika ging es nicht allein um akademische Debatten. Vielmehr sollten ihre Theorien den antikolonialen Kampf anleiten und legitimieren. Das Paradoxe war, daß sie mit ihren vom "Opfer-Mythos" geleiteten Argumenten den Kolonialismus als übermächtig darstellten und ihm damit zugestanden, Gegenwart und Zukunft der Menschen in den Kolonien zu bestimmen (Cooper 1994: 1543).

Gleiches gilt auch für die anderen Theorien, die sich zum Teil in Kritik an den Wachstums- und Modernisierungs-Theorien der fünfziger und sechziger Jahre entwickelt hatten und denen sich der politisch-ökonomische Ansatz von Walter Rodney und anderen Afrika-Wissenschaftlern zwei Jahrzehnte nach der Unabhängigkeit verpflichtet fühlte: die Dependenz-Theorie, die Theorie des peripheren Kapitalismus und andere neuere Imperialismus-Theorien sowie die

Weltsystem-Theorie. Da Axel Harneit-Sievers sich in seinem Beitrag "Markt und Kapitalismus" ausführlicher mit den einzelnen Ansätzen auseinandersetzt (s.a. Cooper 1981; Hein 1981), gehe ich hier nur auf die für die Formulierung des "Opfer-Mythos" bedeutsamen Aspekte ein.

Beeinflußt von Konzepten, welche Sozialwissenschaftler und Ökonomen in den sechziger Jahren für den lateinamerikanischen Kontext entwickelt hatten, begannen Afrikanisten und Afrikaner, die Kolonialherrschaft in Afrika als eine "Etappe in einer langen Entwicklung zur Unterentwicklung (Amin 1972), als Teil des weltweiten Prozesses der Kapitalakkumulation und der internationalen Arbeitsteilung zu erklären und zu untersuchen, welche Gemeinsamkeiten zwischen Afrika und anderen Teilen der Dritten Welt bestehen, und damit auch die Möglichkeit eines Dialogs über die Kontinente zu erkunden (Cooper 1994: 1524; Küster 1994: 10; Mallon 1993). Walter Rodney kann dabei im wahrsten Sinne des Wortes als direktes Verbindungsglied betrachtet werden.

Dazu kam, daß die wachsende Desillusionierung über die ausbleibenden Früchte der Unabhängigkeit die Attraktivität einer Theorie erhöhte, die behauptete, daß Armut und Schwäche nicht in der kolonialen (oder neokolonialen) Gesellschaft ihre Ursache haben, sondern bedingt sind durch die langfristige, abhängige Einbindung der afrikanischen "Peripherie" in das kapitalistische, europäisch-dominierte Weltsystem. Außerdem konnte die Analyse schnell und mit einfach verfügbaren Daten ausgeführt werden. Weil die entscheidenden Faktoren als in den metropolitanen Zentren verortet galten, waren genauere, detaillierte Informationen über die interne soziale und ökonomische Geschichte einer Kolonie nicht erforderlich. Da die Dependenz-Theorie noch dazu die Bedingungen vor und nach der Unabhängigkeit eng miteinander verknüpfte, wurden Kolonialismus und Neokolonialismus durch dasselbe theoretische Paradigma erklärbar (Berman 1992b: 179-180). Hinzu kam, so Harneit-Sievers, eine "Konjunktur Establishment-kritischer Positionen in der westlichen Wissenschaft".

Wie Harneit-Sievers darlegt, galt in der Dependenz-Theorie der Handel mit den Metropolen, der einen beständigen Transfer von Werten in diese brachte, als Dreh- und Angelpunkt von Ausbeutung und Abhängigkeit. Determinierend für die Erklärung der Unterentwicklung wurden diese ungleichen Handelsbeziehungen im Konzept des "ungleichen Tauschs", das zusammen mit dem Konzept des "peripheren Kapitalismus" vor allem die französische Debatte dominierte. Neben Arghiri Emmanuel (1969) kann der 1931 in Kairo geborene Ökonom Samir Amin als deren wichtigster Vertreter gelten (u.a. 1973a, dt. 1975; 1973b). Amin hatte in Paris Wirtschaftswissenschaften studiert und unterrichtet, als sich Frankreich mitten im Algerien-Krieg befand, und ist sicherlich von den antikolonialen Diskussionen der frankophonen Intellektuellen nicht unberührt geblieben. Nachdem er zunächst als Berater in Ägypten und Mali gearbeitet hatte, leitet er seit Mitte der siebziger Jahre ein For-

schungs- und Planungsinstitut in Dakar. In der ein Jahr vor Rodney erschienenen Untersuchung über das koloniale Französisch-Westafrika *L'Afrique de l'Ouest bloquée. L'économie politique de la colonisation* (1971, engl. 1973c) argumentiert Amin, daß die westafrikanischen Handelsökonomien auf der landwirtschaftlichen Produktion für den Export beruhten. Sie wurden ermöglicht durch staatliche Investitionen in die Transportinfrastruktur und erlaubten den kolonialen Handelsgesellschaften leichte Monopolprofite ohne Risiken und Investitionen. Die beschleunigte koloniale Ausbeutung nach dem Zweiten Weltkrieg verschärfte noch die strukturellen Charakteristika der Unterentwicklung in den französischen Kolonien Westafrikas und verwandelte diese in echte unterentwickelte Ökonomien, dominiert vom und integriert in den Weltmarkt, "dualistisch" in der Erscheinung und zunehmend abhängig von der Metropole. In zahlreichen Länder- und Regional-Studien fanden diese Theorien in verschiedenen Ausprägungen und mehr oder weniger stringent ihre Anwendung, wie beispielsweise in der Analyse der politischen Ökonomie Ghanas von Rhoda Howard (1978), in dem Dependencia-Klassiker von Colin Leys (1975) über Kenia, in der Wirtschaftsgeschichte Deutsch-Ostafrikas von Rainer Tetzlaff (1970), in der vergleichenden Untersuchung über die ostafrikanischen Länder Kenia, Tanganjika und Uganda von E.A. Brett (1973), in den Abhandlungen über den Kongo-Freistaat und Belgisch-Kongo von Michel Merlier (1962), Jean-Philippe Peemans (1975), Bogumil Jewsiewicki (u.a. 1977, 1981, 1983a, 1983b) und Guy Gran (1979). Auch *Die Geschichte Schwarz-Afrikas* von Joseph Ki-Zerbo (1979, frz. 1978), einem der Nestoren afrikanischer Historiker aus Burkina Faso, ist dem Paradigma von "Dependenz" und "Entwicklung zur Unterentwicklung" verpflichtet.

Gemeinsam ist diesen Ansätzen, daß sie den Kolonialismus aus der Distanz betrachteten, "through the reverse end of a telescope, treating Africans as a relatively undifferentiated mass who were exploited, impoverished and impotent victims; dominated classes rather than agents of their own history" (Berman 1992b: 180). Sie verhinderten damit eine aufmerksame Beschäftigung mit den politischen, sozialen und ökonomischen Dynamiken in Afrika. Die entscheidenden dynamischen Prozesse, die für die peripheren Ereignisse in Afrika konstitutiv waren, fanden im Westen oder Norden statt. Diese Annahme der Dependenz-Theorie widerspricht sogar ihrem ursprünglichen Ziel, die interne Dynamik der Peripherie zu verstehen (Bayart 1989: 24-25).

Damit sprechen diese Ansätze Afrika Geschichte und Geschichtlichkeit ab, wengleich ihre Verfasser angetreten waren, das Gegenteil zu belegen. Erst mit der Kolonialzeit, die einen kompletten Bruch mit der Vergangenheit brachte und den Beginn einer völlig neuen Ära in der Geschichte Afrikas einleitete, wurden die afrikanischen Gesellschaften an die Geschichte der westlichen Welt angebunden, die ihnen in ihrer Geschichte einen abhängigen Platz zugeordnet hat. In dieser Hinsicht weist die Annahme der Kolonialisten

und Kolonialapologeten wie Sir Harry Johnston (1899) oder L.H. Gann und Peter Duignan (1969-1975), daß die "eingeborenen" Afrikaner keine Geschichte und keine Kultur haben, verblüffende Gemeinsamkeiten zu den Imperialismus- und Dependenz-Theorien auf, von Hobson (1902) und Lenin (1916) bis Rodney und Amin, die die Macht und Fähigkeit der Kolonialmächte überbewerteten, eine allgegenwärtige Dominanz und eine beinahe totalitäre Kontrolle über alle Bereiche des Lebens in Afrika zu erreichen (s. Kritik bei Bayart 1989: 21-22; Küster 1994: 14-16). Indem die Dependenz- und Unterentwicklungstheoretiker die ausbeuterische Natur der kolonialen Herrschaft und der Schaffung von dauerhaften Strukturen der Abhängigkeit im kapitalistischen Weltsystem betonten, porträtierten sie die Kolonialgeschichte als einseitigen Prozeß, der von externen Kräften aufgezwungen und kontrolliert wurde. Sie kritisierten den Dualismus von "unterentwickelter traditioneller Dritter Welt" und "entwickelter Erster Welt" bei den Modernisierungstheoretikern, aber schufen selbst einen neuen Dualismus: Alle Erscheinungen der kolonialen Herrschaft sind Teil eines zerstörerischen und ausbeuterischen Ganzen und stehen immer in unüberwindbarem Gegensatz zu den Interessen der afrikanischen Bevölkerung. Dieser rigide Dualismus ist viel zu mechanistisch, kann bestimmte historische Prozesse im Kolonialismus nicht erklären, und marginalisiert die Rolle der afrikanischen Handlungsbereitschaft und -fähigkeit im kolonialen Prozeß. Erstaunliche Ähnlichkeiten bestehen hier auch zum Diskurs der Modernisierungs-Theoretiker, für die sozialer Wandel ebenfalls kein essentiell immanenter Prozeß ist und erst das koloniale Eindringen die Gesellschaften auf den schwierigen Weg der Moderne geworfen hat (Bayart 1989: 25).

In gewisser Weise sind selbst die marxistischen Ethnologen französischer Provinienz um Claude Meillassoux (1964) und Pierre-Philippe Rey (1971) dieser Sichtweise verpflichtet. Zwar leisteten sie einen wichtigen Beitrag zum Verständnis interner gesellschaftlicher Dynamik, indem sie dargestellt haben, wie der interne Konflikt zwischen sozial Älteren und sozial Jüngeren zu einer wachsenden Integration in den kapitalistischen Markt geführt hat, welche Allianzen zwischen den verschiedenen Akteuren geschlossen wurden und welche Rolle dabei der "chefferie" zukam, und indem sie die Bedeutung der autochthonen Produktionsweisen und deren Verflechtung mit der dominanten kapitalistischen Produktionsweise ergründet haben. Aber sie überbewerteten die Rolle der Verwaltung im Prozeß der kapitalistischen Penetration und gingen implizit oder explizit von einer despotischen Kolonialherrschaft aus, die die Bauern mit Zwang und Gewalt ausbeutete (s. Kritik bei Spittler 1981: 187-188).

Letztlich ist der "Opfer-Mythos" einer kolonialen Betrachtungsweise verhaftet, "die die Geschichte Afrikas im 20. Jahrhundert als eine Geschichte der Europäer in Afrika interpretiert" (Spittler 1981: 174). Der "Opfer-Mythos"

homogenisiert Kolonisatoren und Kolonisierte zu abstrakten monolithischen Blöcken, stattet die Kolonialherren mit mehr Macht aus, als sie tatsächlich hatten, und unterschätzt die vielfältigen Handlungsstrategien der Kolonisierten - jenseits von Unterwerfung oder Kollaboration.

Die dichotomisierende Wahrnehmung in den anti-kolonialen Schriften von Fanon über Rodney und Amin bis hin zu Meillassoux und Rey zu hinterfragen, heißt jedoch nicht, die offensichtlichen Formen imperialer Gewalt zu leugnen und statt dessen in eine Kolonialapologetik zu verfallen. Es bedeutet nicht zu leugnen, daß die Kolonisatoren die Völker, auf die sie trafen und die sie enteigneten, in bestialisierenden Bildern repräsentiert und entsprechend gehandelt haben, daß der Kolonialismus oft durch beinahe unverständliche Exzesse von Gewalt, eine Form von Terrorismus (Taussig 1986), gekennzeichnet war, wie beispielsweise im Kongo-Freistaat des belgischen Königs Leopold II. (u.a. Anstey 1971; Harms 1975, 1983; Vangroenweghe 1985, 1986). In der Tradition der Aufklärung lassen sich Fremdherrschaft und Gewalt weder rechtfertigen noch aufrechnen (Bley 1987: 183).

Parallel zu den Ansätzen von Dependenz- und Weltsystem-Theorien hatte sich in den sechziger Jahren eine andere Linie in der Afrika-Geschichtsschreibung um das Konzept des Widerstands entwickelt. Das wichtigste Ziel dieser ersten Generation postkolonialer Afrika-Historiker war es, sich von der imperialen Geschichtsschreibung zu distanzieren und eine "wirklich afrikanische Geschichte" zu suchen. Afrikanischer Widerstand gegen die europäische Eroberung und Herrschaft war das Schlüsselement dieser Geschichtsschreibung. Das Konzept des Widerstands bestätigte die Unversehrtheit der vorkolonialen Gesellschaften und stellte gleichzeitig eine ununterbrochene Verbindung von vorkolonialer Politik über frühen Widerstand gegen die Eroberung bis hin zum anti-kolonialen Nationalismus her (Cooper 1994: 1520). Richtungweisend wurde der Aufsatz von Terence Ranger mit dem programmatischen Titel "Connexions between 'primary resistance' movements and modern mass nationalism in East and Central Africa" (1968). Wie sich diese Widerstandsforschung im Zusammenhang mit dem Projekt einer nationalistischen Geschichtsschreibung in den sechziger Jahren in den gerade unabhängig gewordenen Staaten Afrikas herausbildete, wird von Andreas Eckert in seinem Beitrag "Widerstand, Protest und Nationalismus in der afrikanischen Geschichte. Grundprobleme und Debatten" ausführlich dargestellt. Ich möchte hier nur die Bezüge zwischen dem Paradigma des Widerstands und dem "Opfer-Mythos" herausarbeiten.

Es ist unbestritten, daß koloniale Eroberung und Herrschaft durch vielfältigen Widerstand immer in Frage gestellt und bedroht waren. Dies zu zeigen, war das große Verdienst von Historikern wie Michael Crowder (1971), Allen und Barbara Isaacman (1976, 1983); Yves Person (1968-1975), Timothy Weiskel (1980) oder John Lamphear (1992) und Les Switzer (1993) in neuerer

Zeit. Für viele afrikanische Historiker war der afrikanische Widerstand lange Zeit ein zentrales Forschungsthema (z.B. *Les réactions africaines* 1986). Jedoch ebnete letztlich auch der "Widerstands-Mythos" die komplexen Lebenslinien afrikanischer Frauen und Männer ein, genauso wie die Dependenz- und Weltsystem-Theoretiker, die den Afrikanerinnen und Afrikanern nur die Möglichkeit ließen, mit Unterwerfung oder Kollaboration auf die koloniale Eroberung zu reagieren. Ganz der dichotomisierenden Sichtweise von Kolonisator versus Kolonisiertem verhaftet, die sich hier in der Opposition von Widerstandskämpfer und Unterdrücker realisierte, mangelt es den meisten Studien zum Widerstand an ethnographischer und historischer Spezifizierung (Stoller 1995: 50). Sie sind in mehrfacher Hinsicht "dünn", so die amerikanische Ethnologin Sherry B. Ortner (1995). Erstens setzen sie sich nur mit der Beziehung zwischen Kolonisator und Kolonisiertem auseinander und nicht mit den internen politischen Prozessen der dominierten Gruppen, mit all den komplexen Konfliktlinien entlang von Alter, Geschlecht, Klasse, Rasse und anderen Ungleichheiten, auch wenn seit Ende der sechziger Jahre die bereits erwähnten französischen strukturalen Marxisten sowie die aufkommende feministische Ethnologie diese oft implizite Romantisierung und Idealisierung vorkolonialer Gesellschaften hinterfragten und unser Augenmerk auf die internen Spannungen und Brüche lenkten (z.B. Etienne und Leacock 1980; Meillassoux 1964; Rey 1971). Sie negieren damit, daß die Afrikanerinnen und Afrikaner irgendetwas anderes machen, als Widerstand gegen die Beherrschung zu leisten, und daß sie lediglich re-agieren. Zweitens "verdünnen" sie Kultur, weil sie die kulturelle Vielfalt dieser Gruppen außer acht lassen, und drittens lösen sie die Subjekte auf, weil sie sich nicht mit den Intentionen, Bedürfnissen, Ängsten und Projekten aller an der "kolonialen Situation" beteiligten Akteure beschäftigen. Ungeachtet des Anspruchs, eine Afrika-zentrierte Perspektive einzunehmen, rückte der "Widerstands-Mythos" paradoxerweise den europäischen Kolonialismus ins Zentrum des Geschehens und machte ihn zum alles beherrschenden Ereignis im Leben der Afrikanerinnen und Afrikaner (Cooper 1994: 1520). Dabei wurde unterschätzt, welche vielfältigen Möglichkeiten Afrikanerinnen und Afrikaner hatten, die Grenzen der Unterwerfung in einem scheinbar allmächtigen kolonialen Regime zu verändern. Insofern kann das Paradigma des Widerstands als die Kehrseite zum "Paradigma des Jochs", zum "Opfer-Mythos" betrachtet werden.

Jenseits des "Opfer-Mythos"

Die Vielfalt komplexer Handlungsstrategien

Hatten unter dem Einfluß von Dependenz- und Weltsystem-Theorie die Afrika-Wissenschaftler untersucht, wie die strukturellen Zwänge des kolonialen Kapitalismus den Wandel in den einheimischen Gesellschaften der Kolonisierten nicht nur prägten, sondern abwechselnd traditionelle Macht- und Produktionsbeziehungen zerstörten, bewahrten und einfroren und genauso häufig wieder erfanden und heraufbeschworen, kam es seit Mitte der siebziger Jahre zu einem Wandel des theoretischen Paradigmas. Vermehrt wandten sich Sozialwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler von deterministischen und systemischen, vom Strukturalismus geprägten Kategorien ab. Vor allem der rigide Determinismus der Dependenz-Theorie und ihre daraus folgende Unfähigkeit, mit Komplexität, Vieldeutigkeit und Widersprüchlichkeit in realer historischer Erfahrung, besonders im kolonialen Afrika, umgehen zu können, wurden heftig kritisiert und verworfen. Genauso erging es der Widerstandsforschung, an deren oft mangelnder Differenzierung und einseitiger Perspektive immer lauter Kritik geübt wurde.

Das primäre Forschungsinteresse galt nicht mehr so sehr *der* Politik der Kolonialregime und ihren Auswirkungen oder *den* Reaktionen der Kolonisierten in Form von Widerstand, Kollaboration, Kooperation, Willfährigkeit oder Unterordnung. Vielmehr begannen die Autorinnen und Autoren danach zu fragen, welche vielfältigen Handlungsstrategien, Interessen, Ideen und Wünsche afrikanische Frauen und Männer hatten und wie sie die Bedingungen der kolonialen Begegnung veränderten. Das Erscheinungsbild der Teil-Gesellschaften (*part societies*) und lokalen Gemeinschaften, welche die koloniale Gesellschaft bildeten, und die kulturelle Praxis ihrer Mitglieder waren nicht weiter ausschließlich durch ihren funktionellen Nutzen für den Kolonialismus oder durch den Widerstand dagegen erklärbar, sondern galten als Produkt des historisch geschichteten kolonialen Aufeinandertreffens (Stoler 1986: 135).

Diese Differenzierung der Sichtweise auf den Kolonialismus hat verschiedene Ursachen. Zum einen kann sie als Aufnahme der Debatten in der Ethnologie und den Literaturwissenschaften betrachtet werden, die kritisch Methoden, Theorien und Wissensproduktion hinterfragten sowie untersuchten, wie als Bestätigung der europäischen Identität nicht-europäische koloniale Völker als "Andere" kategorisiert und repräsentiert wurden (z.B. Asad 1973; Copans 1975; Fabian 1983, 1991; Gough 1968; Leclerc 1972; Said 1978; Stocking 1991). Zum anderen ist es der sich in den siebziger Jahren etablierenden Frauen- und Geschlechterforschung zu verdanken, daß die vereinfachenden dichotomisierenden Erzählungen über den Kolonialismus zunehmender Kritik ausgesetzt waren.

Die Erkenntnis, daß der "*male bias*", der männliche Blick auf nicht-westliche Gesellschaften, Frauen in den eroberten Gesellschaften bislang nur peripher wahrgenommen und ihnen nur einen untergeordneten Status zubilligt

hatte (Ardener 1972, 1975; Rogers 1978; Rosaldo und Lamphere 1974), führte in den sechziger und frühen siebziger Jahren dazu, daß Frauen im doppelten Sinn als wehr- und willenlose Opfer betrachtet wurden, zweifach unterdrückt von Patriarchat *und* kolonialer Ordnung. Diese Annahme steht ganz in der Tradition des allgemeinen "Opfer-Mythos". Wie detaillierte lokale Studien den "Mythos von der männlichen Dominanz" (Rogers 1975) recht schnell ins Wanken brachten, legt Heike Schmidt eingehend in ihrem Beitrag "Geschlechterverhältnisse" dar, in dem sie auch erläutert, wie es der neueren Forschung darum geht zu zeigen, daß gesellschaftliches Handeln und historische Erfahrungen geschlechtsspezifisch definiert und in Frage gestellt werden.

Zu nennen sind hier beispielsweise die Studien von Brigitte Reinwald (1995) oder von Cora Ann Presley (1992) und Luise White (1990). Presley und White untersuchen, wie Frauen und Männer im kolonialen Kenia und in der Mau Mau-Bewegung lokale wie auch von der kolonialen Ideologie entwickelte Vorstellungen über Geschlechterrollen hinterfragten. Die Untersuchung von Luise White über Prostituierte in Nairobi ist dabei noch in anderer Hinsicht bemerkenswert. Das vereinfachende koloniale Modell von Widerstand und Kollaboration überwindend, legt White dar, wie Frauen davon profitierten, in der sich ausbreitenden, wenig kontrollierten städtischen Wirtschaft als Prostituierte die Arbeitskraft der männlichen Arbeitsmigranten zu reproduzieren, aber zu ihren eigenen Bedingungen, jenseits des staatlichen Zugriffs. Sie stellten damit die Geschlechtermodelle in Frage, in die koloniale Ideologie Männer und Frauen drängen wollte, und widersetzten sich dem kolonialen Projekt von Dominanz und Kontrolle in kultureller Hinsicht, indem sie über ihre eigene Arbeitskraft, über ihre Fruchtbarkeit und Sexualität bestimmten (s.a. Lovett 1989).

Reinwald (1995) widmet sich den sich verändernden Lebenswelten von Sereer-Frauen in Senegal. Frauen verschafften sich individuell und direkt über den Erdnußanbau Zugang zum Markt, entwickelten neue Handelsaktivitäten und trugen durch den Anbau von Reis oder Hirse weiterhin zur Sicherung der Reproduktion bei. Sie verfügten über die Erträge ihrer Produktion, mit denen sie neue individuelle Handlungsspielräume entwickeln und ausdehnen konnten. Gleichzeitig wurden sie als Produzentinnen zunehmend "unsichtbar" gemacht, wozu nicht zuletzt der *male bias* von kolonialer Ideologie, Islam und Christentum beitrug. Ebenso wie die Prostituierten in Nairobi unterstützten die Frauen in Reinwalds Studie den Kolonialismus wirtschaftlich, entzogen sich aber seinem kulturellen Projekt. Wenn jedoch Heike Schmidt beklagt, daß den meisten der historischen Studien ein geschlechtsspezifischer Ansatz fehlt, gilt dies in besonderem Maße für die Studien zum Kolonialismus in Afrika.

Zu zeigen, daß Afrikanerinnen jenseits des simplen binären Fokus von Widerstands- und Kollaborations-Modellen auf der Grundlage einer Vielfalt von miteinander verknüpften sozialen, kulturellen, politischen, ökonomischen

und ökologischen Variablen handelten und sich vielfältig mit importierten Institutionen und Konstrukten auseinandersetzen, ist inzwischen in vielen Untersuchungen aus den letzten zehn Jahren üblich. Es gibt aber auch eine Reihe älterer Arbeiten, die sich schon immer einer simplifizierenden Sichtweise auf den Kolonialismus in Afrika verweigert haben.

Daß Afrikanerinnen und Afrikaner auf lokalen, regionalen und letztlich internationalen Ebenen sozialer und politischer Ökonomie aktiv waren, zeigte bereits der nigerianische Historiker K. Onwuka Dike (1956) in seiner Untersuchung über den Handel im Niger-Delta in der Mitte letzten Jahrhunderts, in der er beschrieb, wie Afrikaner und Europäer interagierten und wie alle Handelnden danach trachteten, mit den Möglichkeiten und Begrenzungen des Übersee-Handels und der regionalen politischen Struktur umzugehen. Dike war der erste Direktor des Department of History an der 1948 gegründeten Universität von Ibadan und der erste Präsident der 1955 ins Leben gerufenen Historical Society of Nigeria. Er gilt als einer der wegweisenden Vertreter der ersten Generation von akademischen Historikern in Nigeria, die eine grundlegende Reinterpretation der kolonialen Geschichte Nigerias anstrebten, indem sie darlegten, daß Nigerianer unabhängig von der Politik und den Intentionen der Kolonialherren eigene Ideen und Ziele verfolgten (s. Alagoa 1986; Lovejoy 1986).

Zu nennen ist hier auch die Analyse der Handelsbeziehungen zwischen Europäern und Afrikanern in Kamerun des (Schweizer) Historikers Albert Wirz (1972), der untersuchte, wie in den einzelnen Gesellschaften Kameruns die ökonomischen Chancen, die der Kontakt mit den Europäern brachte, dynamisch, aber unterschiedlich aufgegriffen wurde. Wirz beschreibt, wie mit politischen Mitteln viele selbständige afrikanische Händler aus den Küstenregionen (u.a. die ehemals dominanten Duala) verdrängt wurden, daß dies aber nur partiell gelang und daß afrikanische Händler weiterhin initiativ waren und einen wichtigen Anteil hatten und sogar, wie im Falle der Hausa-Händler, während der deutschen Kolonialzeit einen Aufschwung erlebten, indem sie innovativ auf Bedürfnisse eingingen, die die europäischen Händler nicht erfüllen konnten.

Auch die schnelle Ausbreitung des Kakaoanbaus für den Verkauf in Kamerun unter deutscher Herrschaft, ungeachtet der lange Zeit behindernden Wirtschaftspolitik der Kolonialregierung, ist afrikanischer Initiative zuzuschreiben. Überhaupt schrieb die Handlungsfähigkeit und -bereitschaft von Afrikanern in bezug auf den Kakao als *cash crop* "einige der größten Erfolgsgeschichten kolonialer Ökonomien" (Cooper 1994: 1530): daß um die Jahrhundertwende in Ghana (Gold Coast), in den zwanziger Jahren in Nigeria und in den vierziger Jahren in der Côte d'Ivoire die Kakaoproduktion so enorm anstieg, war allein das Verdienst von Kleinbauern und Migranten und nicht abhängig von Initiativen der Kolonialregime. Diese standen der kleinbäuerlichen unabhängigen Markt-

produktion äußerst skeptisch, wenn nicht sogar ablehnend gegenüber, denn die Kakaobauern unterliefen die kolonialen Projekte der Kontrolle. Der Anbau von Produkten für den Verkauf, sei es auf dem regionalen oder internationalen Markt, erfolgte weder durch kolonialen Zwang, noch kann er als simple Reaktion auf preisliche Anreize betrachtet werden (Berry 1975; Deutsch 1995; Hill 1970; Chauveau 1987; s.a. Boller 1994). So beeinflussten in Kamerun nicht nur materielle, sondern auch kulturelle Überlegungen die Entscheidung, Kakao anzubauen. Schon allein der Anbau von Kakao versprach Prestige und wurde von den Afrikanern "offensichtlich als Teilhabe an Macht und Kultur ihrer Kolonialherren gewertet" (Wirz 1972: 222), ein Aspekt, der noch in vielen Untersuchungen darüber, wie Afrikanerinnen und Afrikaner die Verhältnisse betrachteten und ihre Entscheidungen trafen, ausgeblendet wird.

Daß soziale und kulturelle Überlegungen genauso Entscheidungen prägen wie ökonomische, politische oder ökologische, wird immer wieder sichtbar. So untersucht Jamie Monson (1995), wie Bauern aus dem südlichen Tansania mit der Regierungsinitiative umgingen, neben Reis, der sowohl für die Subsistenz wie auch sozial und rituell wichtig war, Baumwolle für den Verkauf anzubauen. Sie legt dar, wie die Bauern danach trachteten, den Reis- *und* den Baumwollanbau zu manipulieren, um ihre Familien zu ernähren, Steuern zu bezahlen und rituellen Verpflichtungen nachzukommen, und daß Unterschiede in Reichtum, Status und geographischer Lage der Felder die Entscheidung der bäuerlichen Familien beeinflussten, Baumwolle anzubauen. Bauern, die keine Baumwolle anbauten, taten dies nicht, um Widerstand gegen den Kolonialstaat zu leisten, sondern sie hatten keine Möglichkeiten dafür, ohne ihre rituellen Verpflichtungen zu vernachlässigen. Es waren vielmehr die wohlhabenderen Bauern, die an Zeremonien teilnehmen, bäuerliche Klienten über Patronage-Beziehungen mobilisieren *und* Baumwolle anbauen konnten und damit eine politische und ökonomische Herausforderung für den Kolonialstaat darstellten.

Es ist unbestritten, daß die Eroberer lokale Gesellschaften verändert, ja sogar lokale Bevölkerungen vernichtet haben. Aber die kolonialen Projekte von Hegemonie und Dominanz konnten nirgendwo unhinterfragt realisiert werden, weil die eroberten Bevölkerungen umgekehrt die Strategien und das Aussehen der kolonialen Begegnung in starkem Maß mitbestimmten und damit gewissermaßen "ihre Fänger gefangen" hielten (Lonsdale 1992b: 39). Zwar konnten die Eroberer militärische Macht einsetzen, um einheimische Armeen zu besiegen, Dörfer und Landstriche zu erobern und zu "befrieden" und rebellische Männer und Frauen zu töten, gefangenzunehmen, zu deportieren oder zu verbannen, jedoch erforderte die alltägliche Routine der Machtausübung vielfältige, teils widersprüchliche Allianzen mit lokalen Akteuren, mit Häuptlingen, Notablen und Politikern. Letztlich wurde die koloniale Dominanz so durch die Abhängigkeit von lokaler Zustimmung diszipliniert, und dies erforderte ein Maß an Berücksichtigung von einheimi-

schen Interessen und Ansprüchen. Mit diesem Paradox kolonialer Herrschaft, "daß Macht nicht ausgeübt werden konnte, ohne etwas davon wegzugeben" (Lonsdale 1985: 751), setzten sich die Afrikanisten immer wieder auseinander.

Die schon klassischen Studien des kanadischen Politologen Bruce Berman und des britischen Historikers John Lonsdale (1992) zu den Widersprüchen und Dilemmata des kolonialen Staates zeigen, daß der Kolonialstaat weder einfach effizienter Erfüllungsgehilfe des metropolitanen Kapitals und der metropolitanen Bourgeoisie noch Instrument lokaler weißer Siedler oder kapitalistischer Interessen war, weder neutraler, unbeteiligter "Schlichter" noch "idealer kollektiver Kapitalist", sondern in ein äußerst komplexes Geflecht einer Vielzahl metropolitaner und lokaler Akteure und Interessen eingebunden war. Gerd Spittlers Analysen der verschiedenen Formen der Verwaltung und des Verwaltungshandelns sowie der bäuerlichen Strategien im kolonialen Französisch-Westafrika führen vor, daß das Handeln der Verwaltungsbeamten von den Bedingungen einer bäuerlichen Gesellschaft abhängig war (1978, 1981). Trutz von Trothas *Ethnographie der Verwaltung* beschreibt das Handeln der verschiedenen Akteure "intermediärer Herrschaft" im kolonialen Togo, der lokalen Verwaltungsbeamten sowie der Häuptlinge, Träger und Dolmetscher, die als einheimische Mittler die Verbindung zwischen staatlicher Verwaltung und den Beherrschten gewährleisten, und die widerständigen Antworten der Beherrschten (s.a. Berman 1992a; Erbar 1991).

Komplexe Beziehungen zwischen Autonomie und Sicheinlassen, zwischen Distanzieren und Sichauseinandersetzen kennzeichneten das politische Handeln von Afrikanern und Afrikanerinnen ebenso wie vielfältige Motive, Interessen, Wünsche und Hoffnungen, die keineswegs allen Mitgliedern der eroberten Gemeinschaften gemeinsam waren (D. Cruise O'Brien 1975; Eckert 1989). Genausowenig wie es *die Politik der Kikuyu* gab (Lonsdale 1992a), gab es *die Politik der Duala, der Meru und Arusha* (Spear 1994), *der Hutu* oder *der Tutsi* (Newbury 1988). Alter, Geschlecht oder sozioökonomischer Status prägten die gesellschaftlichen und historischen Erfahrungen und Visionen der Kolonisierten neben dem und jenseits des kolonialen Konstrukts des Stammes.

Einer Gruppe afrikanischer Politiker - den Häuptlingen (und Königen) - wurde immer besondere Beachtung geschenkt. Zahlreiche Studien vor allem über Westafrika beschäftigen sich mit ihrer Einbindung in den kolonialen Verwaltungsapparat und dem daraus resultierenden Wandel sowie dem Prozeß der kolonialen Konstruktion des "administrativen Häuptlingstums" (Beck 1989) als die ursprüngliche afrikanische Institution traditionaler Autorität, ein Prozeß, der einherging mit der Imagination des Stammes als authentischer politischer Gemeinschaft von Afrikanerinnen und Afrikanern, womit sich Carola Lentz im vorliegenden Band auseinandersetzt (Crowder und Ikime 1970; Dunn und Robertson 1973; Peel 1983; Rohde 1990; Bierschenk 1993; Lentz 1993; von Trotha 1994; Lovejoy und Kanya-Forstner 1995). Die Häupt-

linge waren Dreh- und Angelpunkte der intermediären Herrschaftsordnung und verkörperten wie keine andere Gruppe der lokalen Mittler das "intermediäre Dilemma", gleichzeitig den Anforderungen der Herrschenden wie der Beherrschten, den doppelten Loyalitäten zwischen staatlicher und lokaler Ordnung gerecht zu werden. Diese Stellung als Mittler war Bedingung und Begrenzung ihrer Macht. In besonderer Weise gilt dies auch für die wenig beachtete Gruppe afrikanischer Soldaten in der französischen Kolonialarmee: die *Tirailleurs Sénégalais*, die Albert Memmi als "tatkraftigste Verteidiger" und "Stoßtruppen" des Kolonialismus (Memmi 1980: 32) bezeichnete, die die Interessen des Kolonialherren verteidigt und letztlich sogar deren Ideologie übernommen hätten. Zwar spielten sie eine wichtige Rolle im staatlichen Zwangsapparat, waren jedoch selbst diesem Zwang unterworfen und spiegelten so die zentralen Widersprüche kolonialer Herrschaft wider (Echenberg 1991).

Die Rechtsordnung des kolonialen Staates mit dem Gewohnheitsrecht als zentralem Stützpfeiler war nicht minder umstritten. Einmal als rechtliche Sphäre neben dem und getrennt vom geschriebenen Recht (*statutory law*) geschaffen, war es für Männer wie Frauen möglich, flexibel und autonom mit Angelegenheiten umzugehen, die jenseits des Zugriffs und des Interesses des Staates lagen. Das vermeintlich statische Gewohnheitsrecht erwies sich somit als weitaus dynamischer, als die koloniale Rhetorik des Traditionalismus vermuten ließ. (Mann und Roberts 1991; Moore 1986).

Die koloniale Eroberung stützte sich zwar auf militärische Gewalt, auf politische Macht und ökonomischen Reichtum, war jedoch nicht minder auch ein komplexer kultureller Prozeß (Dirks 1992; Thomas 1994). Wieder und wieder offenbaren sich auch in der kulturellen Praxis des Kolonialismus die verschiedenen Verbindungen zwischen Autonomie und Sicheinlassen, zwischen Distanzieren und Sicheinsetzen, in Ritualen, Musik, Tanz und Kunst und in alltäglichen Verhaltensweisen, die bislang in der Geschichtswissenschaft nur wenig Beachtung fanden. Erwähnen möchte ich hier nur einige Beispiele: die ältere, aber immer noch beispielhafte Untersuchung über *Beni ngoma*, einen populären Tanz in Ostafrika, von Terence Ranger (1975), der ausdrücklich betont, daß dieser Tanz in seinem Kern kein Phänomen des Widerstands, sondern zutiefst in die lokalen afrikanischen Gesellschaften eingebunden war; die Arbeit von Jean Comaroff (1985) über die Formen "ritualisierten Widerstands" im Alltag der Tshidi in Südafrika, die nicht direkt gegen die koloniale (und neo-koloniale) Ordnung rebellierten, sondern deren Widerstand sich in ihrer rituellen Praxis äußerte, die Comaroff als einen komplexen Prozeß "synkretistischer *bricolage*" aus Symbolen, Zeichen und Praktiken einheimischer und externer kultureller Ordnungen beschreibt; die Interpretation der *Hauka*-Geistbesessenheit von Paul Stoller (1995), der *Hauka* als eine Form "verkörperlichter Opposition" (*embodied opposition*) beschreibt, die kulturelle Erinnerungen in den Körper

einschreibt, um durch Mimesis die mysteriöse und unverständliche Macht der fremden Weißen sowohl abzuwehren wie auch "einzufangen" und zu "zähmen" (s.a. Krings 1997). Dieser vielschichtige und vieldeutige Prozeß der "Akkreszenz" (Rottenburg 1991), der Erweiterung des eigenen Weltbilds durch fremde Elemente, kommt auch in den *colon*-Figuren aus Westafrika zum Vorschein (Lips 1937, dt. 1983; Jahn 1983; Girard und Kernel 1993; Stoller 1995: 75-90). Dabei wird deutlich, daß der Kolonialismus auch ein erbitterter Kampf um Zeichen und Symbole war und daß sich die afrikanischen Frauen und Männer nicht passiv an die europäische Kultur angeglichen und das Eigene verloren haben, sondern eigene Bedeutungen, Wünsche und Phantasien hineingelesen und eigene Formen von Gemeinschaft daraus entwickelt haben (Comaroff und Comaroff 1991; Fields 1985).

Als wichtige Arenen der Auseinandersetzung um und der Vermittlung von sozialen und kulturellen Beziehungen wurden in den letzten Jahren die Kolonialstädte Afrikas wiederentdeckt, nachdem ihnen bereits in den vierziger und fünfziger Jahren die Aufmerksamkeit britischer und französischer Ethnologen gegolten hatte, die sich vornehmlich mit dem Wandel sozialer Beziehungen und ethnischer Identitäten und Assoziationen im Zuge von Migration und Urbanisierung beschäftigt hatten (z.B. Balandier 1955b; Banton 1957; Epstein 1958; Meyer 1961; Meillassoux 1968; Mitchell 1956; einen Überblick geben Coquery-Vidrovitch 1991; Hannerz 1980). Die neueren Studien untersuchen, wie zwischen europäischen Versuchen, koloniale kapitalistische Strukturen aufzuoktroyieren, und den afrikanischen Bemühungen, einen Lebensraum entsprechend ihren Bedürfnisse, Wünschen und Lebensentwürfen zu schaffen, jenseits kolonialer Kontrolle lokale afrikanische und europäische Gemeinschaften untereinander und gegeneinander um eine neue zeitliche und räumliche Ordnung in der Stadt stritten. Im "Kampf um die Stadt" (Cooper 1983) standen Definitionen von Arbeit, das Selbstverständnis von Arbeitern und ihre materiellen, sozialen und spirituellen Bedürfnisse (Atkins 1993; Cooper 1987; Penvenne 1995) auf dem Spiel ebenso wie die Identitäten und Lebensentwürfe von und für Frauen und Männer (Mann 1985; White 1990). Gerade die neueren Stadtstudien machen deutlich, wie unzulänglich die Dichotomien von Tradition und Moderne, von Widerstand und Unterwerfung und das Einfrieren von Kolonisierten und Kolonisatoren zu monolithischen oppositionellen Blöcken sind, wie vielmehr ihre Visionen und ihr Handeln von Spannungen, Brüchen und Differenzen gekennzeichnet waren, und das koloniale Projekt von Dominanz und Kontrolle immer begrenzt war. Aus diesem Forschungsinteresse heraus ist eine der interessantesten neueren Arbeiten über kolonialen Alltag und populäre Kultur entstanden. In ihrer Studie *Leisure and Society in Colonial Brazzaville* beschreibt die Historikerin Phyllis M. Martin (1995) detailreich und anregend das bunte Spektrum der Freizeitaktivitäten im kolonialen Brazzaville, von Fußball über Mode, über

Musik, Tanz und Nachtleben zu Mitgliedschaften in Clubs und Vereinigungen. Die Bewohnerinnen und Bewohner der "Brazzavilles noires" (Balandier 1955b) schufen ihre Freizeit, stritten um sie und füllten sie aus. Sie transformierten damit soziale Beziehungen, kreierten neue Identitäten, neue Sicherheiten und neue kulturelle Formen und trugen letztlich dazu bei, afrikanische gesellschaftliche Praxis wiederherzustellen.

Kolonisatoren: Kontrolle, Grenzen und Ängste

Vermehrt begannen Ethnologen und Historiker den Kolonialismus als komplexen kulturellen Prozeß, als kulturelles Projekt zu untersuchen, gekennzeichnet durch vielfältige Verbindungen kolonialer Repräsentationen und Praxis (Dirks 1992; Thomas 1994). Sie analysierten die Zeichen, Metaphern und Erzählungen, mit denen die Reisenden, Eroberer, Missionare, Siedler, Kolonialbeamten, Ärzte und Wissenschaftler afrikanische Gesellschaften symbolisch definierten, verkarteten und ordneten, wie die Architekturhistorikerin Gwendolyn Wright (1991), die darlegt, daß Stadtplanung und Architektur in den französischen Kolonien (Indochina, Marokko und Madagaskar) modernes städtisches Bauen mit (vermeintlich) traditionellen architektonischen Formen verknüpften und damit von den Kolonialstädten eine zugleich exotische, mysteriöse und moderne, rationale Vision entwickelten, oder die Historikerin Megan Vaughan (1991) und die Ethnologin Maryinez Lyons (1992), die anschaulich nachzeichnen, wie der biomedizinische Diskurs über Afrika sich entwickelte, wie darin Krankheiten und die Empfänglichkeit von Afrikanerinnen und Afrikanern für Krankheiten kulturell erklärt wurden und welche medizinische Praxis daraus abgeleitet wurde.

Diese Entwicklung ging Hand in Hand mit einer neuen Erforschung der Kolonisatoren (Cooper und Stoler 1989; Smith 1994; Stoler 1989, 1992), welche der französische Afrika-Soziologe Georges Balandier bereits vor über 40 Jahren eingefordert hatte (1955a). Alle an der kolonialen Situation beteiligten Gruppen müssen beachtet werden, auch die Kolonisatoren, die nicht homogen, sondern in oft rivalisierende Faktionen gespalten waren, häufig mit divergierenden und widersprüchlichen Motivationen und Strategien, Hoffnungen und Wünschen.

Diesem Ansatz folgten auch die Untersuchungen des Historikers Helmut Bley (1968) über die Sozialstruktur im kolonialen Namibia (Deutsch-Südwestafrika) und der Ethnologin Rita Cruise O'Brien (1972) über die französische Gemeinschaft im Senegal, die grundlegende Studie der Ethnologin Helen Callaway (1987) über europäische Frauen in Nigeria (s.a. van Leeuw 1987), die Analyse der Siedlerkultur in Kenia und Rhodesien (Simbabwe) des Historikers Dane Kennedy (1987) sowie der Artikel über die koloniale Küche

in Kamerun des Historikers Albert Wirz (1984). Mit der Beschreibung dieser zentralen Facette kolonialen Alltagsverhaltens zeigt Wirz, wie Fremdheit symbolisch konstruiert wurde, wie durch "gastronomische Segregation" und die Kontrolle über Sexualität und Reproduktion soziale Distanz gewährleistet und Grenzen gezogen wurden, wie damit der Anspruch auf Dominanz und Kontrolle vorgebracht wurde und welche Unsicherheiten und Ängste sich letztlich hinter dem Gehabe von Herrschen und Besitzen verbergen. Die ältere Forschung hat zur Beantwortung dieser Fragen wenig beigetragen (z.B. Gann und Duignan 1977, 1978). Die Politiker in den Metropolen ebenso wie die verschiedenen kolonialen Verwaltungsbeamten vor Ort, die kleinen Siedler ebenso wie die großen Plantagenbesitzer, die Besitzer von Unternehmen ebenso wie deren Angestellte, sie alle erschienen als homogene Gemeinschaft mit gemeinsamen Klassen- und kolonialen Interessen, deren interne Diskrepanzen als unerheblich galten, deren Brüche weggewischt wurden. Die politisch konstruierte Dichotomie von Kolonisator und Kolonisiertem wurde als gegeben betrachtet und nicht als ein historisch sich bewegendes Paar von sozialen Kategorien, welche erst erklärt werden müssen.

Genauso wenig wurde die kulturelle Politik der Gemeinschaften, in denen die Kolonisatoren lebten, untersucht, weil die kolonialen Entwürfe ebenfalls als selbstverständlich erachtet wurden. Dabei waren koloniale Kulturen nie direkte Übertragungen der europäischen Gesellschaft gewesen, sondern vielmehr lokale kulturelle Schöpfungen, in welchen in der sozialen Ordnung der Kolonialherrschaft europäischem Essen und Wohnen, europäischer Kleidung und europäischen Moralvorstellungen neue politische Bedeutungen gegeben wurden. Weil die Kolonisatoren genauso wenig wie die Kolonisierten von Natur aus geeint waren und gemeinsame Interessen und Ängste teilten, weil die Grenzen zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten immer flüchtig waren, konstruierten die Kolonisatoren vermittels Geschlecht, Sexualität, Rasse und Klasse beständig neue, undurchlässigere kulturelle Grenzen, um die sozialen Unterschiede imperialer Kontrolle zu schaffen und zu erhalten (Stoler 1989, 1992).

Detailreich untersucht die amerikanische Ethnologin Carolyn M. Shaw (1995) diese Zusammenhänge am Beispiel der Entstehung der kolonialen Kultur in Kenia. Die verschiedenen europäischen und afrikanischen Gemeinschaften - die loyale britische Mittelklasse, die Aristokraten und Angehörigen der oberen Gesellschaftsschicht oder verarmte Afrikaner (Siedler holländischer Herkunft aus Südafrika), Wissenschaftler wie Louis Leakley, Kikuyu-Politiker wie Jomo Kenyatta oder Schriftstellerinnen wie Elspeth Huxley und Karen Blixen, Massai oder Kikuyu - entwickelten Bilder und Repräsentationen von sich und anderen, die aus den metropolitanen und kolonialen Diskursen über Rasse, Klasse, Geschlecht und Sexualität resultierten und darauf abzielten, die umstrittenen Grenzen zwischen den verschiedenen Gruppen der

kolonialen Gesellschaft zu sichern und die Interaktionsmuster innerhalb und untereinander zu bestimmen.

Das kulturelle Projekt des Kolonialismus zielte jedoch nicht nur darauf ab, das "Wilde" in den Kolonien zu zivilisieren und zu kultivieren, sondern war auch an der Domestizierung der sozialen Gruppen beteiligt, die sich bis dahin der Kontrolle der Mittelschichten im eigenen Land entzogen hatten. Der kulturelle Kolonialismus war ein Prozeß, bei dem mit Hilfe der "Anderen" in den Kolonien die "Anderen" zu Hause konstruiert wurden, bei dem die Metropole zugleich mit der Peripherie geschaffen wurde (Comaroff und Comaroff 1992; Wirz 1994). Allerdings blieben die Bemühungen, die Körper, die Häuser und die alltäglichen Routinen zu kolonisieren, in den europäischen Metropolen genausowenig widersprochen wie in Afrika.

Neue Methoden und Quellen

Um zu verstehen, was Afrikanerinnen und Afrikaner über die symbolische Struktur der kolonialen Macht dachten, über die Identitäten, die in sie eingeschrieben wurden, wie sie die koloniale Situation interpretierten oder welche Bedeutungen sie Handlungen gaben, mußten jenseits offizieller Berichte und Texte neue Quellen und Methoden erschlossen werden. *Oral history* (White 1990), Lebensgeschichten (Bozzoli 1991; de Lannoy u.a. 1986; de Villers 1993; Jewsiewicki 1993; Mirza und Strobel 1989), Lieder und Tänze (Ranger 1975; Vail und White 1993; Verbeek 1992) stehen heute neben populärer Malerei (Jewsiewicki 1991, 1992), Photographie und Film (Geary 1991; Geary und Ndam Njoya 1985; Vansina 1992), Skulpturen und Ritualen (Jahn 1983; Girard und Kernel 1993; Stoller 1995).

Wenig Beachtung fanden dabei bislang Texte mit afrikanischer Autorenschaft, wie beispielsweise die religiösen Texte, die von Missionskatechisten der Bakongo in Belgisch-Kongo in Kikongo verfaßt wurden (Janzen und MacGaffey 1974; MacGaffey 1991) oder die indigene Historiographie *Vocabulaire de Ville de Elisabethville* des Kongolesen André Yav, verfaßt in Swahili und von einer Vereinigung ehemaliger kolonialer Hausangestellter 1965 im Kongo herausgegeben (Fabian 1990). Eher wurden "benutzerfreundliche" Texte von Afrikanern in den kolonialen Sprachen rezipiert. Aber die Texte, die Afrikanerinnen und Afrikaner in den lokalen Sprachen verfaßt haben, sind nicht minder wichtig, um afrikanische Mentalitäten zu erforschen, um afrikanische Stimmen zu hören.

Texte mit afrikanischer Autorenschaft sind deshalb so wichtig, weil in ihnen die Wörter und Träume der afrikanischen Akteure enthalten sind, nicht vermittelt durch das Gedächtnis und die Untersuchungen von Forschern (Hunt 1994). Dem geht die amerikanische Historikerin Nancy Rose Hunt nach, wenn

sie die Briefe untersucht, die christliche kongolesische Männer für ein Missionsmagazin der Baptisten schrieben. Die Männer arbeiteten als Evangelisten und Krankenpfleger einer Missionsstation bei Stanleyville (dem heutigen Kisangani). Durch eine feine Analyse lexikalischer Entlehnungen aus dem Französischen in die afrikanische Sprache (Lokele) gelingt es Hunt, in den Briefen Ideen und Bilder zu entdecken, die diese afrikanischen Intellektuellen in der kolonialen Situation entwickelt haben, wie auch von Afrikanern Wissen vermittelt wurde (*brokering of knowledge*) und wie soziale Identitäten gebildet wurden.

Zusammenfassung

Vor nicht zu langer Zeit handelten die dominanten Interpretationen und Erzählungen des Kolonialismus von unausweichlicher weltweiter ökonomischer und politischer Expansion und Unterwerfung, von internationalen Konflikten und Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie. In ihnen wurde der Kolonialismus als kohärenter monolithischer Prozeß imaginiert, welcher die Kolonisierten erfolgreich seinem imperialen Anspruch von Kontrolle und Ordnung unterworfen hatte. Inzwischen sind diese "Opfer-Mythen" und ihr Pendant, der "Widerstands-Mythos", die, grob vereinfacht, die historischen und gesellschaftlichen Erfahrungen afrikanischer Frauen und Männer in das enge Korsett von Opfer, Kollaborateur oder Widerstandskämpfer steckten, von einer Generation von Afrikanistinnen und Afrikanisten gründlich dekonstruiert worden.

Heute besteht die Herausforderung darin, das Ineinandergreifen von globalen, metropolitenen und lokalen sozialen Kräften zu untersuchen und dem Handeln von Frauen und Männern als freiwillige und ungezwungene Akteure adäquates Gewicht zu verleihen (Berman 1992b). Dabei dürften nicht nur die Handlungen von bestimmten Gruppen von Akteuren berücksichtigt werden, sondern müßten auch die kognitiven kulturellen und symbolischen Zusammenhänge beachtet werden, in denen die Handlungen ausgedrückt werden und die die lebenswichtige Verbindung zwischen Sozialstruktur und sozialer Praxis bilden. Die Wünsche, Phantasien, Gefühle, Hoffnungen und Vorstellungen von Macht, die die Beherrschten wie die Herrschenden hatten, müßten breiten Raum in den historischen Studien einnehmen. Es müßte aufmerksam untersucht werden, wie die kolonialen Regime Macht ausübten und welche Grenzen diese Macht gleichzeitig erfuhr, wie dieser Macht begegnet wurde und wie unterschiedlich und vielfältig die Projekte waren, die die Menschen für sich selbst entwickelten, und wie und warum einige dieser Projekte vom Bereich des politisch Machbaren ausgeschlossen wurden (Cooper 1994). Welch komplexe Strategien afrikanische Frauen und Männer entfalteten zwischen

Abwehr und Verinnerlichung, zwischen Distanzieren und Vereinnahmen, zwischen Autonomie und Sicheinlassen, kann kaum deutlicher aufgezeigt werden als in den beiden herausragenden Studien *Leisure and society in colonial Brazzaville* von Phyllis Martin (1995) und *The comforts of home* von Luise White (1990) - oder in dem Roman *Das seltsame Schicksal des Wangrin. Ein Schelmenroman aus Afrika* (1985, frz. 1973), den der malische Philosoph und Schriftsteller Amadou Hampaté Bâ den trickreichen Höhen und Tiefen im Leben eines Dolmetschers in Französisch-Westafrika widmete.

Literatur

- Ajayi, Jacob F. Ade, 1968: The Continuity of African Institutions under Colonialism. In: Ranger, S. 189-200.
- Alagoa, Ebiegberi Joe, 1986: Nigerian Academic Historians. In: Jewsiewicki/Newbury, S. 189-196.
- Albertini, Rudolph von (Hg.) 1970, *Moderne Kolonialgeschichte*. Köln.
- Alpers, Edward A./Pierre-Michel Fontaine (Hg.), 1982: *Walter Rodney. Revolutionary and Scholar*. Los Angeles.
- Amin, Samir, 1971: *L'Afrique de l'Ouest bloquée. L'économie politique de la colonisation, 1880-1970*. Paris (engl. 1973c: *Neo-colonialism in West Africa*. Harmondsworth).
- 1972: *Underdevelopment and Dependence in Black Africa. Origins and Contemporary Forms*. In: *Journal of Modern African Studies*, 10, 4, S. 503-524.
- 1973a: *Le développement inégal*. Paris (dt. 1975: *Die ungleiche Entwicklung. Essay über die Gesellschaftsformationen des peripheren Kapitalismus*. Hamburg.)
- 1973b: *L'échange inégal et la loi de la valeur. La fin d'un débat*. Paris.
- Anstey, Roger, 1971: *The Congo Rubber Atrocities. A Case Study*. In: *African Historical Studies*, 4, S. 59-76.
- Ardener, Edwin, 1972: *Belief and the Problem of Women*. In: *La Fontaine*, S. 135-158.
- 1975: *The "Problem" Revisited*. In: *S. Ardener*, S. 19-27.
- Ardener, Shirley (Hg.), 1975: *Perceiving Women*. London.
- Asad, Talal (Hg.), 1973: *Anthropology and the Colonial Encounter*. London.
- Atkins, Keletso E., 1993: *The Moon is Dead! Give us our Money! The Cultural Origins of an African Work Ethic, Natal, South Africa, 1843-1900*. Portsmouth-London.
- Bâ, A. Hampaté, 1985: *Das seltsame Schicksal des Wangrin. Ein Schelmenroman aus Afrika*. Frankfurt/M. (frz. 1973: *L' étrange destin de Wangrin ou Les Roueries d'un interprète africain*. Paris).
- Bade, Klaus J., 1983: *Imperialismusforschung und Kolonialtheorie*. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 9, S. 138-150.
- Balandier, Georges, 1955a: *La situation coloniale. Approche théorique*. In: *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, S. 44-79 (dt. 1970: *Die koloniale Situation. Ein theoretischer Ansatz*. In: Albertini, S. 102-124).
- 1955b: *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris.
- Banton, Michael, 1957: *West African City. A Study of Tribal Life in Freetown*. London u.a.
- Bayart, Jean-François, 1989: *L'état en Afrique*. Paris.
- Beck, Kurt, 1989: *Stämme im Schatten des Staats. Zur Entstehung administrativer Häuptlingstümer im nördlichen Sudan*. In: *Sociologus*, 39, 1, S. 19-35.

- Berman, Bruce, 1992a: Bureaucracy and Incumbent Violence. Colonial Administration and the Origins of the 'Mau Mau' Emergency. In: Berman/Lonsdale, S. 227-246.
- 1992b: Up from Structuralism. In: Berman/Lonsdale, S. 179-202.
- Berman, Bruce/John Lonsdale, 1992: *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, 2 Bde. London - Nairobi - Athens.
- Berry, Sarah, 1975: *Cacao, Custom, and Socio-Economic Change in Rural Western Nigeria*. Oxford.
- Bierschenk, Thomas, 1993: The Creation of Tradition. Fulani Chiefs in Dahomey/Benin from the late 19th Century. In: *Paideuma*, 39, S. 217-242.
- Birmingham, David/Phyllis M. Martin (Hg.), 1983: *History of Central Africa*, 2 Bde. London.
- Bley, Helmut, 1968: *Kolonialherrschaft und Sozialstruktur in Deutsch-Südwestafrika 1894-1914*. Hamburg.
- 1987: Die Auswirkungen der Kolonialherrschaft in Afrika. Afrika und der deutsche Kolonialismus. In: *Nestvogel/Tetzlaff*, S. 183-206.
- Boahen, A. Adu (Hg.), 1985: *Africa under Colonial Domination 1880-1935*. London u.a.
- Boller, Markus, 1994: *Kaffee, Kinder, Kolonialismus. Wirtschafts- und Bevölkerungsentwicklung in Buhaya (Tansania) in der deutschen Kolonialzeit*. Münster.
- Bozzoli, Belinda, m. Unterstützung von Mmantho Nkotsae, 1991: *Women of Phokeng. Consciousness, Life Strategy, and Migrancy in South Africa, 1900-1983*. Portsmouth - London.
- Brett, Edwin A., 1973: *Colonialism and Underdevelopment in East Africa*. New York.
- Callaway, Helen, 1987: *Gender, Culture and Empire. European Women in Colonial Nigeria*. London.
- Césaire, Aimé, 1955: *Discours sur le colonialisme*. Paris.
- Chanock, Martin, 1985: *Law, Custom and Social Order. The Colonial Experiences in Malawi and Zambia*. Cambridge.
- 1991: Paradigms, Policies, and Property. A Review of the Customary Law of Land Tenure. In: *Mann/Roberts*, S. 61-84.
- Chauveau, Jean-Pierre, 1987: *La colonisation "appropriée". Essai sur les transformations économiques et sociales en pays Baule (Côte d'Ivoire) de 1891 au début des années 1920*. In: *Piault*, S. 57-122.
- Comaroff, Jean, 1985: *Body of Power, Spirit of Resistance*. Chicago-London.
- Comaroff, Jean/John L. Comaroff, 1991: *Of Revelation and Revolution*. Bd. 1: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago - London.
- Comaroff, John L./Jean Comaroff, 1992: *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Col.
- Cooper, Frederick, 1987: *On the African Waterfront. Urban Disorder and the Transformation of Work in Colonial Mombasa*. New Haven - London.
- 1994: Conflict and Connection. Rethinking Colonial African History. In: *American Historical Review*, 99, S. 1516-1545.
- (Hg.), 1983: *Struggle for the City. Migrant Labor, Capital and the State in Urban Africa*. Beverly Hills, Ca.
- Cooper, Frederick/Ann Laura Stoler, 1989: Tensions of Empire. Colonial Control and Visions of Rule. In: *American Ethnologist*, 16, 4, S. 609-621 (Themenheft).
- Cooper, Frederick/Allen F. Isaacman/Florencia Mallon/William Roseberry/Steve J. Stern (Hg.), 1993: *Confronting Historical Paradigms. Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*. Madison, Wisc.
- Copans, Jean (Hg.), 1975: *Anthropologie et impérialisme*. Paris.

- Coquery-Vidrovitch, Catherine, 1991: The Process of Urbanization in Africa. From the Origins to the Beginning of Independence. In: *African Studies Review*, 34, 1, S. 1-98.
- Crowder, Michael (Hg.), 1971: *West African Resistance. The Military Response to Colonial Occupation*. New York.
- 1984: *The Cambridge History of Africa*. Vol. 8: From c. 1940 to c. 1975. Cambridge.
- Crowder, Michael/Ikime Obaro (Hg.), 1970: *West African Chiefs. Their Changing Status under Colonial Rule and Independence*. New York - Ile-Ife.
- Cruise O'Brien, Donald Brian, 1975: *Saints and Politicians. Essays in the Organisation of a Senegalese Peasant Society*. Cambridge u.a.
- Cruise O'Brien, Rita, 1972: *White Society in Black Africa. The French of Senegal*. London.
- de Lannoy, Didier/Mabiala Seda Diangwala/Bongeli Yeikelo Ya Ato (Hg.), 1986: *Tango ya Ba Noko. "Le temps des oncles"*. Recueil de témoignages zaïrois. Brüssel.
- de Villers, Gauthier, 1993: À propos d'un recueil de témoignages zaïrois sur la période coloniale. In: *Omasombo Tshonda*, S. 187-202.
- Deutsch, Jan-Georg, 1995: *Educating the Middlemen. A Political and Economic History of Statutory Cocoa Marketing in Nigeria, 1936-1947*. Berlin.
- Dike, Kenneth Onwuka, 1956: *Trade and Politics in the Niger Delta 1830-1885. An Introduction to the Economic and Political History of Nigeria*. Oxford.
- Dirks, Nicholas B. (Hg.), 1992: *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, Mich.
- Dunn, John/Alexander F. Robertson, 1973: *Dependence and Opportunity. Political Change in Ahafo*. Cambridge.
- Echenberg, Myron, 1991: *Colonial Conscripts. The Tirailleurs Sénégalais in French West Africa, 1857-1960*. Portsmouth.
- Eckert, Andreas, 1989: *Die Duala und die Kolonialmächte. Eine Untersuchung zu Widerstand, Protest und Protonationalismus in Kamerun vor dem zweiten Weltkrieg*. Münster.
- Edwards, Elizabeth (Hg.), 1992: *Anthropology and Photography 1860-1920*. London.
- Emmanuel, Arghiri, 1969: *L'échange inégal*. Paris.
- Epstein, Arnold Leonard, 1958: *Politics in an African Urban Community*. Manchester.
- Erbar, Ralph, 1991: *Ein "Platz an der Sonne"? Die Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte der deutschen Kolonie Togo 1884-1914*. Stuttgart.
- Etienne, Mona/Eleanor Leacock (Hg.), 1980: *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*. New York.
- Fabian, Johannes, 1983: *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York.
- 1991: *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*. Chur.
- Fabian, Johannes (Hg.), 1990: *History from Below. The 'Vocabulary of Elisabethville' by André Yav. Text, Translations, and Interpretive Essay*. Amsterdam - Philadelphia.
- Fanon, Frantz, 1952: *Peau noire, masques blancs*. Paris (dt. 1980: *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt/M).
- 1961: *Les damnés de la terre*. Paris (dt. 1966/1981: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt/M.).
- Fields, Karen E., 1985: *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*. Princeton, N.J.
- Gann, Lewis H./Peter Duignan, 1977: *The Rulers of German Africa 1884-1914*. Stanford, Ca.
- 1978: *The Rulers of British Africa 1870-1914*. Stanford, Ca.
- (Hg.), 1969: *Colonialism in Africa 1870-1960*. Bd. 1: *The History and Politics of Colonialism 1870-1914*. Cambridge.

- (Hg.) 1970: Colonialism in Africa 1870-1960. Bd. 2: The History and Politics of Colonialism 1914-1960. Cambridge.
- (Hg.) 1975: Colonialism in Africa 1870-1960. Bd. 4: The Economics of Colonialism. Cambridge.
- Geary, Chistraud/A. Ndam Njoya, 1985: Mandu Yenu. Bilder aus Bamum, einem westafrikanischen Königreich 1902-1915. München.
- Geary, Chistraud (Gast-Hg.), 1991: Themenheft "Historical Photographs". In: African Arts, 24.
- Girard, Eliane/Brigitte Kernel, 1993: Colons. Statuettes habillées d'Afrique de l'Ouest. Paris.
- Gough, Kathleen, 1968: New Proposals for Anthropologists. In: Current Anthropology, 9, S. 403-407; Kommentare, S. 407-432.
- Gran, Guy (Hg.) mit Gallen Hull, 1979: Zaire. The Political Economy of Underdevelopment. New York.
- Grohs, Gerhard, 1964: Frantz Fanon, ein Theoretiker der afrikanischen Revolution. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 16, S. 457-480.
- Hannerz, Ulf, 1980: Exploring the City. Inquiries toward an Urban Anthropology. New York.
- Harms, Robert W., 1975: The End of Red Rubber. A Reassessment. In: Journal of African History, 16, S. 73-88.
- 1983: The World Abir Made. The Maringa-Lopori Basin, 1885-1903. In: African Economic History, 12, S. 125-139.
- Harms, Robert W./Joseph C. Miller/David S. Newbury/Michelle D. Wagner (Hg.), 1993: Paths towards the Past. African Historical Essays in Honor of Jan Vansina. Atlanta.
- Hausen, Karin, 1970: Deutsche Kolonialherrschaft in Afrika. Wirtschaftsinteressen und Kolonialverwaltung in Kamerun vor 1914. Zürich - Freiburg.
- Hein, Wolfgang, 1981: Fachübersicht. Zur Theorie der Unterentwicklung und ihrer Überwindung. In: Peripherie, 5/6, S. 64-91.
- Hill, Polly, 1970: Migrant Cacao Farmers of Southern Ghana. A Study in Rural Capitalism. Cambridge u.a.
- Hobson, John Atkinson, 1903: Imperialism. A Study. London (dt. 1968: Der Imperialismus. Köln).
- Howard, Rhoda, 1978: Colonialism and Underdevelopment in Ghana. London.
- Hunt, Nancy Rose, 1994: Letter-Writing, Nursing Men and Bicycles in the Belgian Congo. Notes toward the Social Identity of a Colonial Category. In: Harms u.a., S. 187-210.
- Isaacman, Allen F./Barbara Isaacman 1983: Mozambique. From Colonialism to Revolution, 1900-1982, Boulder, Col. - Hampshire.
- Isaacman, Allen F., mit Barbara Isaacman, 1976: The Tradition of Resistance in Mozambique. Anti-Colonial Activity in the Zambezi Valley, 1850-1921. London u.a.
- Isaacman, Allen F./Richard Roberts (Hg.), 1995: Cotton, Colonialism, and Social History in Sub-Saharan Africa. Portsmouth, NH - London.
- Jahn, Jens, mit Beiträgen von Edward G. Norris u.a., 1983: Colon. Das schwarze Bild vom weißen Mann. München.
- Janzen, John M./Wyatt MacGaffey, 1974: An Anthology of Kongo Religion. Primary Texts from Lower Zaïre. Lawrence, Kansas.
- Jewsiewicki, Bogumil, 1977: Unequal Development. Capitalism and the Katanga Economy, 1919-1940. In: Palmer/Parsons, S. 317-344.
- 1981: L'état et l'accumulation primitive coloniale. La formation du monde de production coloniale au Zaïre. In: Revue française d'histoire d'Outre-Mer, 68, S. 71-91.

- 1983a: Raison d'état ou raison du capital. L'accumulation primitive au Congo belge. In: African economic history, 12, S. 157-182.
- 1983b: Rural Society and the Belgian Colonial Economy. In: Birmingham/Martin, S. 95-125.
- 1991: Peintres des cases, imagiers, et savants populaires du Congo, 1900-1960. Un essai d'histoire de l'esthétique indigène. In: Cahiers d'Etudes Africaines, 123, 31, 3, S. 307-326.
- Jewsiewicki, Bogumil (Hg.), 1992: Art pictural zaïrois. Québec.
- Jewsiewicki, Bogumil/David Newbury (Hg.), 1986: African Historiographies. What History for which Africa? Beverly Hills u.a.
- Johnston, Harry H., 1899: History of the Colonization in Africa by Alien Races. Cambridge.
- Kennedy, Dane Keith, 1987: Islands of White. Settler Society and Culture in Kenya and Southern Rhodesia, 1890-1939. Durham.
- Ki-Zerbo, Joseph, 1979: Die Geschichte Schwarz-Afrikas. Wuppertal (frz. 1978: Histoire de l'Afrique Noire. Paris).
- Krings, Matthias, 1997: Geister des Feuers. Zur Imagination des Fremden im Bori-Kult der Hausa. Hamburg.
- Küster, Sybille, 1994: Neither Cultural Imperialism nor Precious Gift of Civilization. African Education in Colonial Zimbabwe 1890-1962. Münster.
- La Fontaine, Jean Sybil (Hg.), 1972: The Interpretation of Ritual. Essays in Honour of A.I. Richards. London.
- Lamphear, John, 1992: The Scattering Time. Turkana Responses to Colonial Rule. Oxford.
- Leclerc, Gérard, 1972: Anthropologie et Colonialisme. Paris.
- Lenin, Wladimir I., 1946 [1916]: Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus. Werke Bd. 23. Berlin.
- Lentz, Carola, 1993: Histories and Political Conflict. A Case Study of Chieftancy in Nandom, Northwestern Ghana. In: Paideuma, 39, S. 177-215.
- Leys, Colin, 1975: Underdevelopment in Kenya. The Political Economy of Neo-Colonialism. London u.a.
- Lips, Julius, 1937: The Savage Hits Back. London-New Haven (dt. 1983: Der Weisse im Spiegel der Farbigen. München).
- Lonsdale, John, 1985: The European Scramble and Conquest in African History. In: Oliver/-Sanderson (Hg.), S. 680-766.
- 1992a: The Moral Economy of Mau Mau. Wealth, Poverty and Civic Virtue in Kikuyu Political Thought. In: Berman/Lonsdale, S. 315-504.
- 1992b: The Politics of Conquest in Western Kenya 1894-1908. In: Berman/Lonsdale, S. 45-74.
- Louis, William Roger (Hg.), 1976: Imperialism. The Robinson and Gallagher Controversy. New York - London.
- Lovejoy, Paul E., 1986: Nigeria. The Ibadan School and its Critics. In: Jewsiewicki/Newbury, S. 197-205.
- Lovejoy, Paul E./E. Alexander Sydney Kanya-Forstner (Hg.), 1995: The Sokoto Caliphate and the European Powers, c. 1890-1906. Paideuma, 41 (Themennummer).
- Lovett, Margot, 1989: Gender Relations, Class Formation, and the Colonial State in Africa. In: Parpart/Staudt, S. 23-46.
- Lyons, Maryinez, 1992: The Colonial Disease. A Social History of Sleeping Sickness in Northern Zaire, 1900-1940. Cambridge.

- MacGaffey, Wyatt, 1991: *Art and Healing of the Bakongo Commented by themselves*. Stockholm.
- Mallon, Florencia, 1993: *Dialogues among the Fragments. Retrospect and Prospect*. In: Cooper u.a., S. 371-404.
- Mann, Kristin, 1985: *Marrying Well. Marriage, Status and Social Change among the Educated Elite in Colonial Lagos*. Cambridge u.a.
- Mann, Kristin/Richard Roberts (Hg.), 1991: *Law in Colonial Africa*. Portsmouth, NH - London.
- Martin, Phyllis M., 1995: *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*. Cambridge.
- Mayer, Philip, 1961: *Tribesmen or Townsmen. Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*. Cape Town.
- Memmi, Albert, 1966: *Portrait du Colonisé Précédé du Portrait du Colonisateur*. Paris (dt. 1980: *Der Kolonisor und der Kolonisierte. Zwei Porträts*. Frankfurt/M.).
- Meillassoux, Claude, 1964: *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris.
- 1968: *Urbanization of an African Community. Voluntary Associations in Bamako*. Seattle.
- Merlier, Michel, 1962: *Le Congo de la colonisation à l'indépendance*. Paris.
- Miller, Christopher L., 1990: *Theories of Africans. Francophone Literature and Anthropology in Africa*. Chicago - London.
- Mirza, Suzanne/Margaret Strobel (Hg.), 1989: *Three Swahili Women. Life Histories from Mombasa, Kenya*. Bloomington.
- Mitchell, J. Clyde, 1956: *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester.
- Mommsen, Wolfgang J., 1977: *Imperialismstheorien. Ein Überblick über die neueren Imperialismusinterpretationen*. Göttingen.
- Monson, Jamie, 1995: *Rice and Cotton, Ritual and Resistance. Cash Cropping in Southern Tanganyika in the 1930s*. In: Isaacman/Roberts, S. 268-284.
- Moore, Sally Falk, 1986: *Social Facts and Fabrications. Customary Law on Kilimanjaro, 1880-1980*. Cambridge.
- Nelson, Samuel H., 1994: *Colonialism in the Congo Basin 1880-1940*. Athens, Ohio.
- Nestvogel, Renate/Rainer Tetzlaff (Hg.), 1987: *Afrika und der deutsche Kolonialismus. Zivilisierung zwischen Schnapshandel und Bibelstunde*. Berlin - Hamburg.
- Newbury, Catherine, 1988: *The Cohesion of Oppression. Clientship and Ethnicity in Rwanda, 1860-1960*. New York.
- Norris, Edward G., 1993: *Die Umerziehung des Afrikaners. Togo 1895 - 1938*. München.
- Oliver, Roland/George Neville Sanderson (Hg.), 1985: *The Cambridge History of Africa. Bd. 6: From 1870 to 1905*. Cambridge.
- Omasombo Tshonda, Jean (Hg.) 1993, *Témoignages et réalité. Le Zaïre à l'épreuve de l'histoire immédiate. Hommage à Benoît Verhaegen*. Paris.
- Ortner, Sherry B., 1995: *Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal*. In: *Comparative Study of Society and History*, 37, 1, S. 173-193.
- Palmer, Robin/Neil Parsons (Hg.), 1977: *The Roots of Rural Poverty in Central and Southern Africa*. London.
- Parpart, Jane L./Kathleen A. Staudt (Hg.), 1989: *Women and the State in Africa*. Boulder, Col.
- Peel, John D.Y., 1983: *Ijeshas and Nigerians. The Incorporation of a Yoruba Kingdom, 1890s-1970s*. Cambridge.

- Penvenne, Jeanne Marie, 1995: African Workers and Colonial Racism. Mozambican Strategies and Struggles in Lourenço Marques, 1877-1962. Portsmouth, NH - Johannesburg-London.
- Person, Yves, 1968-1975: Samori. Une révolution dyula. 3 Bde. Dakar.
- Piault, Marc (Hg.), 1987: La colonisation. Rupture ou parenthèse? Paris.
- Presley, Cora Ann, 1992: Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion, and Social Change in Kenya. Boulder, Col. u.a.
- Ranger, Terence, 1968: Connexions between 'Primary Resistance' Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa. In: Journal of African History, 9, 3, S. 437-453, 631-641.
- (Hg.), 1968: Emerging Themes of African History. Nairobi.
- 1975: Dance and Society in Eastern Africa 1890-1970. The Beni Ngoma. Berkeley - Los Angeles.
- 1995: Are we not also Men? Samkange Family and African Politics in Zimbabwe, 1920-1964. Harare u.a.
- Les réactions africaines 1986: Les réactions africaines à la colonisation en Afrique centrale. Ruhengeri.
- Reinwald, Brigitte, 1995: Der Reichtum der Frauen. Leben und Arbeit der weiblichen Exem Bevölkerung in Siin/Senegal unter dem Einfluß der französischen Kolonisation. Münster.
- Rey, Pierre-Philippe, 1971: Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la "Comilog" au Congo-Brazaville. Paris.
- Roberts, Andrew (Hg.), 1986: The Cambridge History of Africa. Vol. 7: From 1905 to 1940. Cambridge.
- Rodney, Walter, 1970: A History of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800. Oxford.
- 1972, How Europe Underdeveloped Africa. London - Dar es Salaam (dt. 1975/1983: Afrika. Die Geschichte einer Unterentwicklung. Berlin).
- 1981: A History of the Guyanese Working People. 1881-1905. Baltimore.
- 1985: The Colonial Economy. In: Boahen, S. 332-350.
- Rogers, Susan Carol, 1975: Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance. A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society. American Ethnologist, 2, 4, S. 727-756.
- 1978: Woman's Place. A Critical Review of Anthropological Theory. In: Comparative Studies in Society and History, 20, S. 123-162.
- Rohde, Eckart, 1990: Chefferies Bamiléké. Traditionelle Herrschaft und Kolonialsystem. Eine Studie zu den Veränderungsprozessen im Herrschafts- und Gesellschaftssystem der Bamiléké-Völker in West-Kamerun. Münster.
- Rosaldo, Michelle Z./Louise Lamphere, 1974: Introduction. In: dies. (Hg.), Women, culture, and society. Stanford, S. 1-15.
- Said, Edward, 1979: Orientalism. New York.
- Sartre, Jean-Paul, 1964: Situations V. Colonialisme et Néo-Colonialisme. Paris (dt. 1968: Kolonialismus und Neokolonialismus. Sieben Essays. Reinbek bei Hamburg).
- Sebald, Peter, 1988: Togo 1884-1914. Eine Geschichte der deutschen "Musterkolonie" auf der Grundlage amtlicher Quellen. Berlin.
- Shaw, Carolyn M., 1995: Colonial Inscriptions. Race, Sex, and Class in Kenya. Minneapolis - London.
- Smith, Arthur L. [Asante, Molefi K.], 1994: Colonialism and the Poisoning of Europe. Towards an Anthropology of Colonists. In: Journal of Anthropological Research, 50, S. 383-393.

- Spear, Thomas, 1994: Blood on the Land. Stories of Conquest. In: Harms u.a., S. 113-122.
- Spittler, Gerd, 1978: Herrschaft über Bauern. Die Ausbreitung staatlicher Herrschaft und einer islamisch-urbanen Kultur in Gobir (Niger). Frankfurt/M. - New York.
- 1981: Verwaltung in einem afrikanischen Bauernstaat. Das koloniale Französisch-Westafrika 1919-1939. Wiesbaden.
- Stengers, Jean/Jan Vansina, 1985: King Leopold's Congo, 1886-1908. In: Oliver/Sanderson, S. 315-358.
- Stocking, George W. jr. (Hg.), 1991: Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. Madison, Wisc.
- Stoler, Ann Laura, 1989: Rethinking Colonial Categories. European Communities and the Boundaries of Rule. In: Comparative Studies of Society and History, 31, 1, S. 134-161.
- 1992: Sexual Affronts and Racial Frontiers. European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Southeast Asia. In: Comparative Studies of Society and History, 34, S. 514-551.
- Stoller, Paul, 1995: Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa. New York - London.
- Switzer, Les, 1993: Power and Resistance in an African Society. The Ciskei Xhosa and the Making of South Africa. Madison, Wisc.
- Tetzlaff, Rainer, 1970: Koloniale Entwicklung und Ausbeutung. Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutsch-Ostafrikas 1885-1914. Berlin.
- Thomas, Nicholas 1994: Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government. Oxford.
- Trotha, Trutz von, 1994: Koloniale Herrschaft. Zur soziologischen Theorie der Staatsentstehung am Beispiel des "Schutzgebietes Togo". Tübingen.
- Turner, Viktor (Hg.), 1971: Colonialism in Africa 1870-1960. Bd. 3: Profiles of Change. African Society and Colonial Rule. Cambridge.
- Vail, Leroy/Landeg White, 1993: Power and the Praise Poem. Southern African Voices in History. Charlottesville - London.
- van Leeuw, Claire (Hg.), 1987: Femmes coloniales au Congo belge. Essais et documents. Brüssel.
- Vangroenweghe, Daniel, 1986: Du sang sur les lianes. Léopold II et son Congo. Brüssel.
- (Hg.), 1985: Le rapport Casement. Rapport de R. Casement, consul britannique, sur son voyage dans le Haut-Congo (1903). Brüssel.
- Vansina, Jan, 1992: Photographs of the Sankuru and Kasai River Basin Expedition Undertaken by Emil Torday (1876-1931) and M.W. Hilton Simpson (1881-1936). In: Edwards, S. 193-205.
- Vaughan, Megan 1991: Curing their Ills. Colonial Power and African Illness. Oxford.
- Verbeek, Léon, 1992: L'histoire dans les chants et les danses populaires. La zone culturelle Bemba du Haut-Shaba (Zaire). Brüssel.
- Wallerstein, Immanuel, 1986: Walter Rodney. The Historian as Spokesman for Historical Forces. In: American Ethnologist, 13, S. 330-337.
- Walther, Richard, 1982: Imperialismus. In: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhard Koselleck, Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 3: H-Me. Stuttgart, S. 171-236.
- Weiskel, Timothy C., 1980: French Colonial Rule and the Baule Peoples. Resistance and Collaboration, 1889-1911. Oxford.

-
- White, Luise, 1990: *The Comforts of Home. Prostitution in Colonial Nairobi*. Chicago - London.
- Wirz, Albert, 1994: *Missionare im Urwald. Verängstigt und hilflos. Zur symbolischen Topographie des kolonialen Christentums*. In: Wolfgang Wagner, *Kolonien und Missionen*. Münster, S. 39-56.
- Wirz, Albert, 1972: *Vom Sklavenhandel zum kolonialen Handel. Wirtschaftsräume und Wirtschaftsformen in Kamerun vor 1914*. Zürich - Freiburg i.Br.
- 1984: *Essen und Herrschen. Zur Ethnographie der kolonialen Küche in Kamerun vor 1914*. In: *Genève-Afrique*, 22, 2, S. 37-62.
- Wright, G., 1991: *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*. Chicago.

Markt, Staat und Kapitalismus

Axel Harneit-Sievers

Die Wirtschaftsgeschichtsschreibung Afrikas hatte in den 1970er und 1980er Jahren eine Hochkonjunktur. Inzwischen ist sie jedoch – obwohl als Forschungsgebiet noch immer wichtig – gegenüber anderen, eher kultur- und sozialgeschichtlich orientierten Themenstellungen etwas zurückgetreten. Die Begriffe "Markt" und "Kapitalismus" sind Kernkonzepte jeglicher Wirtschaftsgeschichte, aber sicher nicht die einzig wichtigen. Wäre die vorliegende Sammlung von Beiträgen zehn Jahre früher konzipiert worden, hätte sie vermutlich eigene Beiträge zu Stichworten wie "Bauern", "Arbeit" oder "Entwicklung" enthalten. Entsprechend weit fällt der Bogen aus, den dieser Beitrag zu schlagen versucht, bis hinein in Diskussionen, die sonst eher im Kontext aktueller oder entwicklungspolitischer Debatten stehen.

Der Beitrag befaßt sich in vier Abschnitten mit

- der Rolle von Märkten und Marktbeziehungen im vorkolonialen Afrika;
- dem Verhältnis zwischen Kapitalismus und Kolonialismus;
- der Frage, ob es neben dem (oft als extern aufgezwungen verstandenen) *Kapitalismus in Afrika* auch einen "eigenen" *afrikanischen Kapitalismus* bzw. afrikanische Kapitalisten gibt; und
- der speziell auf das Südliche Afrika bezogenen Diskussion zum Verhältnis von Kapitalismus und Apartheid.

Märkte, Markt und Kapitalismus im vorkolonialen Afrika

"Kapitalismus" ist ein schillernder Begriff – als politischer Kampfbegriff sowie so, doch auch als analytische Kategorie. Im deutschsprachigen Raum wird der Begriff meist in kritischer Absicht verwendet; seine Verteidiger sprechen eher von – vorzugsweise "sozialer" – "Marktwirtschaft". Die englischsprachige Welt ist eher bereit, "Kapitalismus" als deskriptive analytische Kategorie neutral zu verwenden, und ich schließe mich diesem Gebrauch hier an.

Kapitalismus setzt die Existenz von Märkten voraus. Dabei läßt sich von *konkreten Märkten* für materielle Güter und Dienstleistungen sprechen, aber auch von Märkten für Produktionsfaktoren wie Arbeit und Kapital. Daneben steht *Markt als ökonomisches Prinzip*, die berühmte "unsichtbare Hand" von Angebot und Nachfrage im Sinne Adam Smiths.

Allein die Tatsache, daß eine Gesellschaft Märkte besitzt, macht sie natürlich noch nicht zu einer kapitalistischen Gesellschaft. Hier sind sehr unterschiedliche Definitionen möglich. In historischer Perspektive sind vor allem eine "produktions-" und eine "tauschorientierte" Variante gebräuchlich:

Die "produktionsorientierte" ist die engere beider Definitionen. Sie verlangt zwingend das Bestehen "kapitalistischer Produktionsverhältnisse". Das heißt, sie spricht von Kapitalismus nur, wenn einerseits Lohnarbeit, andererseits Privatbesitz an Produktionsmitteln existiert. Kapitalismus ist also an die Existenz spezifischer sozialer Klassen gebunden. Diese Definition bezieht sich vor allem auf die westeuropäische Entwicklung seit der Frühen Neuzeit, zunächst im landwirtschaftlichen und kommerziellen Bereich, dann aber insbesondere auf die Zeit seit dem 18. Jahrhundert, als sich die Industriegesellschaften herausbildeten. Diese produktionsorientierte Definition ist auch die in der marxistischen Theorie und Historiographie gängige Begriffsbestimmung.

Die "tauschorientierte" Definition ist weiter gefaßt und stellt das kommerzielle Moment in den Vordergrund. Es gibt verschiedene Versionen dieser Definition: Auf der einen Seite läßt sich von einem "Handelskapitalismus" sprechen, sobald auf Märkten regelmäßig Gütertausch stattfindet, der Güter in Waren verwandelt und Geld in Kapital. Einen solchen Handelskapitalismus gab es schon in der griechischen Antike, im alten Vorderen Orient und in den Hansestädten des europäischen Mittelalters; dasselbe gilt auch für Kano und die anderen westafrikanischen Handelsstädte am südlichen Sahara-Rand in der vorkolonialen Periode. Allerdings riskiert eine solche Verwendung des Terminus "Handelskapitalismus" begriffliche Unschärfen, da der jeweilige gesellschaftliche Rahmen, die sozialen Beziehungen und das ökonomische Umfeld, in die der Handel eingebettet ist, nicht mitgedacht werden. Auf der anderen Seite gibt es tauschorientierte Definitionen von Kapitalismus, die weniger an den Binnenstrukturen der jeweiligen Gesellschaften interessiert sind als an ihren Außenbeziehungen. Für den afrikanischen Kontext sind vor allem die Dependenztheorie (für Afrika am bekanntesten Rodney 1972) und die Weltsystemtheorie (namentlich Wallerstein 1974ff.) wichtig. Sie sprechen dann von einem "peripheren Kapitalismus", wenn eine Gesellschaft oder Region durch Austauschbeziehungen an den per definitionem kapitalistischen Weltmarkt angebunden ist, weitgehend unabhängig davon, wie die sozialen Beziehungen der Produktion dort im einzelnen organisiert sind (so vor allem Wallerstein). Darauf wird weiter unten noch genauer eingegangen.

Keine dieser Begriffsbestimmungen ist als solche besser geeignet als andere; allerdings sollte man, wenn man über Kapitalismus (nicht nur in Afrika) spricht, deutlich sagen, welchen der beiden Begriffe man meint. Der vorliegende Beitrag befaßt sich zunächst mit der Rolle von Märkten und verwendet in diesem Zusammenhang zunächst den weiteren, "tauschorientierten" Kapitalismus-Begriff. Weiter unten, wenn die Diskussionen über soziale Klassen und die Rolle des Staates in den afrikanischen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts behandelt werden, kommt der engere, "produktionsorientierte" Kapitalismus-Begriff zum Tragen.

Die Existenz von Märkten und Gütertausch im vorkolonialen Afrika ist gewiß keine neue Entdeckung, auch wenn sie verbreiteten Vorstellungen von isolierten Dorfgemeinschaften und "Subsistenzökonomie" zuwiderläuft. Die selbstgenügsame afrikanische Gemeinschaft ist schon für die vorkoloniale Zeit ein Mythos. Schwieriger ist es allerdings, die Rolle von Marktbeziehungen für diese Gesellschaften genauer zu bestimmen: Gelten die Gesetze von Angebot und Nachfrage und das ökonomische Prinzip, wie wir es aus der industrialisierten kapitalistischen Welt kennen, überhaupt in vorkapitalistischen (oder besser: nichtkapitalistischen) Gesellschaften? Läßt sich das soziale und ökonomische Leben nichtkapitalistischer Gesellschaften mit Marktkategorien analysieren?

Mit diesen Fragen befaßte sich eine der großen Debatten der ökonomischen Anthropologie; sie ist vor allem mit dem Namen Karl Polanyi (1886-1964) verknüpft (vgl. Humphreys 1979). Polanyi war zunächst im publizistischen Bereich und in der Arbeiterbildung tätig, emigrierte 1933 aus Österreich nach England und erhielt 1947 eine Gastprofessur für Wirtschaftsgeschichte an der Columbia University in New York. Berühmt wurde er vor allem durch sein 1944 erschienenes Werk *The Great Transformation*, in dem er die Entstehung freier Märkte in der europäischen, vor allem britischen Geschichte nachverfolgte. Polanyis Kernthese war, einfach ausgedrückt, daß freie Märkte nichts Naturwüchsiges sind, sondern ihre Durchsetzung auf breiter Ebene erst als Ergebnis historischer Prozesse seit dem 18. Jahrhundert erfolgte. Vormoderne Märkte, gleich ob in "primitiven" (staatenlosen) bzw. "archaischen" (staatlich organisierten) Gesellschaften, unterlagen Polanyi zufolge eben nicht dem freien Spiel der Kräfte. Vielmehr waren sie reglementiert und kontrolliert, staatlich organisiert oder sozial eingebunden. Polanyi identifizierte die Reziprozität (den "sozialen" Austausch gleichwertiger Güter, ohne daß damit Gewinnabsichten verfolgt werden) und die Redistribution (die Aneignung und Umverteilung von Gütern durch Zentralinstanzen) als die grundlegenden Konzepte vormoderner Ökonomien.

Polanyis These muß im Kontext der Weltwirtschaftskrise der dreißiger Jahre und des Aufstiegs des Faschismus gesehen werden. Sie diente der Begründung von Staatsintervention und Wirtschaftsplanung. Wissenschaftsgeschichtlich erwies sie sich als enorm einflußreich, denn sie beeinflusste die Wirtschaftsgeschichtsschreibung nicht allein Afrikas, sondern auch der europäischen Antike und der alten vorderasiatischen Reiche. Polanyi wandte sich gegen, wie es hieß, "modernistische" (auch: "formalistische") Interpretationen vormoderner Ökonomien und stellte ihnen eine "substantivistische" Interpretation gegenüber, die sich vor allem für die Institutionen interessierte, die Märkte und ökonomische Beziehungen generell ordneten und regulierten. Er selbst untersuchte das durch den Sklavenhandel im 18. Jahrhundert berühmt gewordene westafrikanische Dahomey; seine Monographie *Dahomey and the Slave Trade* erschien posthum 1966. Polanyi zeigte darin, wie sehr die Binnenwirtschaft Dahomeys durch staatliche Instanzen kontrolliert wurde, daß seine Märkte isoliert blieben und auf

ihnen keine Preisbildung erfolgte. Die Anbindung Dahomeys an das Welthandelssystem, vor allem in Form des Sklavenhandels, erfolgte vor allem über die 1727 eroberte Küstenstadt Whydah. Doch blieb dieser Handel, wie Polanyi argumentierte, ein königliches Monopol, abgeschottet von der Binnenwirtschaft.

Polanyis Schüler Paul Bohannon und George Dalton (1962) machten die substantivistische Interpretation mit dem von ihnen herausgegebenen Werk *Markets in Africa* praktisch zum Standard unter Anthropologen. Ihre Analyse trennte das Marktprinzip von konkret vorhandenen Märkten. Sie kulminierte in der paradox anmutenden Einsicht, daß die realen Märkte Afrikas kaum Märkte im ökonomischen Sinne seien und daß das Marktprinzip um so mehr Geltung erhalte, je weniger konkret die Märkte seien. Beim Lesen aus heutiger Perspektive scheint es allerdings, daß viele Beiträge in *Markets in Africa* weit weniger radikal waren als die These der Herausgeber. Viele der in dem Band enthaltenen Fallstudien über Märkte aus allen Teilen Afrikas führten durchaus die Existenz abstrakter Marktprinzipien vor, speziell die Wirksamkeit der Mechanismen von Angebot und Nachfrage für die Preisbildung.

Die radikal "substantivistische" Interpretation der Wirtschaftsstruktur Dahomeys und seiner Beziehungen zum Weltmarkt, wie Polanyi sie vorgenommen hat, ist überzogen. Ausführlich hat der aus der ehemaligen DDR stammende Historiker Werner Peukert (1978) Polanyis Darstellung kritisiert und nachgewiesen, daß Binnenökonomie und Exporthandel durchaus miteinander verknüpft waren und daß der Sklavenhandel in Whydah in der Realität kein königliches Monopol darstellte, sondern andere – brasilianische wie einheimische – Kaufleute an ihm beteiligt waren. Patrick Manning, der die Wirtschaftsgeschichte Dahomeys in langfristiger Perspektive untersuchte, sah Polanyis Ansatz als von "eher heuristischem als historischem" Wert (1982: 282). Tatsächlich wird Polanyis These durch solche Kritik an seinem Fallbeispiel Dahomey nur eingeschränkt, nicht aber insgesamt widerlegt, und ihr ist zugute zu halten, daß sie sich als enorm produktiv für Forschungen (nicht nur) zur vorkolonialen afrikanischen Wirtschaft erwiesen hat. Und sie tut dies noch immer, denn der Gegensatz zwischen "formalistischer" und "substantivistischer" Interpretation liefert bis heute ein wichtiges Interpretationsraster.

Auch wenn dies natürlich nicht für alle Vertreter der beiden Fachrichtungen gilt, werden in dieser Frage doch zwischen der Ethnologie und der Geschichte unterschiedliche Trends erkennbar. Während die Ethnologie mit ihrer Konzentration auf kleine gesellschaftliche Gruppen und Zusammenhänge der "substantivistischen" Interpretation zumindest traditionell nähersteht, hat die Geschichtsschreibung Afrikas sich gern mit großräumigen wirtschaftlichen Phänomenen befaßt, die nicht so recht ins Bild einer vor allem an lokalen Bedürfnissen orientierten und politisch regulierten "traditionellen" Wirtschaft passen wollen. Der Trans-Sahara- und der transatlantische Fernhandel sind solche Themen. Nicht zuletzt aufgrund der günstigen Quellensituation befassen sich

einige der frühesten Werke der afrikanischen Geschichtsschreibung mit ihnen (Bovill 1958; Dike 1956). Die Betonung von Marktbeziehungen über das von "traditionellen" Gesellschaften zu erwartende Maß hinaus zieht sich durch die wichtigsten Werke zur Wirtschaftsgeschichte des vorkolonialen Afrika.

So argumentierte Anthony Hopkins (1973) in seiner bis heute vielgelesenen Wirtschaftsgeschichte Westafrikas mit der *vent for surplus*-Theorie, wonach die europäische Nachfrage nach westafrikanischen Agrarexportprodukten bereits im 19. Jahrhundert brachliegende Arbeitskraft mobilisierte und mit der Produktion von Palmöl auf breiter Basis einen der großen vorkolonialen Exporterfolge hervorbrachte. Ralph Austen (1987) war skeptischer, was die wirtschaftliche Dynamik der "reifen Hauswirtschaft" in den "Vor-Kontakt"-Gesellschaften Afrikas betraf, analysierte in seiner *African Economic History* dann jedoch sehr ausführlich die Vernetzung des vorkolonialen Afrika durch den immer weiter vordringenden Handel. Und erst vor kurzem führte Paul Tiyambe Zeleza (1993) die ganze Bandbreite nicht-"traditioneller" ökonomischer Aktivitäten im Afrika des 19. Jahrhunderts vor, indem er Hunderte von Detailstudien zu einer Synthese von geradezu enzyklopädischer Breite verarbeitete. Zelezas Darstellung der afrikanischen Wirtschaftsgeschichte ist vielleicht am besten als "afrikanistisch" zu charakterisieren, denn es geht ihm um den Nachweis, daß die vorkoloniale afrikanische Ökonomie technologisch wie institutionell im Vergleich zu anderen vorindustriellen Gesellschaften nicht rückständig war. Zugespitzt ließe sich seine These so formulieren: Wirtschaftlich gesehen – und zwar in Produktion und Handel gleichermaßen – besaß Afrika Weltniveau, bevor europäischer Kolonialismus und Imperialismus den Kontinent marginalisierten.

Innerhalb des Fachs besteht alles andere als ein Konsens über eine solche Zuspitzung der "modernistischen" These. John Iliffe (1995), der 1939 geborene und in Cambridge lehrende Altmeister der afrikanischen Sozialgeschichte, betont die Kreativität und Produktivität der afrikanischen Gesellschaften, sieht sie allerdings in ihrer Entwicklung geprägt und letztlich auch behindert durch vergleichsweise ungünstige Bedingungen in der natürlichen Umwelt. Dies, so Iliffe, führte dazu, daß sich vorkoloniale afrikanische Gesellschaften auf "Überleben" und auf Stabilisierung ihrer sozialen Verhältnisse konzentrierten und dafür politische und ökonomische Zersplitterung in Kauf nahmen. Auch die destruktiven Wirkungen der Sklaverei spielen in Iliffes Analyse eine prominente Rolle. In Umrissen deutet sich hier eine Debatte über die "Modernität" der vorkolonialen afrikanischen Welt an, die weit über wirtschaftsgeschichtliche Fragestellungen hinausreicht, und darin steckt Zündstoff, weil afrikanische und westliche Afrika-Historiker sich hier mit sehr unterschiedlichen Afrika-Bildern gegenüberzustehen scheinen.

Niemand bestreitet mehr, daß Arbeitsteilung, Märkte und Fernhandel eine wichtige Rolle im vorkolonialen Afrika spielten. Das ist eine Sache; eine andere ist die Suche nach ökonomischen Phänomenen, die die Bezeichnung

"kapitalistisch" im engeren Sinne verdienen. Festzumachen wäre dies vor allem an der Existenz von Lohnarbeit. John Iliffe (1983, 1995: 172) ist auch dieser Frage nachgegangen, und er hat zumindest für das 19. Jahrhundert einige Bereiche identifiziert, in denen Lohnarbeit existierte, etwa die Trägertätigkeiten für Karawanen und europäische Expeditionen sowie vereinzelt auch landwirtschaftliche Lohnarbeit. Die Textilproduktion in Kano und Zaria trug Züge eines von den Händlern kontrollierten "Verlagssystems", wie es auch aus dem europäischen Frühkapitalismus bekannt ist. Freilich spielten solche Phänomene im Vergleich zur Sklavenarbeit nur eine relativ geringe Rolle. Konsequenterweise ist denn auch die Diskussion über die Entwicklung des Kapitalismus in Afrika vor allem mit der Geschichte des Kolonialismus verknüpft.

Kapitalismus und Kolonialismus

Daß für das subsaharische Afrika Kolonialismus und Kapitalismus miteinander in Verbindung stehen, scheint offensichtlich. Dieses Verhältnis genauer zu bestimmen, bedarf allerdings eines größeren Aufwands, und es zeigt sich, daß sich hieran einige der vertracktesten Diskussionen entzündet haben, die die afrikanische Geschichtsschreibung erlebt hat.

Auf die Frage der ökonomischen Hintergründe und Motive der Kolonisierung selbst sei hier nur kurz eingegangen, da dies eher zur Imperialismusgeschichte bzw. -theorie gehört und damit mehr zur Geschichte Europas als zu derjenigen Afrikas. Das koloniale Vordringen in Afrika war Ende des 19. Jahrhunderts (trotz einer damals bereits hundertjährigen, von vielen Enttäuschungen geprägten "Entdeckungsgeschichte") noch immer durch teilweise phantastische Ideen über potentielle Reichtümer im Innern des Kontinents motiviert. Zugleich spielten diplomatisch-politische Motive – die Konkurrenz der europäischen Staaten untereinander – eine maßgebliche Rolle im Wettrennen um die Aufteilung des Kontinents, zu dem es ab 1884 kam. Dieses Moment wird vor allem durch die sogenannte Gallagher/Robinson-These betont, welche die Aufteilung Afrikas letztlich aus dem britischen Bemühen um die Sicherung Ägyptens und damit des Seewegs nach Indien ableitet (Gallagher und Robinson 1961).

Diese politische Interpretation bot ein alternatives Erklärungsmodell zu den klassischen ökonomischen Imperialismustheorien (John A. Hobson; V.I. Lenin), die den Imperialismus aus dem Drang des Kapitals nach neuen Märkten und Investitionsmöglichkeiten erklärt und sich, jedenfalls für Afrika, als empirisch nicht haltbar erwiesen hatten. Freilich ist seither die ökonomische Interpretation ausdifferenziert worden. J. Forbes Munro (1976) zufolge trieb wachsender Protektionismus die europäischen Mächte ins koloniale Abenteuer. Die zentrale Bedeutung ökonomischer Motive hat der bereits erwähnte Anthony Hopkins (1968, 1973) für die britische Politik an der westafrikanischen Küste nachgewiesen. Dort waren es etablierte kommerzielle Interessen und ambitionierte Offiziere vor Ort – die "men on the spot" –, welche die koloniale Expan-

sion Stück für Stück vorantrieben. Hier ging es darum, für den europäischen Handel den direkten Zugang in das afrikanische Hinterland zu "öffnen" – auf Kosten der afrikanischen Zwischenhändler aus den Küstenstädten, die den Handel bisher monopolisiert hatten. An ökonomische Transformationen dachte in diesem frühen Stadium zunächst kaum jemand; es ging eher um eine quantitative Ausweitung der Exportproduktion durch direkteren Kontakt mit den Produzenten (vgl. auf Fieldhouse 1994).

Mit Kapitalismus im "produktionsorientierten" Sinne hatte all das noch wenig zu tun, denn die Exportprodukte wurden weiterhin vor allem im Rahmen kleinbäuerlicher Haushalte hergestellt. Wir wissen heute, daß es gerade im Bereich der Agrarexporte Westafrikas (Palmöl und Palmkerne, Gummi *Arabicum*, wilder Kautschuk) erhebliche Kontinuitäten zwischen der vorkolonialen und der frühen Kolonialzeit gab. Hopkins (1973) ging sogar soweit, den wichtigsten Einschnitt in der westafrikanischen Wirtschaftsgeschichte – sozusagen den Durchbruch zur "Moderne" im ökonomischen Sinne – nicht in der kolonialen Machtübernahme zu sehen, sondern in der Abolition des transatlantischen Sklavenhandels, die in der Region sukzessive während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfolgte. Sein Argument lautet, der Sklavenhandel sei von Kriegern und Aristokraten dominiert worden; demgegenüber habe die Palmölexportwirtschaft seit dem frühen 19. Jahrhundert eine neue Klasse von Kleinproduzenten hervorgebracht und einen breiten Markt für Importwaren geschaffen. Diese These ist nicht unumstritten, aber sie hat sich als ausgesprochen produktiv für weitere Untersuchungen erwiesen. Ein von Robin Law (1995) herausgegebener Sammelband analysiert die Frage, ob der Übergang vom Sklaven- zum "legitimen" Handel mit Palmprodukten im 19. Jahrhundert für die betroffenen Gesellschaften und deren kommerzielle Eliten Anpassungsprobleme hervorrief, für verschiedene Regionen Westafrikas in unterschiedlicher Weise. Selbst bei solchen Exportgütern, die im Gegensatz zu den Produkten der Sammelwirtschaft angepflanzt werden mußten – vor allem Kakao und Erdnüsse –, lagen die ersten Initiativen zum Anbau nicht direkt beim Kolonialstaat, sondern bei afrikanischen "Modernisierern". Die ersten Kakaopflanzungen etwa stammten aus dem Umfeld der ersten christlichen Gemeinden (Berry 1975; Hopkins 1978 auch in diesem Zusammenhang).

Man muß allerdings auch betonen, daß es solche Kontinuitätslinien nicht überall in Afrika gab und daß sie vielleicht nicht einmal in Westafrika (der Region mit dem dichtesten Handelsnetzwerk der vorkolonialen Zeit) die Regel waren. Marktbeziehungen – jedenfalls solche, wie sie sich der Kolonialstaat wünschte – wurden oft nicht freiwillig eingegangen, sondern durch die Kolonialherrschaft erzwungen: durch Steuerpflicht (die die Afrikaner zwang, Produkte herzustellen und zu verkaufen, um damit Steuern zahlen zu können), aber auch durch physischen Zwang und offenen Terror. Insbesondere der Kongo-Freistaat des belgischen Königs Leopold II. wurde für einen solchen "Raubkapitalismus"

(Munro 1976) berichtigt. Es sind vor allem diese Erfahrungen, die bei Kolonialherren selbst, aber ebenso auch bei vielen entschiedenen Kritikern des Kolonialismus die Überzeugung hervorbrachten, erst der Kolonialismus habe moderne Marktbeziehungen (und damit letztlich auch den Kapitalismus) nach Afrika gebracht. Natürlich bewerteten sie diese Tatsache in entgegengesetzter Weise.

Die Kolonialherren sahen sich als Akteure einer fundamentalen wirtschaftlichen Umwälzung. Alan McPhees *Economic Revolution in British West Africa* (1926) war das erste Werk, das dieses zeitgenössische Selbstverständnis in einen Mantel historischer Bedeutsamkeit kleidete. Einer vermeintlich unbeweglichen traditionellen afrikanischen Gesellschaft wurden die Erfolgswerte des Kolonialismus entgegengestellt: die Exportziffern und der Ausbau der Infrastruktur, die Durchführung biologischer und agrarwissenschaftlicher Forschung und die Ausbildung von afrikanischem Personal in modernen Berufen. Aus dieser Perspektive wurde jegliche ökonomische und soziale Dynamik in Afrika dem europäischen Kolonialismus zugeschrieben. Diese Sichtweise bestimmte noch die (naive) "Entwicklungstheorie" unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg, die im Geiste des Marshall-Plans stand. Aus ihr entwickelte sich die ausgefeiltere Modernisierungstheorie, welche in den fünfziger und sechziger Jahren das grundlegende Paradigma für sozialwissenschaftliche Analysen Afrikas und anderer "unterentwickelter" Regionen der Welt darstellte. Auch sie analysierte die afrikanische Gesellschaft, die vorkoloniale ebenso wie erhebliche Teile der zeitgenössischen, als statisch, eben "traditionell". Zugleich hatte sie eine spezifische Vorstellung davon, wie "Modernität" zu bemessen sei – vor allem nämlich anhand quantitativer Indikatoren –, und woher sie zu kommen habe – nämlich von außen, vom Staat und anderen "modernisierenden" Institutionen. Der Dualismus zwischen Tradition und Moderne war eine Grundkategorie dieses Denkens, und "Entwicklung" meinte die Überwindung der Tradition durch die Moderne. Die meisten Modernisierungstheoretiker vermieden das Unwort "Kapitalismus", aber ihr Modernitätsbegriff orientierte sich im Großen und Ganzen an den westlichen Industriestaaten.

Historiker, speziell Afrika-Historiker, spielten in dieser Debatte zunächst nur eine marginale Rolle. Dafür hielt sich die Modernisierungs-Perspektive zumindest bei manchen von ihnen besonders lange. Die Gesamtdarstellung der kolonialen Wirtschaftsgeschichte, wie sie L.H. Gann und Peter Duignan (1975) Mitte der siebziger Jahre vorlegten, war noch geprägt von dieser Sichtweise der "Modernisierung durch Kolonialismus", auch wenn etwa die beiden Beiträge zur vorkolonialen Ökonomie (von Gann und Jan Hogendorn) eine durchaus differenziertere Sichtweise besitzen.

Generell begann die Entzauberung der Modernisierungstheorie jedoch bereits in der Mitte der sechziger Jahre: Das lag an der Konjunktur Establishment-kritischer Positionen in der westlichen Wissenschaft ebenso wie daran, daß sich

in Afrika selbst die Entwicklungshoffnungen der fünfziger Jahren als trügerisch erwiesen hatten und erste Krisenerscheinungen in den eben erst unabhängig gewordenen Staaten unübersehbar geworden waren.

Der erste große Alternativentwurf war die Dependenztheorie, die in Lateinamerika entstand; Andre Gunder Frank gilt gemeinhin als ihr Gründervater. Sie wurde in der vielleicht pointiertesten Form bezeichnenderweise von einem Afrikaner aus der lateinamerikanischen Diaspora auf Afrika übertragen: Walter Rodney aus Guyana, der zeitweise in Dar es Salaam (Tansania) und 1978 auch ein Semester lang in Hamburg lehrte. Er wurde 1980 in Guyana als oppositioneller politischer Aktivist ermordet. Sein bekanntestes Werk trägt den programmatischen Titel *How Europe Underdeveloped Africa* (1972); der Titel der deutschen Ausgabe (1975) lautet etwas weniger prägnant *Afrika. Die Geschichte einer Unterentwicklung*. Rodney und andere Autoren aus dem Umfeld der Dependenztheorie sahen die Dritte Welt in einem Zirkel der Abhängigkeit von Europa gefangen, der primär auf der Tatsache basierte, daß sie Teil des *europäisch dominierten*, kapitalistischen Welthandelssystems waren und sind. Rodney sah die europäisch-afrikanischen Handelsbeziehungen von ihrem Anfang im späten 15. Jahrhundert an als Ausbeutungsbeziehungen. Der Sklavenhandel erscheint bei ihm gleichsam als Prototyp und Paradigma für die europäisch-afrikanischen Beziehungen überhaupt. Die endgültige Ein- und Unterordnung Afrikas erfolgte dann mit dem Kolonialismus, und durch die politische Unabhängigkeit sei keine wesentliche Veränderung in dieser Situation eingetreten.

Zentral für den Dependenzansatz, der auf Konzepte zurückgriff, die sich bereits in Rosa Luxemburgs *Akkumulation des Kapitals* finden, waren zwei Ideen: erstens, daß durch die Einbindung in das kapitalistische Weltsystem ein kontinuierlicher Transfer von Ressourcen und Werten aus der Peripherie – Afrika, Lateinamerika, Südasien – nach Europa stattfinde; und zweitens, daß dieser Transfer Voraussetzung für Entwicklung und Wohlstand in Europa sei. Die bis heute nicht nur in der Dritte-Welt-Bewegung verbreitete Annahme, "unser" Reichtum beruhe auf der Armut "der anderen" – eine Annahme, die impliziert, daß Entwicklung im Weltmaßstab letztlich eine Art Nullsummenspiel sei – geht auf die Dependenztheorie zurück. Den Ausbeutungsmechanismus verorteten die Vertreter der Dependenztheorie vor allem im kommerziellen Bereich, in dem sie "ungleichen Tausch", d.h. strukturell ungleichgewichtige Austauschbeziehungen, wirksam sahen. Der 1931 geborene, aus Ägypten stammende und in Dakar (Senegal) lehrende Ökonom Samir Amin (1971) hat viel dazu beigetragen, diese analytische Perspektive auf die afrikanischen Gesellschaften anzuwenden.

Der Dependenzansatz war unter Entwicklungsökonomern und Politologen sehr populär. Aber man muß doch festhalten, daß sich nach Rodney kein zweiter

großangelegter Entwurf der afrikanischen Geschichtsschreibung mehr fand, der explizit der Dependenztheorie gefolgt wäre.

Eine konzeptionell und auch in ihrer Darstellungsbreite großangelegte Weiterentwicklung findet sich in der Weltsystemtheorie von Immanuel Wallerstein. Wallerstein, selbst Afrikanist (er publizierte in den frühen sechziger Jahren über afrikanische Einheitsbestrebungen), systematisierte in seinem vierbändigen Werk *The Modern World System* (1974ff.) die Dependenztheorie insofern, als er ein ausgefeiltes Modell der historischen Genese des kapitalistischen Weltsystems seit dem 16. Jahrhundert entwickelte, das er durch Metropolen, "Semiperipherien" und Peripherien strukturiert sah. Ihnen schrieb er je unterschiedliche Formen von Arbeitsverfassungen und Produktionsformen zu. Afrika blieb in diesem Modell bis ins 19. Jahrhundert unzweifelhaft ein peripherer, letztlich nur unvollständig integrierter Bestandteil des kapitalistischen Weltsystems.

Trotz oder vielleicht auch gerade wegen ihrer Verwendung marxistischer Begrifflichkeit und Rhetorik geriet die Dependenztheorie, die geraume Zeit als "linkes Leitbild" gegolten hatte, im Laufe der zweiten Hälfte der siebziger Jahre zunehmend unter Beschuß. Die wichtigsten Kritiker kamen zunächst weniger von konservativer Seite, sondern aus dem Lager unorthodoxer Marxisten. Die gemeinsame Ausgangsposition dieser Kritik richtete sich gegen die Tatsache, daß die Dependenztheorie sich vornehmlich mit dem Handel – also der Austausch-Sphäre – befaßte und die in der Marx'schen Theorie fundamentale Sphäre der Produktion sowie die sie strukturierenden sozialen Beziehungen vernachlässigte. Die Kritiker bevorzugten, um es in den eingangs verwendeten Begriffen auszudrücken, die engere Kapitalismus-Definition vor der weiten. Ein wichtiges Motiv dürfte in vielen Fällen die Überzeugung gewesen sein, daß die Dependenztheorie kaum Aussagen über die sozialen und politischen Kräfte erlaubte, die zu einer Veränderung der bestehenden Verhältnisse beitragen könnten.

Auf marxistischer Seite lassen sich zwei Hauptrichtungen unterscheiden. Die erste Gruppe von Ansätzen stellte den Marx'schen Begriff der "Produktionsweisen" ins Zentrum ihrer Analyse. Diese neo-marxistische Tradition hat ihren Ursprung in Frankreich. Dort wandte bereits in den frühen sechziger Jahren Jean Suret-Canale (1961) die Marx'sche Kategorie der "asiatischen Produktionsweise" auf die Geschichte Schwarzafrikas an; Strukturalisten wie Emmanuel Terray und Claude Meillassoux modifizierten diesen kategorialen Apparat für afrikanische Verhältnisse; und im anglophonen Bereich wurde J.G. Taylors *From Modernization to Modes of Production* (1979) viel rezipiert. Die französischen Neo-Marxisten verabschiedeten sich vom Konzept einer einheitlichen Produktionsweise, der die ökonomischen Strukturen in den Industriegesellschaften ebenso wie in der Dritten Welt untergeordnet seien. Zugleich wandten sie sich gegen eine simple Dualität von Tradition und Moderne, von vorkapita-

listischer und kapitalistischer Produktionsweise. Vielmehr postulierten sie die Koexistenz verschiedener Produktionsweisen und deren – wie sie es nannten – "Artikulation" ("Verbindung", "Verknüpfung"), wobei die Dominanz der kapitalistischen Produktionsweise außer Frage stand. Daraus ließ sich ein empirischer Forschungsansatz ableiten, der gerade auch für sozialwissenschaftlich arbeitende Historiker und Ethnologen interessant war, denn die strukturalistische Position forderte eine detaillierte Gesellschaftsanalyse.

Ein wichtiges Verdienst des französischen Neo-Marxismus war es, die Aufmerksamkeit auf den Umstand zu lenken, daß der moderne, städtische kapitalistische Sektor in typischen Dritt-Welt-Ökonomien – besonders drastisch in Wanderarbeitsökonomien – von einem Werttransfer aus den nichtkapitalistischen Sektoren profitiert. Dies betrifft speziell die vorrangig von weiblicher Arbeitskraft getragene häusliche Ökonomie. Der kapitalistische Sektor externalisiert die Kosten der sozialen Reproduktion, insbesondere die Aufzucht von Kindern, die Versorgung der Alten sowie teilweise auch die Nahrungsmittelversorgung, und bürdet sie den im nichtkapitalistischen Sektor aktiven Frauen auf. Er erhält dadurch billige Arbeitskraft, deren Entlohnung nicht einmal mehr deren eigene Reproduktionskosten decken muß. Dies war das Thema von Claude Meillassoux' (1975) Studie *Femmes, greniers, capitaux*, die unter dem für damalige Verhältnisse geradezu poetischen – vielleicht auch sexistischen – Titel *Die wilden Früchte der Frau* ins Deutsche übersetzt wurde. Damit wurde erstmals die Rolle der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung in der Diskussion über Kapitalismus in Afrika thematisiert.

Die neo-marxistische Analyse war wesentlich präziser als die konzeptionell unscharfe Dependenztheorie, allerdings letztlich oft um den Preis einer Inflation der von ihr aufgefundenen – aus heutiger Perspektive würde man wohl eher sagen: konstruierten – Produktionsweisen. Dazu kam eine gewisse Statik. Letztlich scheint sich der Ansatz als Sackgasse erwiesen zu haben und wird heute nicht mehr systematisch weiterverfolgt.

Dasselbe läßt sich nicht für die zweite Gruppe marxistischer und marxistisch inspirierter Ansätze sagen. Anstelle eines abstrakten Systems von Produktionsweisen stellten sie die Entstehung und Entwicklung sozialer Klassen, ihrer Interessen und Konflikte in den Mittelpunkt ihrer Analysen. In diesem Bereich sind viele der produktivsten Arbeiten der afrikanischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte seit den achtziger Jahren entstanden, die sich zunehmend von klassischen marxistischen, d.h. ökonomischen und politökonomischen Themen abnabelten und neue Themenbereiche wie die Alltagsgeschichte und die Geschichte kollektiver Identitäten aufgriffen. Die methodologische und auch thematische Spannweite der Arbeiten in dieser zweiten Gruppe ist groß.

Am Anfang standen Autoren mit einem vergleichsweise orthodox-marxistischen Begriff von "Kapitalismus". Sie kritisierten die unscharfe Begrifflichkeit der Dependenztheorie, vor allem, was den Terminus "Ausbeutung" betraf; denn

in der klassischen Marx'schen Theorie produzieren Arbeiter um so mehr Mehrwert, je höher ihre Arbeitsplätze kapitalisiert sind, und eine unterentwickelte Gesellschaft stellt deshalb wenig zur Verfügung, das ausgebeutet werden kann. Von Geoffrey Kay stammt in diesem Zusammenhang der markante Satz: "Wir haben uns das unangenehme Faktum zu vergegenwärtigen, daß das Kapital die Unterentwicklung nicht deshalb hervorbrachte, weil es die unterentwickelte Welt ausbeutete, sondern weil es sie nicht genug ausbeutete." (Kay 1975: x, zitiert nach Leys 1996b: 15-33). Colin Leys (1996b: 16-7) ist einer der Veteranen dieser und der folgenden Diskussionen. Vor allem mit Blick auf Bill Warren (1980), der den in ökonomischer und technologischer Hinsicht fortschrittlichen Charakter des Imperialismus betont hatte, stellte Leys fest, daß eine solche Position in die politische Isolation führen mußte, weil sie – in gut leninistischer Manier – erst die Herausbildung eines vollentwickelten Kapitalismus abzuwarten forderte, bevor an einen Übergang zum Sozialismus zu denken war.

Immerhin schloß diese Perspektive – im Gegensatz zum Dependenzansatz, der allein "Unterentwicklung" prognostizierte – die Möglichkeit erfolgreicher kapitalistischer Entwicklung in Afrika nicht mehr aus. Explizit führten John Sender und Sheila Smith 1986 einem noch weitgehend in der Dependenzperspektive gefangenen Publikum aus marxistischer Sicht die Erfolge und Dynamik kapitalistischer Entwicklung in Afrika vor, insbesondere die in manchen Regionen recht weitreichende Durchsetzung moderner Formen der Lohnarbeit und die teilweise durchaus erfolgreichen Agrarexport-orientierten Entwicklungsstrategien. Diese geänderte Perspektive erwies sich für eine Geschichtsschreibung als produktiv, die Formen, aber auch Blockaden kapitalistischer Entwicklung zu identifizieren suchte.

Ein wichtiges Thema war die Rolle des Handelskapitals. Robert Shenton (1986) beispielsweise führte geringe kapitalistische Durchdringung des kolonialen Nord-Nigeria auf den konservativen Charakter der in dieser Region dominierenden europäischen Handelsinteressen zurück. Diese, so Shenton, gaben sich mit ihren kommerziellen Aktivitäten zufrieden und investierten nicht in Produktion, etwa in Plantagen oder Minen. Eine sozio-ökonomische Transformation einer kleinbäuerlich geprägten Gesellschaft blieb so aus.

Des weiteren entstanden Studien, die sich mit dem Charakter des kolonialen Staates und seinem Verhältnis zu den sozialen Klassen befaßten. Es wurde deutlich, daß der Kolonialstaat in Afrika weder allmächtige Kontroll- und Unterdrückungsinstanz war; noch entsprach er der Marx'schen Bestimmung des Staates als "lediglich" politischen Exekutiv Ausschusses der Kapitalinteressen. In Ghana und Nigeria etwa blockierte der Kolonialstaat, wie Anne Phillips (1989) zeigte, die Entwicklung einer kapitalistischen Plantagenökonomie und sicherte das Fortbestehen einer für den Export produzierenden kleinbäuerlichen Gesellschaft, weil er die Folgen sozialer Destabilisierung fürchtete. Bruce

Berman und John Lonsdale (1992) arbeiteten für Kenia die "relative Autonomie" des Kolonialstaates auch gegenüber den europäischen Siedlern heraus.

Die Existenz von Lohnarbeit ist zentraler Bestandteil jeglicher engeren Definitionen von "Kapitalismus". Nicht nur orthodoxe Versionen des Marxismus sahen in ihr die potentiell wichtigste gesellschaftsverändernde Kraft. Lohnarbeit firmierte in einer neueren Gesamtdarstellung der afrikanischen Geschichte seit dem 19. Jahrhundert an prominenter Stelle, in Bill Freund's *The Making of Contemporary Africa* (1984). Afrikanische "Labour History" ist zu einem weitgefächerten Forschungsgebiet geworden und hat nichts mehr mit einer klassischen "Geschichte der Arbeiterbewegung" als politischer Geschichte zu tun. Die oft unter Anwendung von unmittelbar physischem oder politischem Zwang oder auch indirektem, sozio-ökonomischem Druck erfolgte Herauslösung der Lohnarbeit aus der kleinbäuerlichen Ökonomie ist *eine* Perspektive. Ein *anderer* thematischer Dauerbrenner ist die Umwandlung von Sklaven- in Lohnarbeit. Hier verbinden sich die Debatten um Lohnarbeit und Kolonialstaat: Frederick Cooper zeigt (1981) am Beispiel Sansibar, daß koloniale Politik Sklaven in Lohnarbeiter umwandeln wollte, ohne an den bestehenden Eigentumsverhältnissen (hier eine Aristokratie afrikanisch-arabischer Plantagenbesitzer) zu ändern. Neue Untersuchungen zum "langsamen" Ende der Sklaverei (insbesondere Hogendorn und Lovejoy 1993 für Nord-Nigeria) sehen die Rolle des Kolonialstaates noch begrenzter, weil dieser trotz abolitionistischer Rhetorik die Fortdauer von Sklaverei weiterhin duldete. Die Annahme eines aggressiven Kolonialismus, der kapitalistische Verhältnisse in Afrika mit Macht durchsetzt, ist inzwischen weitgehend verschwunden; er ist einer Perspektive gewichen, die den Kolonialismus nicht unbedingt als weniger aggressiv sieht, jedoch – gemessen an eigenen Anspüchen, aber auch den Annahmen der Dependenztheorie – als schwach, improvisierend und letztlich ineffektiv betrachtet. Eine solche Perspektive resultiert nicht zuletzt aus dem in den Sozialwissenschaften generell gewachsenen Bewußtsein von der Notwendigkeit, das Verhalten und die Handlungsspielräume von Akteuren zu analysieren, statt sie vornehmlich als Repräsentanten abstrakter Groß-Strukturen zu betrachten.

Am weitesten ausdifferenziert ist die "Labour History" vermutlich für das südliche Afrika, wo Lohnarbeit gegenüber den vornehmlich durch Kleinbauernschaften geprägten Gesellschaften West-, Zentral- und Ostafrikas ohnehin eine ganz zentrale Rolle spielte. Großes Gewicht wurde dabei zunächst vor allem auf die Formen des Widerstands gelegt, die Afrikaner gegen Wanderarbeit und Proletarisierung leisteten. Speziell die Arbeiten Charles van Onsels (1976, 1982) und anderer Sozialhistoriker an der University of the Witwatersrand in Johannesburg, aber auch in London (Marks und Rathbone 1982), schlagen einen Bogen von der klassischen Geschichte der Lohnarbeit zur Geschichte der Urbanisierung und der urbanen und Arbeiterkultur.

Daß weite Teile der Afrika-Geschichtsschreibung heute die Untersuchung sozialer Klassen als wesentlichen Bestandteil ihrer Analysen betrachten, ist Erbe der marxistischen Tradition, deren politische Hoffnungen vor geraumer Zeit weitgehend verloren gegangen zu sein scheinen. Die Analyse sozialer Klassen und ihrer Interessen ist somit von einer politischen Haltung zu einem allseits akzeptierten, geradezu selbstverständlichen und beinahe allgegenwärtigen Instrument historischer Forschung geworden.

"Kapitalismus in Afrika" vs. "afrikanischer Kapitalismus"

Wenn es eben um die sozialen Klassen als Gegenstand historischer Untersuchung ging, so wurde dabei die für kapitalistische Entwicklung vielleicht interessanteste Klasse ausgelassen: die Kapitalisten selbst. Damit sind nicht die Vorstandsmitglieder von in Afrika tätigen multinationalen Konzernen oder deren Aktionäre gemeint – das wäre "Kapitalismus in Afrika" – , sondern "afrikanische Kapitalisten" selbst.

Aus der Sicht des Dependenzansatzes in seiner reinen Form konnte es keine afrikanischen Kapitalisten und keinen indigenen Kapitalismus geben, allenfalls eine neokoloniale Bourgeoisie mit Brückenkopf-Funktion für das internationale Kapital. Es ist einem Wissenschaftler mit Sinn für unorthodoxe Blickwinkel in der Sozialgeschichte vorbehalten geblieben, afrikanische Kapitalisten erstmals zu thematisieren: John Iliffe (1983). Er schrieb auch ein ähnlich unkonventionelles Buch über die Armen in Afrika (*The African Poor*, 1992), das übrigens erheblich umfangreicher ausfiel als das über die afrikanischen Kapitalisten.

Iliffe sieht Hauptlinien in der historischen Entwicklung afrikanischer Kapitalisten. Dazu zählt erstens die Akkumulation im ländlichen Bereich und die Herausbildung eines ländlichen Kapitalismus, der seit dem späten 19. Jahrhundert afrikanische Farmer und Plantagenbesitzer hervorgebracht hat. Zweitens führt Iliffe die mobilisierende Rolle der monotheistischen Religion an – und das gilt nicht nur für das Christentum, sondern auch für den Islam, wie etwa die zentrale Rolle zeigt, die die Mouriden-Bruderschaft im Erdnuß-Anbau im Senegal spielt. Der dritte Weg zum afrikanischen Kapitalismus bestand Iliffe zufolge in der privaten Akkumulation und Investitionen mit Hilfe des Staates bzw. unter Zugriff auf staatliche Ressourcen. Alle drei Möglichkeiten schließen einander nicht aus; so ist es beispielsweise in Nigeria, Kenia, Simbabwe und einigen anderen afrikanischen Staaten verbreitet, daß Unternehmer Kapital, das sie im Staatsdienst oder durch Staatsaufträge erworben haben, in private Farmen investieren.

Es gibt inzwischen eine ganze Reihe von historischen Einzelstudien, die das Thema "afrikanische Kapitalisten" berühren; insgesamt jedoch kann man nicht behaupten, daß Iliffes Arbeit eine großangelegte Diskussion unter Historikern

über den afrikanischen Kapitalismus ausgelöst hätte. Sie ist ein Einzelstück geblieben. Die Diskussion zum Thema "afrikanischer Kapitalismus" wird vornehmlich in anderen Teilbereichen der Afrika-Forschung geführt, häufig im Hinblick auf die Frage, was afrikanische Kapitalisten zur Realisierung entwicklungspolitischer Zielsetzungen beitragen könnten.

Bereits in den sechziger Jahren gab es eine "afrikanische Unternehmerforschung", oft in Form einzelner Branchenstudien (z.B. Kilby 1965; Akeredolu-Ale 1975, verschiedene Beispiele gesammelt in Schatz 1972; vgl. auch Hopkins 1988). Diese Forschung stand im Kontext einer Entwicklungspolitik, die stark an der Förderung privaten Unternehmertums interessiert war. Sie basierte auf dem Idealtypus des Schumpeterschen innovativen Unternehmers; analysiert wurden Biographien, Kapitalquellen, Innovationen und Wachstumshindernisse. Es wundert nicht, daß diese Art von Forschung seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre mit der Dominanz von Dependenz- und marxistischen Ansätzen unpopulär wurde. Das galt selbst für die ethnologischen und entwicklungssoziologischen Arbeiten Polly Hills (1970). Sie untersuchte Organisationsformen und Akkumulationsstrategien kleiner ländlicher Kapitalisten – Fischer, Bauern, Viehhalter – in Westafrika und wies bei ihnen ein hohes Maß an Flexibilität, Innovation und Kreativität nach. Hills Untersuchungen wurden zwar häufig zitiert, hatten aber letztlich wenig Auswirkungen auf die großen Debatten.

Erst in jüngster Zeit, mit dem Scheitern sozialistischer Konzepte und einer generellen entwicklungspolitischen Ratlosigkeit, haben an entwicklungspolitischen Fragen interessierte Wissenschaftler verstärkt begonnen, Unternehmer, Firmen und Branchen zu untersuchen (vgl. Forrest 1994 für Nigeria, diverse Beiträge in Berman und Leys 1994). Diese neueren Ansätze zeichnen sich dadurch aus, daß sie – bei oft hohem empirischen Detaillierungsgrad – "Unternehmer" weniger als Individuen denn als soziale Klassen verstehen, die in ein umfassendes sozio-ökonomisches und politisches Umfeld eingeordnet werden.

Am Anfang stand einmal mehr die Einsicht, daß trotz gegenteiliger Annahmen der Dependenztheorie in einigen afrikanischen Ländern "nationale Bourgeoisien" mit einem überraschenden Eigengewicht und Eigenleben existieren. Berühmt wurde in diesem Zusammenhang die sogenannte "Kenia-Debatte" (vgl. dazu heute im Rückblick Leys 1996c). Zu ihr kam es, als der kanadische Entwicklungssoziologe Colin Leys im Jahre 1978 den Dependenzansatz, den er noch 1975 vertreten hatte, widerrief und die Möglichkeit kapitalistischer Entwicklung zugestand. Die Debatte griff viele bereits erwähnte Punkte auf: die Rolle des Staates, der multinationalen Konzerne und der einheimischen Bourgeoisie. Dahinter stand letztlich die Frage, ob eine eigenständige kapitalistische Entwicklung in einem afrikanischen Land möglich sei und von einer linken politischen Perspektive aus gesehen überhaupt wünschenswert erschien. Die Debatte brach ergebnislos ab, Leys zufolge vor allem deshalb, weil keiner

der Beteiligten die möglichen politischen Schlußfolgerungen emphatisch begrüßt hätte.

Tatsächlich sind die politischen Konsequenzen einer Beschäftigung mit dem "afrikanischen Kapitalismus" und afrikanischen "nationalen Bourgeoisien" nicht sonderlich attraktiv: weder für Marxisten und Drittweltbewegte, die "eigentlich" auf Überwindung des Kapitalismus abzielen, noch für den entwicklungspolitischen Mainstream, der basisorientierte Konzepte wie "Grundbedürfnisstrategie", "integrierte ländliche Entwicklung", "Förderung des informellen Sektors", "Hilfe zur Selbsthilfe" und "Armutsbekämpfung" bevorzugt, zumindest rhetorisch. Zudem sind die realen Chancen indigener kapitalistischer Entwicklung infolge von Rezession, Verschuldung und Strukturanpassungsprogrammen seit den achtziger Jahren nicht unbedingt gewachsen.

Dennoch läßt sich die Prognose wagen, daß der afrikanische Kapitalismus für Historiker ein Forschungsgebiet von wachsender Bedeutung sein wird. Ausgehend von (neo-)marxistischen Theorien, die kaum Chancen zur Herausbildung lokaler kapitalistischer Strukturen sahen, untersuchte Janet MacGaffey (1987) bereits in den achtziger Jahren afrikanische Unternehmer in Zaire. Bei aller Skepsis schloß MacGaffey die Möglichkeit nicht aus, daß ein genuin afrikanischer Kapitalismus auch unter den Bedingungen des "parasitären Kapitalismus" in diesem Land im Entstehen sei. Ein 1988 von Paul Lubeck herausgegebenes Sammelband über die "afrikanische Bourgeoisie", der sich mit Kenia, Nigeria und der Elfenbeinküste befaßte, enthielt jedenfalls auch mehrere Beiträge, die Akkumulationsprozesse in langfristiger Perspektive für die koloniale und postkoloniale Epoche untersuchen. Die neuere Diskussion greift über ökonomische Fragen hinaus auch kulturelle Dimensionen auf; "althergebrachte" soziokulturelle Muster und Verhaltensweisen werden nicht mehr nur als Hindernisse auf dem Weg zum Unternehmer verstanden, sondern auch als Chance (Paul Kennedy 1988, 1994). Analog werden aus der Ethnologie Forderungen nach einer vergleichenden Kapitalismusforschung laut, die anerkennt, daß es auch hier verschiedene Wege und nicht nur westliche Modelle gibt (vgl. Miller 1995).

Am unmittelbarsten politikrelevant ist sicherlich die Diskussion über das Verhältnis zwischen postkolonialem afrikanischem Staat und kapitalistischer Entwicklung. In der Dekolonisationsperiode hatten liberale Entwicklungsökonomien erwartet, der Staat könne privatkapitalistische Entwicklung effektiv fördern. Diese Hoffnung wurde schwer enttäuscht. Diese Enttäuschung findet sich nirgendwo deutlicher als in den Schriften des US-amerikanischen Entwicklungsökonom Sayre P. Schatz. Schatz (1964) untersuchte um 1960 die entwicklungspolitisch begründete Kreditvergabe des nigerianischen Staates an private Unternehmen und prägte, damals noch vorsichtig optimistisch, den Begriff "Nähr-Kapitalismus" (*nurture capitalism*). Ein Vierteljahrhundert später sah er in Nigeria nur mehr einen "Piratenkapitalismus" am Werk, in dem

staatliche Ressourcen von wohlplazierten Individuen geplündert wurden, ohne Investitions-, Entwicklungs- oder irgendwelche anderen positiven Effekte hervorzubringen (Schatz 1984).

Auch im linken politischen Spektrum wird der postkoloniale Staat zunehmend nicht mehr mit der Durchsetzung des Kapitalismus in Afrika identifiziert, sondern vielmehr als Institution angesehen, die seine Durchsetzung eher behindert (Kennedy 1988; Himbara 1994; Berman und Leys 1994).

"Race and Class", Kapitalismus und Apartheid: die Debatte über Südafrika

Zum Abschluß sei noch auf eine Debatte zum Thema "Kapitalismus" hingewiesen, die stärker noch als die bisher genannten unmittelbar auf die politische Aktualität bezogen war. Diese Debatte drehte sich um Südafrika – um die Beziehung zwischen Kapitalismus und Apartheid, und um die Frage, ob sich die südafrikanische Gesellschaft eher in Kategorien von "Rasse" oder "(sozialer) Klasse" analysieren läßt.

Die Geschichte Südafrikas stellt mehrere Theorieansätze zum Kapitalismus in Afrika vor Probleme. Aus der Sicht der Dependenztheorie hätte, angesichts des hohen Grades an imperialistischer Durchdringung im 19. Jahrhundert und der militärischen Niederlage der burischen Nationalisten im Jahre 1902, in Südafrika ein typischer peripherer Kapitalismus entstehen sollen; stattdessen haben wir es mit der am weitesten industrialisierten Gesellschaft in Afrika zu tun. Die Geschichte Südafrikas wirft jedoch nicht nur für die (Neo-)Marxisten Probleme auf, sondern auch für klassisch liberale Positionen, denn diese erwarteten von einer erfolgreichen industriellen Entwicklung das Niederreißen überkommener sozialer Grenzen, einen "freien" Arbeitsmarkt und letztlich auch politische Freiheit, mindestens aber einen Fall der Rassenschranken. (Für ein frühes Beispiel einer solchen liberalen Wirtschaftsgeschichtsschreibung vgl. Robertson 1934/35).

Die südafrikanische Realität entsprach diesen liberalen Erwartungen im Verlauf der erfolgreichen Industrialisierung immer weniger. Dennoch betrachteten liberale Historiker die Institutionalisierung des Rassismus durch die Apartheid-Politik der Nationalen Partei ab 1948 eher als Anomalie – als eine Art Betriebsunfall, verursacht durch den reaktionären Charakter des burischen Nationalismus verursacht. Man erwartete, daß diese Fehlentwicklungen am Ende durch die unkontrollierbare Dynamik des Kapitalismus wieder korrigiert würden; Wirtschaftswachstum, so das liberale Credo, werde am Ende die Apartheid beseitigen.

Eigentlich hätte eine solche Position auch klassischen marxistischen Vorstellungen über den dynamischen Charakter des Kapitalismus entsprochen, doch die Diskussion über Südafrika entwickelte sich in eine andere Richtung. Den Bruch markierten die Reaktionen der "jungen Radikalen" und Neo-Marxisten auf die

Oxford History of South Africa (Wilson und Thompson 1969/71), die gewissermaßen einen Höhepunkt liberaler Geschichtsschreibung in Südafrika markiert hatte (Saunders 1988; Natrass 1991).

Als erster zeigte Frederick Johnstone (1976) in seiner Monographie *Race, Class, and Gold*, daß die Rassendiskriminierung gerade im Bergbau eine ökonomische Rationalität aufwies. Andere Untersuchungen folgten. Sie griffen bald über die Wirtschaftsgeschichte im engeren Sinne hinaus und führten zu einer Konjunktur in der Sozial- und auch der politischen Geschichte. Das Verhältnis von Staat und Kapitalismus wurde thematisiert (in gewisser Weise analog zu den bereits erwähnten Debatten über den Charakter des kolonialen Staates), vor allem aber die Geschichte der politischen Ideologien und der Nationalismen in Südafrika. Dan O'Meara beschrieb in *Volkskapitalisme* (1983), wie sich burische Politiker bereits in der Zwischenkriegszeit darum bemüht hatten, die wirtschaftliche Macht ihrer eigenen ethnischen Gruppe zu stärken und dadurch die Staatsmacht zu erobern – ein klassischer Zug nationalistischer Politik, der sich auch in vielen anderen Nationalismen findet, in Afrika wie anderswo. Damit wurde der Rassismus vor allem in der weißen Arbeiterklasse verortet, die sich mit Hilfe einer Politik der Rassendiskriminierung vor der ruinösen Konkurrenz durch billige afrikanische Arbeitskräfte zu schützen suchte. David Yudelmans *Emergence of Modern South Africa* (1983) sah soziale (Klassen)Interessen und staatliche Legitimations- und Finanzierungsstrategien gemeinsam als Träger eines nach Rassenkriterien strukturierten Kapitalismus.

Die genannten Autoren differierten voneinander erheblich in ihrer Methodologie, in ihrem Verhältnis zum Marxismus und in ihren Einschätzungen des Charakters des südafrikanischen Kapitalismus. In ihrer Skepsis über die Wandlungsfähigkeit südafrikanischer Politik stimmten sie jedoch überein. Unmittelbare politische Brisanz gewann die Debatte vor allem im Kontext der US-amerikanischen Politik des *constructive engagement* in den achtziger Jahren. Das US-Außenministerium, ganz auf der klassischen liberalen Linie, setzte auf Wandel durch wirtschaftliches Wachstum. Für viele Sympathisanten der südafrikanischen Befreiungsbewegungen erschien die Vorstellung, man könne gemeinsam mit großen internationalen Unternehmen an einem Strang zur Beseitigung der Apartheid ziehen, wenig erfolgversprechend. In der politischen Konfrontation der achtziger Jahre gab es eigentlich nur eine weithin rezipierte Untersuchung, die die liberale Position vertrat, nämlich *Capitalism and Apartheid* von Merle Lipton (1986). Sie wandte sich vor allem gegen die Vorstellung von einer einheitlichen Interessenlage *des* Kapitals und zeigte auf, daß Klassenlage, Ethnizität und Rassenzugehörigkeit in der neueren südafrikanischen Geschichte zu komplexen Koalitionen geführt habe. Deshalb, so Lipton, bleibe es sinnvoll, zur Überwindung der Apartheid mit kooperationsbereiten Unternehmen und Kapitalgruppen zusammenzuarbeiten.

Die Debatte hat inzwischen – zumindest vorerst – ein abruptes Ende gefunden. Wie auch immer man die politische Wende in Südafrika zu Beginn der neunziger

Jahre interpretiert: Durch eine antikapitalistische Revolution ist sie nicht zustande gekommen. Daß es direkter Druck der Kapitalinteressen war, läßt sich allerdings ebenfalls bezweifeln. Internationale Veränderungen und die Angst der weißen Bevölkerung vor einem zerstörerischen Dauerkonflikt haben das Ihrige zum Wandel beigetragen. Obwohl sein Aufstieg eng mit Strukturen des institutionalisierten Rassismus und der Apartheid verknüpft war, hat der südafrikanische Kapitalismus das Ende der Apartheid nicht nur überlebt, sondern scheint – jedenfalls auf absehbare Zeit – alternativlos dazustehen. Ob er die durch den politischen Wandel in Südafrika an ihn herangetragenen hohen Erwartungen nach einer Kombination von ökonomischer *und* sozialer Entwicklung erfüllen kann, ist allerdings offen.

Literatur

- Akeredolu-Ale, E. Onegin, 1975: *The Underdevelopment of Indigenous Entrepreneurship in Nigeria*. Ibadan.
- Amin, Samir, 1973: *L'Afrique de l'ouest bloquée. L'économie politique de la colonisation 1880-1970*. Paris.
- Austen, Ralph, 1987: *African Economic History. Internal Development and External Dependency*. London - Portsmouth.
- Berman, Bruce J./Colin Leys (Hg.), 1994: *African Capitalists in African Development*, Boulder, Col. - London.
- Berman, Bruce J./John Lonsdale, 1992: *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*. London.
- Berry, Sarah, 1975: *Cocoa, Custom, and Socio-economic Change in Rural Western Nigeria*. Oxford.
- Bohannon, Paul/George Dalton (Hg.), 1962: *Markets in Africa*. Madison, Wisc.
- Bovill, Edward William, 1958: *The Golden Trade of the Moors*. London.
- Cooper, Frederick, 1981: *From Slaves to Squatters. Plantation Labour and Agriculture in Zanzibar and Coastal Kenya, 1890-1925*. Nairobi.
- 1993: *Africa and the World Economy*. In: Frederick Cooper u.a., *Confronting Historical Paradigms. Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*. Madison, Wisc.
- Dike, Kenneth O., 1956: *Trade and Politics in the Niger Delta 1830-1855*. Oxford.
- Forrest, Tom, 1994: *The Advance of African Capital. The Growth of Nigerian Private Enterprise*. Edinburgh.
- Freund, Bill, 1984: *The Making of Contemporary Africa. The Development of African Society since 1800*. Bloomington.
- Gallagher, John/Robert E. Robinson, 1961: *Africa and the Victorians. The Official Mind of Imperialism*. London.
- Gann, Lewis H./Peter Duignan (Hg.), 1975: *Colonialism in Africa 1870-1960*. Bd. 4: *The Economics of Colonialism*. Cambridge.

-
- Hill, Polly, 1970: *Studies in Rural Capitalism in West Africa*. Cambridge.
- Himbara, David, 1994: *Kenyan Capitalists, the State, and Development*. Boulder, Col.
- Hogendorn, Jan/Paul Lovejoy, 1993: *Slow Death for Slavery. The Course of Abolition in Northern Nigeria 1897-1936*. Cambridge.
- Hopkins, Anthony G., 1968: *Economic Imperialism in West Africa, 1880-1892*. In: *Economic History Review*, 21, 3, S. 580-606.
- 1973: *An Economic History of West Africa*. London.
- 1978: *Innovation in a Colonial Context. African Origins of the Nigerian Cocoa-Farming Industry, 1880-1920*. In: A.G. Hopkins/C. Dewey (Hg.), *The Imperial Impact. Studies in the Economic History of Africa and India*. London, S. 83-96.
- 1988: *African Entrepreneurship. An Essay on the Relevance of History to Development Economics*. In: *Genève - Afrique*, 26, 2, S. 9-28.
- Humphreys, Sally C., 1979: *Einleitung. Geschichte, Volkswirtschaft und Anthropologie. Das Werk Karl Polanyi*. In: Karl Polanyi. *Ökonomie und Gesellschaft*. Frankfurt/M., S. 7-59.
- Iliffe, John, 1983: *The Emergence of African Capitalism*. London - Basingstoke.
- 1992: *The African Poor. A History*. Cambridge.
- 1995: *Africans. The History of a Continent*. Cambridge.
- Johnstone, Frederick A., 1979: *Race, Class and Gold. A Study of Class Relations and Racial Discrimination in South Africa*. London.
- Kay, Geoffrey, 1975: *Development and Underdevelopment. A Marxist Analysis*. London.
- Kennedy, Paul, 1988: *African Capitalism. The Struggle for Ascendancy*. Cambridge.
- 1994: *Political Barriers to African Capitalism*. In: *Journal of Modern African Studies*, 32, 2, S. 191-213.
- Law, Robin (Hg.), 1995: *From Slave Trade to 'Legitimate Commerce'. The Commercial Transition in Nineteenth-Century West Africa*. Cambridge.
- Leys, Colin, 1996a: *The Rise & Fall of Development Theory*. London.
- 1996b: *The Rise & Fall of Development Theory*. In: Ders. 1996a, S. 3-44.
- 1996c: *Learning from the Kenya Debate*. In: Ders. 1996a, S. 143-163.
- Lipton, Merle, 1986: *Capitalism and Apartheid. South Africa 1910-1986. With New Epilogue*. Aldershot (1. Aufl. 1985).
- Lubeck, Paul (Hg.), 1988: *The African Bourgeoisie. Capitalist Development in Nigeria, Kenya and the Ivory Coast*. Boulder, Col.
- MacGaffey, Janet, 1987: *Entrepreneurs and Parasites. The Struggle for Indigenous Capitalism in Zaire*. Cambridge.
- Manning, Patrick, 1982: *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*. Cambridge.
- Marks, Shula/Richard Rathbone (Hg.), 1982: *Industrialisation and Social Change in South Africa. African Class Formation, Culture and Consciousness 1870-1930*. London.
- McPhee, Alan, 1926: *The Economic Revolution in British West Africa*. London (reprint 1971).
- Meillassoux, Claude, 1975: *Femmes, Greniers, Capitaux*. Paris (dt. 1978: *Die wilden Früchte der Frau. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft*. Frankfurt/M.).
- Miller, Daniel, 1995: *Introduction*. In: Ders. (Hg.), *Worlds Apart. Modernity through the Prism of the Local*. London - New York.
- Munro, J. Forbes, 1976: *Africa and the International Economy 1800-1960. An Introduction to the Modern Economic History of Africa South of the Sahara*. London - Totowa, NJ.

-
- Natrass, Nicoli, 1991: Controversies about Capitalism and Apartheid in South Africa. An Economic Perspective. In: *Journal of Southern African Studies*, 17, 4, S. 654-675.
- O'Meara, Dan, 1983: *Volkskapitalisme. Class, Capital and Ideology in the Development of Afrikaner Nationalism 1934-1948*. Cambridge.
- Onselen, Charles van, 1976: *Chibaro. African Mine Labour in Southern Rhodesia 1900-1933*. London.
- 1982: *Studies in the Social and Economic History of the Witwatersrand*. 2 Bde. Harlow, Essex.
- Peukert, Werner, 1978: *Der atlantische Sklavenhandel von Dahomey. 1740 - 1797*. Wiesbaden.
- Phillips, Anne, 1989: *The Enigma of Colonialism. British Policy in West Africa*. Bloomington, Ind. - London.
- Polanyi, Karl, 1966: *Dahomey and the Slave Trade*. Seattle.
- Robertson, Hector Menteith, 1934/35: 150 Years of Economic Contact between Black and White. In: *South African Journal of Economics*, 2, 4, S. 403-425, und 3, 1, S. 3-25.
- Rodney, Walter, 1972: *How Europe Underdeveloped Africa*. London (dt. 1975: *Afrika. Die Geschichte einer Unterentwicklung*. Berlin).
- Saunders, Christopher, 1988: *The Making of the South African Past. Major Historians on Race and Class*. Cape Town.
- Schatz, Sayre P., 1964: *Development Bank Lending in Nigeria. The Federal Loans Boards*. Ibadan.
- (Hg.), 1972: *South of the Sahara. Development in African Economies*. London - Basingstoke.
- 1984: *Pirate Capitalism and the Inert Economy of Nigeria*. In: *Journal of Modern African Studies*, 22, 1, S. 45-57.
- Sender, John/Sheila Smith, 1986: *The Development of Capitalism in Africa*. London - New York.
- Shenton, Robert W., 1986: *The Development of Capitalism in Northern Nigeria*. London.
- Suret-Canale, Jean, 1961: *Afrique noire occidentale centrale. Geographie – civilisations – histoire*. Paris.
- Taylor, John Gordon, 1979: *From Modernization to Modes of Production. A Critique of the Sociologies of Development and Underdevelopment*. London.
- Wallerstein, Immanuel, 1974ff: *The Modern World System*. 3 Bde. New York.
- Warren, Bill, 1980: *Imperialism. Pioneer of Capitalism*. London.
- Wilson, Monica/Leonard Thompson (Hg.), 1969, 1971: *The Oxford History of South Africa*. 2 Bde. Oxford.
- Yudelman, David, 1983: *The Emergence of Modern South Africa. State, Capital and the Incorporation of Organized Labour in the South African Goldfields 1902-1939*. Westport - London.
- Zezeza, Paul Tiyambe, 1993: *A Modern Economic History of Africa. Bd. I: The 19th Century*. Dakar.

Widerstand, Protest und Nationalismus

Andreas Eckert

Die in diesem Beitrag zur Diskussion stehenden Probleme gehören sicherlich zu den vielschichtigsten Bereichen in der Historiographie - und beileibe nicht nur im Bereich der afrikanischen Geschichte. Ein Netz von theorieverdächtigen und definitionsbedürftigen Begriffen, von denen kaum auszumachen ist, ob sie Variationen oder Differenzierungen sind, schirmt den Untersuchungsgegenstand ab. Teils wird von Protest, teils von Widerstand gesprochen, dann heißt es wieder Rebellion. Es geht offensichtlich aber immer um denselben Sachverhalt. Probleme bereiten die genannten Leitbegriffe "Widerstand", "Protest" und "Nationalismus" also durch ihren unspezifischen Charakter, der ihnen eine fast uferlose Anwendungsbreite verleiht. Unter dem Begriff "Protest" wird eine kaum noch überschaubare Vielfalt von individuellen oder kollektiven Äußerungen, Verhaltensweisen und Konzepten subsumiert, die von der Sozialkritik über Boykotte, Demonstrationen und Streiks bis hin zum Aufstand und Terrorismus reichen. Selbst ein provozierender Kleidungsstil, Sozialkriminalität, Eskapismus oder gar Suizid sind gelegentlich inbegriffen. Der Facettenreichtum des Begriffs "Widerstand" hat ebenfalls zu einem inflationären Wortgebrauch verführt, bei dem zuletzt fast jede politische Haltung als Widerstand etikettiert wurde (Giesselmann 1987). Auch die Definition von "Nationalismus" muß immer formal und unbefriedigend bleiben, weil dahinter außerordentlich unterschiedliche soziale Prozesse stehen können (vgl. dazu z.B. Elwert 1989). Folglich kann es in diesem Beitrag nicht darum gehen, "endgültige" Definitionen von *Widerstand*, *Protest* und *Nationalismus* im afrikanischen Kontext zu referieren. Vielmehr möchte ich deutlich machen, daß Begriffe und die dahinter stehenden Konzepte eine Geschichte haben und Konjunkturen unterworfen sind: HistorikerInnen, die über Widerstand oder Nationalismus arbeiten und diese Kategorien (mehr oder weniger vage) definieren, stehen in einem spezifischen Zeitkontext.

Um einen Aspekt vorwegzunehmen, auf den ich weiter unten noch detailliert eingehen werde: Die Geschichte des Widerstandes gegen die Kolonialherrschaft hatte für die gerade unabhängig gewordenen afrikanischen Staaten eine zentrale Funktion, sie spielte für das öffentliche Selbstverständnis der neuen Staaten und für den Versuch, das politische Bewußtsein und die Wertvorstellungen der Bevölkerung zu prägen, eine zentrale Rolle. Mit anderen Worten: Forschung über den Widerstand hatte eine explizit politische Funktion, dieser Funktion waren sich die HistorikerInnen bewußt, und entsprechend haben sie den Begriff Widerstand in ihrem Sinne definiert.

Der Beitrag ist in drei Abschnitte unterteilt: Im ersten Teil stelle ich die zumeist politikwissenschaftlichen, der Modernisierungstheorie verhafteten Forschungen vor, die in den 1950er und 1960er Jahren über Nationalismus vor

allem als Institutionengeschichte geschrieben. Im zweiten Teil diskutiere ich die Widerstandsforschung in den 1960er Jahren. Dieser Teil wird der ausführlichste sein, da diese Periode "das goldene Zeitalter" dieses Historiographiezweiges markieren. Anschließend gehe ich auf die sich sehr stark differenzierende Forschung ab den 1970er Jahren ein, wobei Widerstand, Protest und Nationalismus der ländlichen Bevölkerung einen privilegierten Platz in der Darstellung einnehmen. Vorausgeschickt sei noch, daß die folgenden Ausführungen lediglich einen Teil der Debatten und Forschungsstränge abdecken können. Zudem gilt es zu unterstreichen, daß die heute interessantesten Diskussionen über Nationalismus im Zusammenhang mit Forschungen zu Ethnizität und Identität stattfinden, ein Komplex, der in diesem Beitrag nicht behandelt werden kann (vgl. für einige Aspekte Lentz in diesem Band).

Nationalismus als Institutionen- und Elitengeschichte

Die ersten wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit dem afrikanischen Nationalismus begannen in den 1950er Jahren, also in jener heißen Phase der Dekolonisation Afrikas, in der einerseits afrikanische Stimmen nach Unabhängigkeit immer lauter ertönten, andererseits in den Kolonialministerien der europäischen Mächte mit wachsender Intensität über die Modalitäten eines "transfer of power" nachgedacht wurde. Autoren dieser Pionierstudien waren primär amerikanische und britische Politologen, die vorwiegend dem demokratischen und sozialistischen Lager zuzurechnen waren. Zu den bekanntesten gehören James S. Coleman und Thomas Hodgkin. Coleman, Jahrgang 1925, war bis zu seinem Tod 1990 Professor für Politische Wissenschaft an der University of California in Los Angeles. Vor allem zwei Arbeiten haben seinen Ruhm begründet: Der 1954 in der *American Political Science Review* erschienene Artikel "Nationalism in Tropical Africa" (Coleman 1954) sowie die 1958 publizierte Monographie *Nigeria. Background to Nationalism* (Coleman 1958). Hier entwickelte Coleman seine wirkungsmächtigen Definitionen von Nationalismus. "Moderner Nationalismus" in Nigeria umfaßt laut Coleman Gefühle, Aktivitäten und Organisationen, die explizit dem Ziel verpflichtet sind, die Übernahme der Regierung und die Unabhängigkeit im Nationalstaat Nigeria zu erreichen. Seine wesentlichen Kennzeichen sind

1. das ausdrückliche Ziel der Selbstverwaltung;
2. das Konzept von einer Einheit Nigerias;
3. die Vorherrschaft von westlich orientierten Personen in den gesellschaftlichen Führungsgruppen;
4. die Herausbildung dauerhafter politischer Gruppierungen, um nationale Ideen und Ziele zu verfolgen; und
5. die Vorherrschaft moderner politischer Werte und Ideale (Coleman 1958).

Afrikanischer Nationalismus stand für Coleman für diejenigen Formen afrikanischer Politik, die auf eine Überwindung des kolonialen Status quo mit sogenannten modernen Mitteln, das heißt vor allem durch wachsende Partizipation an Staat und Verwaltung und langfristig durch Übernahme des Staatsapparates selbst (eben das "self-government") abzielten. Die entscheidende Trägergruppe dieses Nationalismus war nach Coleman die "educated elite" (also die auf Missions- und staatlichen Schulen, später evt. auch an europäischen und amerikanischen Universitäten ausgebildete Führungsschicht), die als Produkt des Kolonialismus prinzipiell an der Erhaltung von institutionellen Strukturen und "moderner" Staatlichkeit interessiert sein mußte und aus diesem Grund vor allem reformorientiert war. Wenn seine soziale Basis auch begrenzt war, so beanspruchte der Nationalismus politisch, die afrikanische Bevölkerung als "Nation" insgesamt gegen die Kolonialmacht zu repräsentieren. "Nation" war dabei im wesentlichen durch koloniale Grenzziehung und Staatlichkeit vorgegeben: Diese Faktoren definierten dann juristisch, institutionell usw. den politischen Raum, in dem die Nationalisten agieren konnten, sie gaben Strukturen für politisches Handeln vor. Zwei Aspekte von Colemans Ansatz seien noch einmal hervorgehoben: 1. Als "modern nationalistisch" werden nur solche Bewegungen verstanden, die danach strebten, Macht innerhalb des kolonial definierten Nationalstaates zu erlangen; 2. Coleman trennt deutlich zwischen frühen Erhebungen gegen die koloniale Eroberung (das nennt er traditionellen Nationalismus) und den "modernen" nationalistischen Bewegungen der Dekolonisationsära der 1940er und 1950er Jahre.

Thomas Hodgkin hat sich vor allem mit dem Buch *Nationalism in Colonial Africa* (1956) in die Phalanx der "Klassiker" eingereiht. Hodgkin, der 1982 starb, arbeitete als Politologe in Oxford, war engagierter Sozialist und aktives Mitglied der *Fabian Society*. Daneben entfaltete er umfangreiche publizistische Aktivitäten und bemühte sich nachhaltig, die britische Öffentlichkeit der 1950er Jahre über die Existenz antikolonialer Bewegungen in Afrika zu informieren. Im genannten Werk legt Hodgkin eine sehr weite Definition von Nationalismus zugrunde, die quasi auf die Formel "politische Aktion = Nationalismus" hinausläuft und somit jede politische Bewegung im kolonialen Afrika als "nationalistisch" bezeichnet. Hodgkins Einfluß wird zunächst vor allem in der inhaltlichen Schwerpunktsetzung auf Institutionen sichtbar. Hodgkin versucht, die vielschichtigen Wurzeln politischer Mobilisierung in Afrika aufzuzeigen. Er zeichnet eine Linie, die von afrikanischen Herrschaftstraditionen über Erinnerungen an die Kämpfe gegen äußere Eroberer, über religiöse und erste gewerkschaftsähnliche Gruppierungen bis hin zu den nationalistischen Parteien der 1940er/50er verläuft. Hodgkin unterscheidet dabei zwischen "Kongressen", die er als "locker geknüpfte, sogar amorphe Amalgame örtlicher und schichtenspezifischer Organisationen, gruppiert um den Kern der Exekutive oder einen Arbeitsausschuß" definiert, und den "Parteien", die er wiederum als "eng ge-

knüpfte, pyramidenförmige Strukturen, mit einer Basis von Ortsgruppen und Einzel-Parteimitgliedern" beschreibt.

In den späten 1950er und 1960er Jahren sind dann zahlreiche politikwissenschaftliche Studien entstanden, die sich den von Coleman und Hodgkin vorgegebenen Paradigmata fügten und zum Beispiel die Parteien und Gewerkschaften (also Institutionen) in den spätkolonialen oder just unabhängig gewordenen afrikanischen Staaten untersuchten (vgl. z.B. Sklar 1963; Young 1965). Es dominierten in diesen Jahren modernisierungstheoretische Ansätze, die als Entwicklungsleitbild die westliche liberal-kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung und damit auch den Nationalstaat setzten. Die Distanz zu diesem Vorbild bestimmte dann den Grad der Entwicklung. Ein besonders wichtiger Aspekt im Analyseinstrumentarium der Modernisierungstheoretiker war die Dichotomisierung von Tradition und Moderne, wobei "Tradition" etwa für wie auch immer definierte "Stammesorganisationen" stand, "Moderne" für den Nationalstaat westlicher Prägung: "From Tribe to Nation" (so auch der Titel eines Buches von Cohen und Middleton 1970), das sollte der Entwicklungsweg sein, den die Wissenschaftler begleiteten. Der unitarische Nationalstaat war jedoch nicht nur das Lieblingskind der Modernisierungstheoretiker, sondern auch der Sozialisten. Frantz Fanon, der radikale Theoretiker einer antikolonialen Revolution, sprach in seinem berühmten Buch *Die Verdammten dieser Erde* (Fanon 1966) gar davon, es sei notwendig, alle Regionalismen und Tribalismen zu "liquidieren", sonst müsse die Einheit des Volkes eine Chimäre bleiben. Und noch ein letzter Aspekt: Die Modernisierungstheoretiker fokussierten in ihren Arbeiten sehr stark auf die Machträger der westlich geprägten Elite, deren Aktionspotential gestärkt werden sollte, weil von ihr die energische Hinwendung zum vorgegebenen Leitbild erwartet wurde. Damit einher ging die Konzentration auf koloniale Zentren, den urbanen Raum, während die ländlichen Regionen und die dort lebende Bevölkerung weitgehend außerhalb der Betrachtung blieben.

Widerstand und nationalistische Geschichtsschreibung

Auf welche Weise hat sich die in den 1950er Jahren langsam herausbildende Gruppe der Afrika-Historiker mit dem Problemfeld des Nationalismus auseinandergesetzt? Um diese Frage zu beantworten, sei erneut auf Hodgkin hingewiesen, der zumindest in provisorischer Form so etwas wie einen roten Faden zwischen vor- und frühkolonialen Ereignissen und Organisationsformen und späteren nationalistischen Parteien herauszuarbeiten gesucht hatte. Bei den Historikern jener Jahre wurde Hodgkin jedoch nicht rezipiert. Frühe Erhebungen und Auflehnungen gegen die Errichtung der Kolonialherrschaft trennte man strikt von den politischen Bewegungen der Dekolonisationsära (wobei letzteres Thema etwas für Politologen und nicht für Historiker war). Die bekannte

Publizistin und Kolonialhistorikerin Margery Perham negierte in einem berühmt-berüchtigt gewordenen Beitrag sogar, daß es nennenswerten Widerstand gegeben habe:

"... die meisten Stämme akzeptierten schnell die europäische Herrschaft als Teil einer unwiderstehlichen Ordnung, eine Ordnung, die viele Vorzüge brachte: vor allem Frieden, sowie aufregende neue Dinge: Eisenbahnen und Straßen, Lampen, Fahrräder... In den Jahren nach der Annexion kam es, trotz großer Verwirrung, kaum zu Revolten und die meisten Afrikaner schienen es nicht als Demütigung empfunden zu haben, von Europäern regiert zu werden" (Perham 1960: 28).

Andere europäische Historiker konzidierten zwar, daß es in vielen Regionen Afrikas zunächst zu Widerstand gegen die koloniale Durchdringung gekommen war. Sie haben diese primären Widerstände gegen die Kolonialherrschaft jedoch als romantisch und kurzfristig abgetan; afrikanischen Herrschern, die mit den kolonialen Eroberern zusammenarbeiteten, wurde dagegen eine gewisse Weitsicht attestiert. Selbst die beiden "Großwesire" der britischen Afrika-Historiographie, Roland Oliver und John Fage, schrieben beispielsweise in ihrer 1962 erstmalig publizierten und weit verbreiteten *Short History of Africa*:

"Waren afrikanische Herrscher weitblickend und gut informiert, und spezieller noch: hatten sie engeren Kontakt zu europäischen Beratern wie Missionaren oder Händlern, haben sie in der Regel sehr wohl verstanden, daß mit Widerstand nichts, mit Verhandlungen dagegen sehr viel zu erreichen war. Waren afrikanische Herrscher jedoch nicht so weitblickend oder weniger gut beraten und sahen ihre traditionellen Feinde an der Seite der europäischen Invasoren, nahmen sie in der Regel eine Widerstandshaltung ein. Diese Haltung endete nur allzu leicht in einer militärischen Niederlage, in der Absetzung der Häuptlinge, dem Verlust des Landes zugunsten der eingeborenen Verbündeten der Kolonialmacht, sehr oft gar in der politischen Zersplitterung der Gesellschaften oder Staaten" (Fage und Oliver 1962: 203).

Die sich der kolonialen Durchdringung widersetzenden Gesellschaften oder Gruppen riskierten jedoch nicht nur ihren Zusammenbruch, sondern, so Historiker wie Oliver und Fage, auch ihre Abtrennung von Modernisierung, Bildung und ökonomischer Entwicklung. Widerstände waren - so 1962 die führenden britischen Imperialismushistoriker Ronald Robinson und John Gallagher -, "romantic, reactionary struggles against the facts, the passionate protest of societies which were shocked by a new age of change and would not be comforted" (Robinson und Gallagher 1962: 640). Diese Interpretation unterschied sich kaum von der Sichtweise der kolonialen Eroberer. Nur sehr wenige historische Arbeiten vermochten hier Kontrapunkte zu setzen, etwa die bereits 1958 veröffentlichte bahnbrechende Studie von George Shepperson und Thomas Price. In ihren Buch untersuchen die Autoren den Aufstand John Chilembwes

1915 in Malawi (dem damaligen Njassaland). Hier trat ein Geistlicher einer schwarzen (ursprünglich amerikanischen) Baptistenkirche an die Spitze eines Aufstandes und sah sich als künftiges Oberhaupt eines befreiten afrikanischen Gemeinwesens. Chilembwes unmittelbares Motiv war der Protest gegen die Einberufung von Männern aus der Region zum Kriegsdienst in Deutsch-Ostafrika. Shepperson und Price arbeiten besonders einen Aspekt heraus, der in der Folge durch weitere Forschungen als Grundmuster erfolgreicher Antikolonialbewegungen Afrikas bestätigt wurde: die Rekrutierung besonders stark benachteiligter Schichten durch eine Bildungselite (Shepperson und Price 1958).

Die dominante, von Robinson, Gallagher & Co. propagierte Interpretation des afrikanischen Widerstandes gegen die koloniale Eroberung als tapferen, im wesentlichen rückwärts gewandten Anachronismus ist in den 1960er Jahren nachhaltig korrigiert worden. Um diese Tendenzwende in der Historiographie zu verstehen, müssen einige allgemeinere Bemerkungen vorausgeschickt werden: Mit der Unabhängigkeit der meisten afrikanischen Kolonien wurde auch die politische Stellung von Afrikanern grundlegend revidiert. Die bisher dominierende Interpretation der Kolonialgeschichte, welche die Unterwerfung der Afrikaner quasi rationalisiert hatte, wurde abgelehnt. Die neuen Staaten Afrikas brauchten nun eine neue Geschichte, auf welche die vielen unterschiedlichen Gesellschaften ein Gemeinsamkeitsgefühl gründen konnten. Afrika-Historiker haben in dieser Phase, so hat es der britische Historiker John Lonsdale einmal formuliert, wie ein "Committee of Concerned Scholars for a Free Africa" agiert (Lonsdale 1981: 143): Sie suchten sich mit allen Mitteln von den Imperialismushistorikern abzusetzen und die "wahre" Geschichte Afrikas aufzuspüren; die afrikanische Geschichte mußte "dekolonisiert" werden.

In den 1960er Jahren wurde Geschichtsschreibung zu Afrika vor allem in Afrika selbst daher nicht als wissenschaftlicher Selbstzweck, sondern als Dienst am "nation-building", am Aufbau der Nation betrachtet. Im Hinblick auf den Nationalstaat hatte Geschichte eine entscheidene Funktion zu erfüllen: Die nationale Unabhängigkeit in Afrika war ja nicht das Resultat oder die Folge eines Bewußtseins nationaler Identität und Einheit, sondern ging diesem voraus. In Ermangelung etwa einer gemeinsamen Sprache oder Religion beriefen sich die jungen Nationen nun auf die Geschichte und die Historiker, die eine nationale Identität zu definieren und ein nationales Bewußtsein zu schaffen hatten.

Die afrikanischen (aber auch europäischen, an afrikanischen Universitäten lehrenden) Historiker setzten bei ihren Arbeiten genau auf das Ideal des unitaren Nationalstaates, welches viele der oben genannten modernisierungstheoretisch orientierten Politologen vorgegeben hatten. Dieses Ideal suchten sie in der afrikanischen Vergangenheit, in dem sie beispielsweise die neuen Staaten mit den großen mittelalterlichen Reichen Westafrikas (Ghana, Mali, Songhay) in Verbindung brachten. Auf diese Weise konnten sie die Dauerhaftigkeit der

Nation in Afrika unter Beweis stellen. Problematisch war diese nationalistische Geschichtsschreibung aus mehreren Gründen. Einmal war sie durch einen sehr elitären Fokus gekennzeichnet: Die Vergangenheit wurde gleichgesetzt mit bekannten afrikanischen Persönlichkeiten, den großen Männern, die Geschichte gemacht haben. Dieser Ansatz lief mehr oder weniger auf eine Genealogie des afrikanischen Nationalismus hinaus, d.h. die aktuellen Staatspräsidenten wurden in eine Ahnenkette zu den großen Herrschern des vorkolonialen Afrika gestellt. Im Kontext des herrschenden nationalistisch orientierten Modernisierungsethos wurde Fragen der Staatenbildung besondere Aufmerksamkeit zuteil. Die Begrifflichkeiten, die man zur Darstellung vergangener politischer Ereignisse benutzte, ähnelten dabei jenen Begrifflichkeiten, die auch für die politischen Systeme der Gegenwart gebräuchlich waren. In vielen historischen Untersuchungen ähnelten die afrikanischen Regionen etwa des 18. oder 19. Jahrhunderts einer Miniaturausgabe der Organisation für afrikanische Einheit. Sie setzten sich aus zahlreichen Staaten zusammen, die wiederum komplett mit Ministern, Generälen und Botschaftern ausgestattet waren. Herrscher hießen "X der Große", jene, deren Namen mit politischem Wandel assoziiert wurde, waren "Reformer". Die Gegenwart wurde in die Vergangenheit hineingelesen. Dabei wurden lokale Vergangenheiten remythologisiert, um einem fremden Modell, dem eines unitaren Nationalstaates, zu entsprechen, einem Modell, das darüber hinaus im zeitgenössischen Afrika nicht einmal besonders gut funktionierte. Ein eindrückliches Beispiel für diese Art der Geschichtsschreibung ist das auch ins Deutsche übersetzte und relativ weit verbreitete Buch von Joseph Ki-Zerbo (1981). Aufschlußreich für die Dominanz der nationalstaatlichen Ebene in der historischen Forschung ist die relativ stiefmütterliche Behandlung des Panafrikanismus. Obwohl er in der öffentlichen Rhetorik der jungen afrikanischen Staaten eine relativ große Rolle spielte, hatte der Panafrikanismus in der politischen Praxis nur geringe Priorität. Analog dazu vermochte er sich auch in der Forschung nicht als Gegenmodell zum nationalstaatlichen Fokus zu etablieren. Zwar erschienen Ende der 1960er/Anfang der 1970er Jahre einige substantielle und breit rezipierte Studien zu diesem Phänomen (Geiss 1968; Langley 1973), denen jedoch lediglich kleinere verstreute Arbeiten folgten.

Der afrikanische Widerstand gegen die europäische Eroberung und Kolonisierung war eines der zentralen Themen dieser nationalistischen Geschichtsschreibung. Widerstand stellte ein wichtiges Verbindungsglied zwischen präkolonialer Politik und dem antikolonialen Nationalismus dar; Widerstand wurde zur Schlüsselkategorie, um die Geschichte Afrikas zu schreiben. Der 1965 in Dar es Salaam veranstaltete Kongreß "Emerging Themes in African History" markierte einen wichtigen historiographischen Wendepunkt (Ranger 1968b). Der Kongreß fand nicht zufällig in Dar es Salaam statt; hier hatte sich eines der Zentren der "nationalistischen" Geschichtsschreibung etabliert. Auf der Tagung forderte der sowjetische Historiker A. B. Davidson vehement Forschungen zum

afrikanischen Widerstand. Davidson betonte die Bedeutung dieses Widerstands nicht nur für das Verständnis der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart der afrikanischen Gesellschaften. Weiter wies er darauf hin, daß einerseits die Widerstandsaktionen zahlreicher Gesellschaften noch gar nicht bekannt seien und andererseits über zahlreiche der bisher erforschten Erhebungen kaum konkrete Informationen vorlägen (Davidson 1968).

Die zentrale Figur nicht nur dieser Tagung in Dar es Salaam, sondern - so zumindest im Rückblick - insgesamt der historiographischen Debatten über afrikanischen Widerstand in den 1960er und frühen 1970er Jahren war jedoch der britische Historiker Terence Ranger. Ranger, Jahrgang 1929, hatte sich während seines Geschichtsstudiums in Oxford in den 1950er Jahren weder mit afrikanischer noch mit imperialer Geschichte beschäftigt. Er arbeitete vornehmlich über die irische Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts und schrieb - bei dem britischen Historiker Hugh Trevor-Roper - eine biographiegeschichtliche Dissertation aus dem Bereich der anglo-irischen Historie. Ranger hat es mehr durch Zufall nach Afrika verschlagen - er wollte ursprünglich nach Indonesien (vgl. McCracken 1997; Kirk-Greene 1995, für die verschlungenen Karrierewege der ersten Generation von britischen Afrika-Historikern, den sog. Gründungsvätern des Faches). Ranger kam an das University College in Salisbury im damaligen Rhodesien. Dort begann er erstmals, sich mit afrikanischer Geschichte zu beschäftigen, und sammelte Material für eine Studie über die Wurzeln des Nationalismus in Simbabwe/Rhodesien. Relativ bald schlossen sich Ranger und seine Frau der nationalistischen Bewegung an. Die politischen Aktivitäten hatten Anfang 1963 die Ausweisung der beiden aus Rhodesien zur Folge. Ranger blieb jedoch in Afrika und trat kurz darauf eine Professur für afrikanische Geschichte im neu gegründeten University College von Dar es Salaam an. Hier hatte sich Mitte der 1960er Jahre eine illustre Gruppe von europäischen, amerikanischen und afrikanischen Historikern versammelt, die später zu den "big men" des Faches zählen sollten: Edward Alpers, John Iliffe, John Lonsdale, Andrew Roberts und Walter Rodney.

Ranger schrieb für die Widerstandsforschung zwei entscheidende Arbeiten. In seinem Artikel "Connexions between 'primary resistance' movements and modern mass nationalism in East and Central Africa" (Ranger 1968a) stellte er die Unterscheidung von "primary resistance", die gegen die Ankunft und Installation der Weißen gekämpft hat, und "secondary resistance", der es um den Kampf gegen die etablierte Kolonialmacht ging, in einen neuen Zusammenhang. Für ihn hat "Primärwiderstand" neben der Verteidigung gegen die unmittelbare Aggression in vielen Fällen auch eine Neuordnung im Sinn gehabt. Laut Ranger gab es sehr wohl Verbindungen zwischen diesem frühen Widerstand und späteren nationalistischen Bewegungen, vor allem in Form von neuen Organisationstypen, die aus diesen ersten Erfahrungen entstanden sind, z.B. eine "Führung, die charismatisch und revolutionär und nicht erblich und bürokratisch

war", sowie eine entsprechende religiös motivierte Anhängerschaft. In seiner detaillierten Studie über eine Revolte in Südrhodesien (Ranger 1967) betont Ranger vor allem die wichtige Rolle von sog. *spirit mediums* bei der Mobilisierung von Rebellen in einer größeren Region (über den lokalen Rahmen hinaus) und bei der Schaffung eines geeigneten Rahmens für die Widerstandsaktionen. Dieses Buch wurde in den 1970er Jahren zu einer Art "Bibel" für die Befreiungsbewegungen in Simbabwe.

Ein anderes eindrucksvolles Beispiel für die nationalistische Widerstandsforschung sind die Arbeiten zum sogenannten Maji Maji-Aufstand in Deutsch-Ostafrika von 1905/06. Die meisten dieser Studien sind Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre im Umfeld der "School of Dar es Salaam" entstanden. John Iliffe (Iliffe 1967) arbeitet für den Maji Maji-Aufstand heraus, wie religiöse Kulte über ethnische Grenzen hinweg antikolonialen Widerstand organisieren konnten. Des weiteren unterstreicht er, daß dieser Widerstand, obwohl von den Deutschen brutal niedergeschlagen, zu einer grundlegenden Richtungsänderung in der deutschen Kolonialpolitik führte. Zu nennen ist zudem das großangelegte, unter Leitung von John Iliffe und Gilbert Gwassa 1968 durchgeführte "Maji Maji Research Project". Tansanische Geschichtsstudenten befragten während der Semesterferien in ihren Heimatorten, ausnahmslos in ehemals vom Aufstand betroffenen Gebieten, alte Leute, um mit Hilfe dieser Zeitzeugen den genauen Ablauf des Aufstands in dem jeweiligen Gebiet zu rekonstruieren. Das Ergebnis war ein über 600 Seiten langes Konvolut, das Zusammenfassungen und Protokolle von über 260 Interviews enthält, ebenso Berichte, die den Aufstandsverlauf in dem entsprechenden Gebiet rekonstruieren.

Viele tansanische Historiker haben Maji Maji im Kontext des "nation-building" interpretieren wollen (Kimambo und Temu 1969). Belegt werden sollte die Kontinuität des nationalen Freiheitskampfes von Maji Maji bis zur nationalistischen Partei (TANU). Ziel dieser Geschichtsschreibung war es, die Einigkeit und Entschlossenheit der Tansanier im Dekolonisationsprozeß auf den Maji Maji-Aufstand zurückzuführen und das moderne Staatswesen Tansanias auf einen Widerstandsmythos zu gründen. In einem Aufsatz von Gwassa (Gwassa 1969: 86, für eine neuere Interpretation des Maji Maji-Aufstandes vgl. Wright 1995) heißt es entsprechend:

"Seit der Unabhängigkeit hat sich der Maji Maji-Aufstand im Bewußtsein der Menschen und in der Geschichte von Tansania gewandelt. Maji Maji wird nun als ein Epos in der Geschichte des Landes angesehen. Es wird betrachtet als Beginn der Kämpfe, die geführt wurden, um die verlorene Unabhängigkeit zurückzugewinnen. Mit anderen Worten: der Maji Maji-Aufstand war, wie alle anderen Widerstandsaktionen auch, Teil eines dynamischen Prozesses in Richtung Uhuru (Unabhängigkeit)."

Das Hauptargument der nationalistischen Widerstandshistoriographie besagt, daß Widerstand zur Verteidigung der "afrikanischen Tradition" gegen die koloniale Okkupation rasch in vorwärtsblickende Bewegungen, die gleichsam den Massennationalismus späterer Generationen antizipierten, umschlug. Dieses Argument markierte einen großen Fortschritt für die Analyse afrikanischer Geschichte. Warum? Weil hier zum ersten Mal afrikanischen historischen Akteuren zugestanden wurde, von einem aktiven Bewußtsein geleitet worden zu sein und nicht von einem quasi unbewußten Reflex auf einen äußeren Schock. Das Bild vom passiven "Barbaren" konnte - dank dieser Historiographie - weitgehend ad acta gelegt werden, indem die afrikanischen "Initiativen", und eben nicht nur "Reaktionen" herausgestellt wurden.

In den 1960er und 1970er Jahren machte die "Entdeckung" und Neubewertung des Widerstandes, der Proteste, Rebellionen und nationalistischen Artikulationen in Afrika während der Kolonialzeit große Fortschritte. Sowohl für die Phase des sogenannten Primärwiderstandes bis circa 1910 als auch für die Zwischenkriegszeit wurden zahlreiche detaillierte Untersuchungen auf den Markt des Wissens getragen. Dabei hatte sich als eine Art Grundkonsens die Meinung herausgebildet, daß praktisch jede Gesellschaft unabhängig von ihrer Struktur in jeder Region des europäischen Eindringens primären Widerstand geleistet habe; für die Zeit zwischen den Weltkriegen wird als allgemeiner Trend formuliert, daß gewalttätige, militärische Erhebungen zurückgingen und die antikolonialen und ersten nationalistischen Zielsetzungen mit Hilfe von Organisationen, durch die Nutzung von Medien, durch Petitionen und Delegationen, schließlich durch Boykotte und Streiks verfolgt wurden. Zwei dickleibige historiographische Monumente bilden das Widerstands-Paradigma der "nationalistischen" Phase exemplarisch ab: zum einen der 1970 publizierte Sammelband *Protest and Power in Black Africa* (Mazrui und Rotberg 1970), welcher Einzelbeiträge zu allen möglichen bekannten (etwa Maji Maji, Chilembwe) und weniger bekannten Widerstandsaktionen versammelt und dabei sehr stark die von Ranger eingeführte "Kontinuitäts"-These betont; zum anderen der Band 7 der von der UNESCO herausgegebenen und gesponserten *General History of Africa* (UNESCO 1985). Dieser Band, der die Periode zwischen 1880 und 1935 abdeckt und vom ghanaischen Historiker und späteren Präsidentschaftskandidaten Adu Boahen herausgegeben wurde, enthält eine Reihe von geographisch geordneten Artikeln, die den Widerstand in Ost-, West-, Süd- und Zentralafrika abhandeln und noch einmal Widerstand als den zentralen Faktor für die Geschichte des kolonialen Afrika hervorheben. Der UNESCO-Band ist zwar erst 1985 erschienen, atmet aber sehr deutlich den Geist der frühen 1970er Jahre und wurde auch bereits in dieser Zeit konzipiert. Politische, ideologische und finanzielle Probleme hatten die Herausgabe des Bandes jedoch über ein Jahrzehnt verzögert (Eckert 1995).

Agrarischer Protest und alltäglicher Widerstand

Als der UNESCO-Band 1985 endlich erschien, hatte die nationalistisch orientierte Widerstandsforschung ihren Höhepunkt bereits überschritten. Skeptischere, differenziertere Töne dominierten. John Lonsdale etwa betonte in seinem Beitrag für den sechsten Band der *Cambridge History of Africa* - der ebenfalls 1985 erschien - im Gegensatz zu den UNESCO-Autoren vor allem die Spaltungen innerhalb afrikanischer Gesellschaften zur Zeit der europäischen Kolonialherrschaft (Lonsdale 1985). Bereits in den frühen 1970er Jahren war ein wichtiger Paradigmenwandel in der Afrika-Historiographie eingetreten. Die Tatsache, daß fast alle jungen afrikanischen Staaten weder ihre ökonomischen noch ihre politischen Probleme gelöst hatten (gerade das einstige Paradebeispiel Nigeria scheiterte - Stichwort Biafra-Krieg - zunächst beim Nation-building), liegt diesem Wandel zugrunde. Statt den Wurzeln des Nationalismus nachzuspüren, begann man nun verstärkt, die Wurzeln der Unterentwicklung zu analysieren. Die Ernüchterung über die Früchte der Unabhängigkeit lenkte den Blick auf die externen Determinanten der ökonomischen und sozialen Probleme Afrikas und folglich vor allem auf die in Lateinamerika entwickelte Dependenztheorie. Walter Rodneys Bestseller *Afrika. Geschichte einer Unterentwicklung* ist das markanteste Beispiel für diesen Trend (Rodney 1975).

Darüber hinaus hatte sich insgesamt ein Unbehagen am elitären Fokus der nationalistischen Geschichtsschreibung, eben an ihrem modernisierungstheoretisch-nationalistischen Ethos, breit gemacht. Auch die Widerstandsforschung geriet nun zunehmend in die Kritik. Erstens bemängelte man, daß Widerstand als einzig mögliche Reaktion auf die europäische Kolonisierung angenommen wurde, während er tatsächlich nur eine von mehreren Optionen darstellte. Zweitens wurde kritisiert, daß die bisherige Forschung naiverweise annahm, daß alle afrikanischen Gesellschaften jeweils vereint gegen die kolonialen Eroberer angetreten seien, obwohl es doch jede Menge unterschiedlicher Interessen gegeben habe und diese auch im Widerstand zum Ausdruck gekommen seien. Letztlich unterschieden sich, so die Kritiker, die nationalistischen, "afrikazentrierten" Historiker konzeptuell kaum von den Imperialismushistorikern: Beiden mangle es an Differenziertheit.

Es gibt bis heute (u.a. Kimambo 1991; Eckert 1991; Kippenberg 1996; Konings 1993) historische Untersuchungen, die explizit dem Widerstandsparadigma verpflichtet sind. Diese Arbeiten haben gezeigt, daß die koloniale Herrschaftsetablierung vielfältige Formen des Widerstandes hervorgebracht hat. Zu nennen sind neben vielen anderen Allen Isaacmans Untersuchung über Widerstandstraditionen in Mozambique (Isaacman 1976), Timothy Weiskels Studie über den Widerstand der Baule in der Elfenbeinküste (Weiskel 1980), und Yves Persons Monumentalwerk über Samori, den westafrikanischen

Staatsgründer und Widersacher der Franzosen (Person 1968-1975). Dennoch: Widerstand verlor als Leitmotiv und -kategorie langsam, aber sicher an Bedeutung. Die neue Zeit wurde zum Teil von den Historikern eingeleitet, die in der "nationalistischen" Phase zu den produktivsten "Widerstandshistorikern" gehört hatten. Terence Ranger und Allen Isaacman etwa, die Ende der 1970er Jahre in Überblicksartikeln die alte Forschung einer Kritik (und damit auch Selbstkritik) unterzogen und für eine differenziertere Herangehensweise plädierten, die z.B. nicht pauschal von dem Volk spricht, sondern unterschiedliche Interessenslagen zu unterschiedlichen Zeiten berücksichtigt (vgl. A. & B. Isaacman 1977; Ranger 1977, 1986). Lediglich in der Geschichtsschreibung zum lusophonen Afrika, zu Namibia, Simbabwe und insbesondere zu Südafrika behielt der Themenkomplex Widerstand/Protest/Nationalismus weiterhin große Bedeutung und blieb in der Regel explizit politischen Zielsetzungen verhaftet. In den genannten Regionen kämpften Befreiungsbewegungen weiterhin für das Ende der kolonialen Vorherrschaft bzw. gegen das brutale System der Apartheid (vgl. u.a. Birmingham 1992; Beinhart 1994).

Der neue Trend in der Widerstandsforschung läßt sich am Komplex "Ländlicher Widerstand/Protest, nationalistische Bewegungen im ländlichen Raum" verdeutlichen (für einen vorzüglichen Forschungsüberblick vgl. Isaacman 1990). Zunächst einmal ist hervorzuheben, daß die ländliche Bevölkerung erst seit den 1970er Jahren überhaupt als eigenständig handelnder historischer Akteur wahrgenommen wurde. Die nationalistische Widerstandsforschung der 1960er Jahre hatte ländlichen Widerstand und Protest zwar auch mit dem Label "nationalistisch" versehen, jedoch angenommen, daß Vertreter der gebildeten Elite, denen es gelungen war, die Sprache der ländlichen Bevölkerung zu sprechen, die den Ton bei nationalistischen ländlichen Bewegungen angaben. Eine frühe Ausnahme hiervon ist ein Artikel von John Lonsdale über Ursachen des Nationalismus in Ostafrika (Lonsdale 1968). Lonsdale hebt hervor, daß Nationalismus in ländlichen Regionen "von der gebildeten Elite vielleicht koordiniert, nicht aber angestiftet wurde". Zudem versperrte die Fixierung auf nationalistische Dimensionen den Blick dafür, daß ländliche Proteste sich auch um etwas ganz anderes drehen konnten als um den kolonialen Staat.

In der neuen Literatur erscheint die ländliche Bevölkerung nun als Akteur, der in ein komplexes und oft widersprüchlich erscheinendes Netz von Klassen-, Gemeinschafts- und Haushaltsbeziehungen eingebunden ist. Indem Historiker verstärkt die Wechselbeziehungen zwischen sozialer Aktivität und sozialen Strukturen über die Zeit betrachten, begannen sie ebenfalls, Politik und die Auseinandersetzungen um Macht in ländlichen Gebieten neu zu sehen. Widerstand und allgemein Auseinandersetzungen wurden fortan nicht mehr ausschließlich in der Konstellation Kolonisierte versus Kolonisierende gesehen. Zahlreiche Studien verdeutlichten vielmehr, daß auch innerhalb einer Dorfgemeinschaft oder eines Haushaltes politische Konflikte ausgetragen wurden. Eine

Reihe von Forschungen unterstrich des weiteren, daß die urbanen Eliten zwar die nationalistischen Parteien und Gruppierungen weitgehend kontrolliert haben, die ländliche Bevölkerung aber keineswegs nur braves Anhängsel war, sondern eigene Visionen vom antikolonialen Nationalismus pflegte. Dies hat besonders eindrucksvoll Steven Feierman in seinem Buch über die *Peasant Intellectuals* im Nordosten Tansanias herausgearbeitet (Feierman 1990). Die "ländlichen Intellektuellen" in Shambaa beziehen sich, so Feierman, in ihrer Auseinandersetzung mit der (spät-)kolonialen Politik auf eine "Konfiguration aus Konzepten, Bildern und rhetorischen Figuren, die bereits vor hundert Jahren gebräuchlich waren" (S. 7). Diese Konfiguration wurde in den 1940er und 1950er Jahren jedoch in kreativer Weise mit Ideen von Demokratie und Populismus verschmolzen.

Ein weiteres, aufschlußreiches Beispiel für die Debatte über die Verbindungen von ländlicher Bevölkerung und Nationalismus ist die Mau Mau-Bewegung in Kenia. Mau Mau manifestierte sich sichtbar für die britische Kolonialregierung erstmalig 1948 in Gestalt von Unruhen von Kikuyu-Gelegenheitsarbeitern auf den Farmen weißer Siedler. Mau Mau wurde 1950 verboten. 1952 brachen dann gewalttätige Unruhen aus, sowohl in den Farmgebieten als auch in den Slums von Nairobi, wobei sich die Attacken nicht nur gegen weiße Farmer, sondern auch gegen afrikanische Opponenten richteten. Die britische Verwaltung reagierte mit massiver Gewalt, setzte u.a. die Luftwaffe ein, während sich Mau Mau als eine Guerilla-Bewegung etablierte, die Kenia bis 1956 in Atem hielt.

Die klassische nationalistische Interpretation von Mau Mau ist von Carl G. Rosberg und John Nottingham in ihrem Buch *The Myth of Mau Mau Nationalism in Kenya* formuliert worden (Rosberg und Nottingham 1966). Für diese Autoren war Mau Mau ein rational operierender Flügel der nationalistischen Bewegung, die von Nairobi aus gesteuert wurde. Afrikaner lassen sich gemäß dieser Interpretation nach Regionen und Ethnien differenzieren. Den ungerecht behandelten und aggressiven Kikuyu - sie litten besonders unter dem "Landhunger" europäischer Siedler - kam die Vorreiterrolle als "Trouble-Maker" zu. Parallel dazu haben Don Barnett und Kararl Njama in ihrer radikalen Kritik an der nationalistischen Interpretation *Mau Mau from within* (Barnett und Njama 1966) die These aufgestellt, daß Mau Mau eine authentisch ländliche Bewegung gewesen sei. Eine urbane nationalistische Bildungselite habe, so die Autoren, Mau Mau schließlich verraten, weil die Städter eine radikale ländliche Bewegung fürchteten.

Jüngere Studien zu Mau Mau wie David Throups *Economic and Social Origins of Mau Mau* (Throup 1987) betonen ebenfalls, wenn auch mit vielen Nuancen, daß die ländlichen Squatter, also die sogenannten illegalen landlosen afrikanischen Siedler, im Zentrum von Mau Mau standen und daß diese ländlichen Radikalen völlig andere Strategien und Vorstellungen verfolgten als die konservativen urbanen Nationalisten. Die vielleicht wichtigste jüngere Inter-

pretation hat John Lonsdale vorgelegt (vgl. u.a. Lonsdale 1990; jetzt aber auch Kershaw 1997; Clough 1997; MacKenzie 1997). Lonsdale versucht, Mau Mau in einen größeren ideologischen Kontext einzuordnen. Er betont, daß die Kikuyu bereits vor der Kolonialzeit ein Wertesystem geschaffen hatten, in dem durch Arbeit erworbener Reichtum und Privatbesitz zum unveräußerlichen Recht jedes Kikuyu gehörte. Als im Verlauf der Kolonialzeit der Zugang zu Land immer schwieriger wurde und Arbeit vor allem für die weißen Siedler und den kolonialen Staat geleistet werden mußte, brach dieser historische Konnex zwischen Arbeit und Besitz. Lonsdale betont, daß sich nicht nur weiße Siedler und afrikanische Chiefs, sondern auch die *elder statesmen* der Kikuyu Central Association in größerem Ausmaß Land aneigneten und auf diese Weise armen jüngeren Bauern den Zugang zu Landbesitz versperrten. Mit anderen Worten: Mau Mau attackierte sowohl die Führung dieser Kikuyu Central Association, die vorgab, für das Volk zu sprechen, als auch das koloniale kapitalistische System.

Lonsdale unterstrich des weiteren die Dimension des Generationenkonfliktes für die Mau Mau-Bewegung. Andere HistorikerInnen haben vor allem die Geschlechterbeziehungen in das Zentrum der Debatte gestellt. Die afrikabezogene Widerstands- und Nationalismusforschung hat den Geschlechteraspekt lange Zeit völlig ausgeblendet. Erst in den 1970er Jahren hat sich im Zuge der allgemeinen Hinwendung zu dieser Problematik auch in der Afrikaforschung eine größere Sensibilität für Genderfragen eingestellt (u.a. Geiger 1990, 1996, 1997; Reinwald 1997; Schmidt in diesem Band). Die Debatten über Mau Mau sind wiederum exemplarisch für diese Entwicklung (Presley 1992). Luise White (1990) etwa betont, daß Geschlechterfragen im Zentrum der Auseinandersetzungen um Mau Mau stehen. Die Mau Mau-Führer, so White, haben in der täglichen Guerilla-Situation die Geschlechterbeziehungen neu definiert. Diese Definition implizierte Gleichheit und Kameradschaft zwischen Männern und Frauen. Ein solcher Ansatz entsprach jedoch keinesfalls den Konzeptionen der britischen Kolonialherren. In deren Vorstellungen hatten Männer ihre Frauen zu kontrollieren, Frauen mußten den Haushalt führen und sollten nicht gleichberechtigt politischen Aktivitäten nachgehen. Die Kolonialmacht konnte, so die These Whites, ihre Definition der Geschlechterbeziehungen nur durchsetzen, indem sie Mau Mau brutal zerschlug.

Eine Fülle von weiteren Studien steht für den Facettenreichtum und die komplexen Ansätze der Widerstandsforschung in den 1980er Jahren. Nennen möchte ich lediglich zwei Arbeiten. Zunächst ein kurzer Blick auf Rangers vergleichend angelegte Studie über den Guerrillakrieg im ländlichen Simbabwe (Ranger 1985). Im Zentrum von Rangers Analyse steht der Prozeß, durch den das politische Bewußtsein der ländlichen Bevölkerung geschaffen wurde und sich in zunehmendem Maße radikalisiert hat. Ranger unterstreicht, daß die ländliche Bevölkerung keineswegs fatalistisch die existierende soziale Ordnung akzeptiert hat. Er attackiert den alten, beliebten Vorwurf, daß Bauern Opfer

eines "falschen Bewußtseins" waren und lediglich relativ enge ethnische und religiöse Probleme unter Anleitung der nationalistischen Partei ZANU zu diskutieren in der Lage waren. Vielmehr, so Ranger, habe die wachsende Verarmung die Bauern dazu gebracht, sich zu politischen Protestaktionen zusammenzuschließen.

Die zweite Studie, die ich erwähnen möchte, ist William Beinarts und Colin Bundys Untersuchung über "verborgene Kämpfe" im ländlichen Südafrika (Beinhart/Bundy 1987). Die Autoren bieten eine detaillierte Analyse des agrarischen Wandels und des ländlichen Protestes in der Transkei zwischen 1890 und 1930. Auch dieser Band stellt den Protest der ländlichen Bevölkerung in den Kontext grundlegender ökonomischer und politischer Wandlungsprozesse in dieser Region Südafrikas. Ein Aspekt sei besonders hervorgehoben: Beinhart und Bundy unterstreichen erstens, daß ländliche nationalistische Bewegungen sehr wohl ihre eigenen Führungspersönlichkeiten herausbilden konnten. Zweitens habe es sehr enge Verbindungen zwischen ländlichen und städtischen Protestaktionen gegen den Kolonialstaat gegeben, wobei hier nicht automatisch die Städter den Ton angeben mußten.

Der Titel des eben angesprochenen Werkes, *Hidden Struggles*, verweist zugleich auf eine weitere Forschungsrichtung, die seit den 1980er Jahren in der Widerstandsforschung an Konjunktur gewinnt: der Bereich des alltäglichen Widerstands, oder die "Waffen der Schwachen", wie es im Titel der wirkungsmächtigen Studie des amerikanischen Südostasienwissenschaftlers James Scott heißt. Worum geht es hier? Zunächst einmal haben Afrika-HistorikerInnen verstärkt auch die alltäglichen Protestformen wie Sabotage, Flucht, Verzögerung der Produktion in den Blick genommen. Vor einigen Jahren begannen die HistorikerInnen zudem, intensiver die sogenannten kollektiven Stimmen afrikanischer Gruppen zu analysieren, also Stimmen, wie sie sich in Liedern, Sprichwörtern, Theaterstücken oder nonverbalen Formen populärer Kultur wie dem Tanz ausdrücken. "Symbolischer Widerstand" ist der freilich vage Sammelbegriff dafür. Vail und White haben in ihrem Aufsatz über die Lieder der ländlichen Bevölkerung im kolonialen Moçambique aufgezeigt, wie ländliche Zwangsarbeiter sich in ihren Liedern über ihre Unterdrücker lustig machen, sie gleichsam "entmenschlichen" (Vail/White 1983). Ist das nun aber Widerstand? Hier gehen die Meinungen auseinander. Vail und White selbst kritisieren zum Beispiel Historiker, die Aktionen wie die Flucht vor Zwangsarbeit als Widerstand etikettierten. Ein solches Vorgehen würde, so die beiden, "der Sprache Gewalt antun". Die Diskussion über die symbolischen Formen von ländlichem Widerstand und Protest, wie sie Vail und White angeregt haben, ist jedenfalls in vollem Gange (vgl. zuletzt Barber 1997). Ein in diesem Kontext anzueselnder Pfad der Forschung erwies sich derweil als vergleichsweise fruchtlos. In den frühen 1980er Jahren hatte sich in der Afrikaforschung - in enger Anlehnung an die englischen Sozialhistoriker E.P. Thompson und E. Hobsbawm - eine

Diskussion über die Frage entwickelt, ob Kriminalität und Banditentum als Widerstands- und Protestformen auch in Afrika gelten könnten (Crummey 1986). Insgesamt hat diese Idee primär jedoch Skepsis ausgelöst. Hobsbawms Konzept des "sozialen Banditentums" sei zwar, so der Tenor, nützlich für die Erforschung des frühkapitalistischen Europa gewesen, würde den komplexen Formen "informellen" ländlichen Widerstandes in Afrika aber nicht gerecht werden.

Schluß

In einem unlängst publizierten Aufsatz hat der amerikanische Historiker Frederick Cooper einen vorzüglichen Abriß der verschiedenen Trends in den Debatten über die afrikanische Kolonialgeschichte gegeben (Cooper 1994). Er unterstreicht vor allem die folgenden Aspekte: Die alten Dichotomien von "Widerstand versus Anpassung" oder von "Nationalisten versus Kolonialherren" müßten endlich überwunden werden. Das "Widerstandsmodell", schreibt Cooper, war enorm wichtig für die Herausbildung einer Afrika-Historiographie, welche in den 1960er Jahren endlich die lang geleugneten Initiativen und Aktivitäten von Afrikanern in ländlichen und urbanen Regionen in den Blick nahm. Nun aber sollte afrikanische Politik nicht länger auf Antikolonialismus oder auf Nationalismus reduziert werden. Vielmehr müßten verstärkt die spezifischen Situationen untersucht werden, in denen Herrschaft im kolonialen Afrika entstanden ist, sich entfaltete und in Frage gestellt wurde.

Ein Grundproblem liegt, das sei abschließend noch einmal hervorgehoben, in der weiterhin vorherrschenden Unklarheit in bezug auf konzeptionelle Kategorien wie Widerstand und Nationalismus. Einige der besten Arbeiten zur Geschichte Afrikas, wie die bereits erwähnte Studie von Beinart/Bundy (1983), verwerfen die Kategorien von Widerständlern und Kollaborateuren und fragen stattdessen, wie "die ländliche Bevölkerung ihre Lebensbedingungen und Optionen selbst einschätzte, welche Optionen sie wählte und welche Vorstellungen von gesellschaftlicher Ordnung sie hatte" (S. 31). Auch Karen E. Fields Studie über die "Watchtower"-Bewegung in Zentralafrika vermeidet, in die Falle des Widerstandsparadigmas zu tappen, indem sie die komplexe Art und Weise herausarbeitet, in der Afrikaner mit importierten Institutionen und Konstruktionen umgingen. Subversiv war "Watchtower" in den Augen der Kolonialbehörden nicht, weil sie aktiven Widerstand leistete oder förderte, sondern weil sie eine "moralische Gemeinschaft" schuf, in der von den Kolonialherren mühsam geschaffene Strukturen wie das Häuptlingstum irrelevant wurden (Fields 1985). Diese und zahlreiche weitere Studien (etwa Mbembe 1996) führen vor Augen, daß sich Widerstand, Protest und Nationalismus im (kolonialen) Afrika immer fragmentarisch, ungleichzeitig und im Kontext diverser lokaler und globaler Konfliktfelder vollzogen. Sie stehen damit - positiv

gewendet - für eine Geschichtsschreibung zu Afrika, die die historische Komplexität ihres "Gegenstandes" ernst nimmt.

Literatur

- Barber, Karen (Hg.), 1997: *Readings in African Popular Culture*. Oxford u.a.
- Barnett, Don/Kararl Njama, 1966: *Mau Mau from Within*. New York.
- Beinhart, William, 1994: *Twentieth-Century South Africa*. Oxford.
- Beinhart, William/Colin Bundy 1987: *Hidden Struggles in Rural South Africa*. Berkeley.
- Birmingham, David, 1992: *Frontline Nationalism in Angola & Mozambique*. London.
- Clough, Marshall S., 1997: *Mau Mau Memoirs: History, Memory, and Politics*. Boulder, Co.
- Cohen, Ronald/John Middleton (Hg.), 1970: *From Tribe to Nation*. Scranton, Penn.
- Coleman, James S., 1954: Nationalism in Tropical Africa. In: *American Political Science Review*, 48, S. 404-426.
- 1958: Nigeria. *Background to Nationalism*. Berkeley.
- Cooper, Frederick, 1994: Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History. In: *American Historical Review*, 99, S. 1516-1545.
- Crummey, Donald (Hg.), 1986: *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*. London.
- Davidson, A. Basil, 1968: African Resistance and Rebellion against the Imposition of Colonial Rule. In: *Ranger* 1968b, S. 177-188.
- Eckert, Andreas, 1991: *Die Duala und die Kolonialmächte. Eine Studie zu Widerstand, Protest und Protonationalismus in Kamerun vor dem Zweiten Weltkrieg*. Münster.
- 1995: Auf der Suche nach der "wahren" Geschichte Afrikas: Die UNESCO General History of Africa. In: *Periplus. Jahrbuch für außereuropäische Geschichte*, 5, S. 178-183.
- Elwert, Georg, 1989: Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41, S. 440-464.
- Fanon, Frantz, 1966: *Die Verdammten dieser Erde*. Reinbek (frz. Orig. 1961).
- Feierman, Steven, 1990: *Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania*. Madison, Wisc.
- Fields, Karen E., 1985: *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*. Princeton.
- Geiger, Susan, 1990: Women and African Nationalism. In: *Journal of Women's History*, 2, S. 227-244.
- 1996: Tanganyikan Nationalism as 'Women's Work': Life Histories, Collective Biography and Changing Historiography. In: *Journal of African History*, 37, S. 465-478.
- 1997: *TANU Women. Gender and Culture in the Making of Tanganyika Nationalism, 1955-1965*. Oxford u.a.
- Geiss, Imanuel, 1968: *Panafrikanismus. Zur Geschichte der Dekolonisation*. Frankfurt/M.
- Giesselmann, Werner, 1987: Protest als Gegenstand sozialgeschichtlicher Forschung. In: Wolfgang Schieder/Volker Sellin (Hg.), *Sozialgeschichte in Deutschland*. Bd. 3. Göttingen, S. 50-77.
- Gwassa, Gilbert, 1969: *The German Intervention and African Resistance in Tanzania*. In: *Kimambo/Temu*, S. 85-122.

-
- Hodgkin, Thomas, 1956: *Nationalism in Colonial Africa*. London.
- Iliffe, John, 1967: The Organization of the Maji Maji Rebellion. In: *Journal of African History*, 8, S. 485-512.
- Isaacman, Allen, 1976: *The Tradition of Resistance in Mozambique. Anti-Colonial Activity in the Zambesi Valley, 1850-1921*. Berkeley.
- 1990: Peasants and Rural Social Protest in Africa. In: *African Studies Review*, 33, S. 1-120.
- Isaacman, Allen/Barbara Isaacman, 1977: Resistance and Collaboration in Southern and Central Africa c.1850-1920. In: *International Journal of African Historical Studies*, 10, S. 31-62.
- Kershaw, Ian, 1994: *Der NS-Staat. Geschichtsinterpretationen und Kontroversen im Überblick*. Reinbek.
- Kershaw, Greet, 1997: *Mau Mau from Below*. Oxford u.a.
- Kimambo, Isaria N., 1991: *Penetration & Protest in Tanzania. The Impact of the World Economy on the Pare 1860-1960*. London u.a.
- Kimambo, Isaria N./Arnold J. Temu (Hg.), 1969: *A History of Tanzania*. Nairobi.
- Kippenberg, Juliane, 1996: Protest und Verweigerung von Plantagenarbeitern in Kamerun. In: 1999. *Zeitschrift zur Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts*, 11, S. 10-29.
- Kirk-Greene, Anthony (Hg.), 1995: *The Emergence of African History at British Universities*. Oxford.
- Ki-Zerbo, Joseph, 1981: *Die Geschichte Schwarz-Afrikas*. Frankfurt/M. (frz. Orig. 1979).
- Konings, Piet, 1993: *Labour Resistance in Cameroon. Resistance in the Agro-Industrial Plantations of the Cameroon Development Corporation*. London - Leiden.
- Langley, J. Ayodele, 1973: *Pan-Africanism and Nationalism in West Africa 1900-1945*. Oxford.
- Lonsdale, John, 1968: Some Origins of Nationalism in East Africa. In: *Journal of African History*, 9, S. 119-146.
- 1981: States and Social Processes in Africa: A Historiographical Survey. In: *African Studies Review*, 24, S. 139-225.
- 1985: The European Scramble and Conquest in African History. In: Roland Oliver/G.N. Sanderson (Hg.), *Cambridge History of Africa*. Bd. 6: From 1870 to 1905. Cambridge, S. 680-766.
- 1990: Mau Maus of the Mind. Making Mau Mau and Remaking Kenya. In: *Journal of African History*, 31, 3, S. 393-421.
- MacKenzie, Fiona, 1997: *Land, Ecology and Resistance in Kenya*. Edinburgh.
- Mazrui, Ali A./Robert Rotberg (Hg.), 1970: *Protest and Power in Black Africa*. New York.
- McCracken, John, 1997: Terry Ranger: A Personal Appreciation. In: *Journal of Southern African Studies*, 23, S. 175-185
- Mbembe, Achille, 1996: *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960)*. Paris.
- Oliver, Roland/John Fage, 1962: *A Short History of Africa*. Harmondsworth.
- Perham, Margery, 1960: Psychology of African Nationalism. In: *Optima*, 10, S. 27-36.
- Person, Yves, 1968-1975: *Samori: une révolution dyula*, 3 Bde. Dakar.
- Presley, Cora Ann, 1992: *Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion, and Social Change in Kenya*. Boulder, Col.
- Ranger, Terence, 1967: *Revolt in Southern Rhodesia. A Study of African Resistance*. London.

-
- 1968a: Connexions between 'Primary Resistance' Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa. In: *Journal of African History*, 9, 437-453; S. 631-641.
- (Hg.), 1968b: *Emerging Themes of African History*. Nairobi.
- 1977: The People in African Resistance: a Review. In: *Journal of Southern African Studies*, 4, 1, S. 125-146.
- 1985: *Peasant Consciousness and Guerrilla Warfare in Zimbabwe*. Berkeley.
- 1986: Resistance in Africa: From Nationalist Revolt to Agrarian Protest. In: Gary Y. Okihiro (Hg.), *Resistance. Studies in African, Caribbean, and Afro-American History*. Amherst, MA, S. 32-52.
- Reinwald, Brigitte, 1997: Weiblichkeitsbilder-Geschlechtergeschichte? Historische Perspektiven afrikabezogener Frauenforschung. In: 1999. *Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts*, 12, S. 76-96.
- Robinson, Ronald/John Gallagher, 1962: The Partition of Africa. In: Francis Harry Hinsley (Hg.), *The New Cambridge Modern History*. Bd. 11: Material Progress and World-Wide Problems, 1870-1898. Cambridge, S. 593-640.
- Rodney, Walter, 1975: *Afrika. Geschichte einer Unterentwicklung*, Berlin (eng. Orig. 1972).
- Rosberg, Carl G./John Nottingham, 1966: *The Myth of Mau Mau Nationalists in Kenya*. Nairobi.
- Scott, James, 1985: *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven - London.
- Shepperson, George/Thomas Price, 1958: *Independent African. John Chilembwe and the Origins, Setting and Significance of the Nyasaland Native Rising of 1915*. Edinburgh.
- Sklar, Richard, 1963: *Nigerian Political Parties. Power in an Emergent African Nation*. Princeton.
- Throup, David, 1987: *Economic and Social Origins of Mau Mau*. London.
- UNESCO (Hg.), 1987: *General History of Africa*. Bd. 7: Africa under Colonial Domination, 1880-1935, Hg. A. Adu Boahen. Berkeley.
- University College Dar es Salaam, History Department (Hg.), 1969: *Maji Maji Research Project 1968* (Leitung: John Iliffe, Gilbert Gwassa). Collected Papers, hektographiert.
- Vail, Leroy/Landeg White, 1983: Forms of Resistance. Songs and Perception of Power in Colonial Mozambique. In: *American Historical Review*, 88, S. 883-919.
- Weiskel, Timothy C., 1980: *French Colonial Rule and the Baule Peoples: Resistance and Collaboration, 1889-1911*. Oxford.
- White, Luise, 1990: Separating the Men from the Boys. Constructions of Gender, Sexuality, and Terrorism in Central Kenya, 1939-1959. In: *International Journal of African Historical Studies*, 23, S. 1-27.
- Wright, Marcia, 1995: Maji-Maji. Prophecy & Historiography. In: David Anderson/Douglas H. Johnson (Hg.), *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*. London u.a., S. 124-142.
- Young, Crawford, 1965: *Politics in the Congo. Decolonization and Independence*. Princeton.
- 1986: Nationalism, Ethnicity, and Class in Africa. A Retrospective. In: *Cahiers d'Etudes Africaines*, 26, S. 421-495.

Ethnizität und die Interpretation der Vergangenheit

Carola Lentz

Wer sich heute mit Ethnizität in Afrika beschäftigt, steht vor einem Paradox. Auf der einen Seite sind sich europäische (und amerikanische) Historiker und Ethnologen inzwischen weitgehend einig, daß das vorkoloniale Afrika nicht aus "Stämmen" (im heutigen Sprachgebrauch meist: "ethnische Gruppen") bestand, zwischen denen sich eindeutige kulturelle, sprachliche und politische Grenzen ziehen ließen. Prägende Charakteristika der meisten vorkolonialen Gesellschaften Afrikas waren vielmehr Mobilität, überlappende Netzwerke, multiple Gruppenmitgliedschaften und kontextabhängige Grenzziehungen. Und nur in wenigen Fällen ähnelten die Gemeinschaftsideologien, soweit sie aus den vorhandenen Quellen rekonstruiert werden können, dem "Nationalismus" und "Volks"-Denken, die im 18. und 19. Jahrhundert die europäische politische Landschaft zu prägen begannen. Viele afrikanische Gemeinschaften begründeten sich auf Nachbarschaft, Verwandtschaft oder auch die gemeinsame Loyalität gegenüber einem König, was aber nicht unbedingt eine gemeinsame Sprache und Kultur beinhalten mußte. Ethnische Gemeinschaftsideologien, so die Überzeugung zahlreicher Afrika-Historiker, entwickelten sich aus diesen von Ort zu Ort recht unterschiedlichen kollektiven Identitäten erst in der Auseinandersetzung mit dem europäischen "Denken in Stämmen", das Missionare und Kolonialbeamte nach Afrika mitbrachten.

Auf der anderen Seite haben ethnische Gemeinschaftsideologien aber inzwischen in Afrika so stark Fuß gefaßt, daß die Vorstellung, die heute bekannten ethnischen Gruppen existierten schon seit Jahrhunderten mit ihren je eigenen Sprachen, Sitten und Gebräuchen und ihrer Wanderungsgeschichte, weit verbreitet ist. Ob nun "Tribalismus" (Stammesdenken) positiv als Festhalten an kulturellen Traditionen oder negativ als illegitime politische Vetternwirtschaft bewertet wird, er ist fester Bestandteil des öffentlichen politischen Diskurses - und das im übrigen ja nicht nur in Afrika, sondern auch in Europa, sobald man den Elfenbeinturm der Wissenschaft verläßt und an die in den Medien übliche Erklärung denkt, die gegenwärtigen Bürgerkriege in Afrika seien ein Auswuchs traditioneller "Stammesfehden". Das Bild, das hier dominiert, ist dem oben skizzierten der Historiker fast diametral entgegengesetzt: Die ethnischen Gruppen von heute, mit ihren verschiedenen "Kulturen", gelten hier nicht als rezente Schöpfungen, sondern als Relikte einer langen Vergangenheit, die - je nach politischer Überzeugung - endlich ganz verschwinden und einer modernen, kulturell homogenen Nation weichen oder als Bausteine multi-ethnischer/ kultureller Staaten wiederbelebt und gestärkt werden sollten.

Die neueren Thesen der westlichen Historiker über die "koloniale Erfindung der Stämme" finden in Afrika selbst wenig Anklang, vielleicht, weil man sie als Vorwurf (miß)verstehen könnte, die heutigen ethnischen Gemeinschaften seien "künstlich" geschaffen und folglich nicht "authentisch". Doch auch wenn viele Afrikaner demgegenüber die tiefen historischen Wurzeln der verschiedenen Ethnien betonen würden, so wird über die ethnischen Grenzen und Namen, über die Geschichte der ethnischen Gruppen und darüber, wie ihre zentralen kulturellen Werte zu definieren sind, doch lebhaft gestritten. Und bei näherem Hinsehen erweist sich das Etikett "ethnische Gruppe" oder "Stamm" - und "ethnisches Denken", "Ethnizität" oder "Tribalismus" - als stark vereinfachender Sammelbegriff für eine Vielzahl unterschiedlicher Formen der Gemeinschaftsbildung. Die Art und Weise zum Beispiel, wie sich die Zulu in Südafrika von einem im 19. Jahrhundert gegründeten Königreich zur als kämpferisch gefürchteten "*Zulu nation*" von heute entwickelt haben (Hamilton und Wright 1990; Harries 1993), unterscheidet sich sehr vom Weg der Kikuyu in Kenia, die auf keine Tradition eines gemeinsamen politischen Oberhauptes zurückblicken können, sondern sich eher auf die Autonomie der einzelnen Gehöftvorstände und ein System von Altersklassen berufen (Lonsdale 1992). Man sollte also vielleicht besser nicht von "Ethnizität" in Afrika, sondern von "Ethnizitäten" sprechen, im Plural.

Aus diesem Grund möchte ich im folgenden auch keinen allgemeinen Überblick über die Geschichte ethnischer Gemeinschaftsideologien in Afrika und die Geschichte der wissenschaftlichen Diskurse über Ethnizität präsentieren (vgl. dazu Cohen 1978; Ranger 1983 und 1993; Young 1986; Vail 1989; Lentz 1995). Ich möchte vielmehr an einem konkreten Beispiel - Nordwest- Ghana, wo ich seit dem Ende der 1980er Jahre selbst über Ethnizität forsche - zeigen, wie in einer Region, die in vorkolonialer Zeit weder politisch zentralisiert war noch distinkte "Stämme" kannte, ethnische Kategorien, Grenzen und Institutionen geschaffen und immer wieder neu definiert wurden - von Kolonialbeamten, Missionaren, Ethnologen, Häuptlingen, Arbeitsmigranten und der gebildeten Elite. Dabei werde ich aber auch versuchen, an einigen Punkten Verbindungslinien zur allgemeinen Geschichte der Erforschung von "Ethnizität" in Afrika aufzuzeigen.

Haus, Klan und Erdschrein: vorkoloniale Strategien der Gemeinschaftsbildung

Welche Gemeinschaftsideologien, Gruppennamen und Typen der Grenzziehung in vorkolonialer Zeit im heutigen Nordwesten Ghanas, in der Voltaregion, verbreitet waren, läßt sich aus den vorhandenen Quellen nicht mit Sicherheit rekonstruieren. Mit Ausnahme des kleinen Königreichs von Wa (vgl. Wilks 1989) war die Bevölkerung, die verschiedene Dialekte des Dagara und Sisala spricht, nicht in größeren politischen Einheiten organisiert, sondern lebte in mehr oder weniger verstreuten Gehöftgruppen

und ernährte sich vorwiegend von der Landwirtschaft (Wanderfeldbau) und Jagd. Es gibt gute Gründe zu vermuten, daß keine lokale Ideologie, geschweige denn die soziale und politische Realität, dem entsprach, was die ersten britischen Kolonialbeamten sich idealtypisch unter einem *tribe* (Stamm) vorstellten: eine durch Abstammung verbundene Bevölkerungsgruppe mit gemeinsamer Sprache und Kultur, die auf einem bestimmten Territorium lebt und von einem Ältestenrat oder Häuptling regiert wird. In diesem britischen Modell gehört jeder Mann einem - und nur einem - *tribe* an; Frauen werden nicht eigens thematisiert, sondern stillschweigend dem *tribe* des Mannes zugerechnet, wenn sie denn aus einem anderen *tribe* eingehiratet haben. Die dazugehörige bildliche Vorstellung wäre etwa die einer Landkarte mit einem Mosaik von Stammesnamen, in dem jeder Mosaikstein einen *tribe* repräsentiert. Ein zweites Bild, das das Denken der britischen Kolonialbeamten über *tribes* prägte, ist das des Stammbaums: Es bringt eine zeitliche Dimension ins Spiel, impliziert Vorstellungen von Migration und zunehmender Differenzierung und bietet eine Erklärung für die nicht zu leugnenden Ähnlichkeiten zwischen den Gruppen, die die Briten als *tribes* voneinander unterschieden.

Beide Bilder, das räumliche des Mosaiks und das genetisch-zeitliche des Stammbaums, sind für ein Verständnis der vorkolonialen sozialen, politischen und kulturellen Realität der Voltaregion ausgesprochen hinderlich. Man wird eher in Bildern von Netzwerken und Clustern, Zentren und Peripherien denken müssen, um der in vorkolonialer Zeit dominierenden Realität von mobilen kleinen Verwandtschaftsverbänden, überlappenden Netzwerken (zum Beispiel in Kulturen) und flexiblen Grenzen gerecht zu werden. Im übrigen verschwinden diese Charakteristika auch nicht mit der kolonialen Transformation der politischen Geographie und der Einführung ethnischer Kategorien, sondern werden nur überlagert und modifiziert. *Yir* (Dagara) oder *gyaa* (Sisala), je nach Kontext als Haus, Familie, Bewohner eines Gehöfts und Patriklan ausdeutbar, und *teñgan* (Dagara) oder *tie/too/tebuo* (Sisala), Erdschrein(gebiet), waren die beiden zentralen Bauprinzipien der lokalen Gesellschaft(en) und sind noch heute bedeutsam. Das erste Prinzip - einer europäischen Abstammungsideologie vielleicht am ehesten vergleichbar, aber doch offen für die Aufnahme von "Fremden" - konstituiert über die Zeitachse eine potentiell überlokale Gemeinschaft. Das zweite beruht auf rituell bekräftigter Nachbarschaft, die einen nach innen relativ befriedeten Raum absteckt. Grenzen zwischen "wir" und den "anderen" wurden (und werden auf lokaler Ebene noch heute) zunächst im Rahmen dieser beiden Zugehörigkeitsformen gezogen. Dabei spielten Sprache und Kultur keine zentrale Rolle. Die Verwandtschaftsverbände und die Erdschreingebiete konnten Menschen verschiedener Dialekte und Sprachen integrieren und bedurften nur eines Kernbestands an kultureller Gemeinsamkeit (Anerkennung der Erdgottheit, der Rechte der Erstsiedler usw.). Das zeigt sich übrigens auch an den lokal gebräuchlichen Namen, mit denen Dagara und Sisala sich gegenseitig bezeichnen: Sie spielen nicht auf die Sprachgrenze an, sondern auf Unterschiede in den

Siedlungsstrategien (Dagara über Sisala: *langme* = Zusammenbleibende; Sisala über Dagara: *kyielo* = Adler, Mobile).

Weil der Nordwesten aber nie isoliert von den größeren politischen Entwicklungen im Volta-Niger-Bogen war, gab es über solche lokalen Gemeinschaftsideologien hinaus auch noch andere Typen der Grenzziehung, die einer "ethnischen" Landkarte schon näherkamen. Dazu gehörte die Unterscheidung zwischen *Wala* und *Dagaba*: sie markierte eine religiöse und politische Grenze zwischen Wa als Zentrum muslimischer Gelehrsamkeit und staatlicher Macht und der "heidnischen", akephalen Bevölkerung der Umgebung. Babatu und seine Anhänger, berittene Kriegsherren, die aus dem Gebiet des östlichen Nigerbogens stammten und Ende des 19. Jahrhunderts in der Voltaregion sich Dörfer tributpflichtig zu machen versuchten und Sklaven fingen, übernahmen solche Namen und fügten weitere hinzu, so zum Beispiel *Grunshi* (*Gourounsi*). *Grunshi* wurde sowohl das auf den Beutezügen durchstreifte Gebiet zu beiden Seiten der heutigen Grenze zwischen Ghana und Burkina Faso genannt als auch die dort lebenden Sisala-, Kasena- und vielleicht auch die Dagara-sprechenden Gruppen. Außerdem dürften auch die Mande-Dioula-Händler vom westlichen Nigerbogen (und später der Kriegsherr Samori) auf ihren Expeditionen zu den Goldfeldern des Schwarzen Volta mentale Landkarten entworfen haben, die zum Beispiel zwischen friedlichen und weniger friedlichen, sprachlich verwandten und nicht-verwandten Gruppen unterschieden. In diesem Kontext entstand vermutlich die Bezeichnung *Lobi* (wahrscheinlich: die *joro/ loor*-Kulte Praktizierenden) und vielleicht auch *Dagara* und *Dagaba* (wahrscheinlich: die Stammelnden, Unverständlichen). Daß solchen Fremdbezeichnungen ein internes Gruppenbewußtsein entsprach, ist aber eher unwahrscheinlich. Als die Briten und Franzosen dann um die Jahrhundertwende die Voltaregion ihren Kolonialreichen einverleibten und ihre ersten Tournen durch das Gebiet unternahmen, knüpften sie an diese Nomenklatur an, nicht zuletzt unter dem Einfluß ihrer Übersetzer und lokalen Begleiter (im Nordwesten meist Wala-Muslime bei den Briten und Mande-Dioula bei den Franzosen).

Der Stamm als koloniales politisches Modell

Die ersten schriftlichen Berichte über das "Hinterland" der Goldküste, wie die Briten das heutige Nordghana nannten, bis es unter dem Titel "Northern Territories of the Gold Coast" 1898 zum britischen Protektorat erklärt wurde, stammen aus der Feder von George Ekem Ferguson (abgedruckt in Arhin 1974). Ferguson, ein Fanti der Küstenregion Ghanas, hatte eine Ausbildung in Geographie und Vermessungskunde absolviert, teilweise in London, und stand als politischer Beamter in den Diensten der britischen Krone. In ihrem Auftrag reiste er 1892 und 1894 durch das "Hinterland" der Goldküste. Er sollte Freundschafts- und Handelsverträge mit den Dagomba, Gonja, Grunshi, Mossi und anderen Gruppen abschließen, klagte aber darüber, daß

diese Aufgabe oft kaum zufriedenstellend zu bewerkstelligen sei: die politischen Grenzen seien "unsatisfactory" und "illdefined", weil sich die "political relations of the larger States with the weaker tribes" ständig veränderten (ebenda: 74). Grenzen waren nicht dauerhaft territorial fixiert, sondern durch temporäre Bündnisse zwischen lokalen Herrschern und *strong men* definiert. Deren "various degrees of capacity for political negotiations" (ebenda: 116) mußte Ferguson folglich besondere Aufmerksamkeit schenken. Und in diesem Zusammenhang klassifizierte er auch die Bevölkerung der Region und unterschied zwischen "countries with organized government" und "barbarous tribes", die in unabhängigen kleinen "family communities" leben und sich ständig untereinander befehden würden und vor allem zu Verhandlungen mit den Europäern unfähig seien (ebenda: 99-100).

Hier macht sich ein typisches Argumentationsmuster der Zeit geltend, nämlich die Entgegensetzung von *tribes* und *states*. Sie muß vor dem Hintergrund eines bestimmten Modells der "natürlichen", gesetzmäßigen politischen Entwicklung verstanden werden - von Familien zu Sippen (Klans), Sippen zu Stämmen, Stämmen zu Stammesföderationen und schließlich zu Nationen (Morgan 1877). Stämme gehörten also einer relativ niedrigen Stufe der Evolution an, standen aber schon deutlich höher als die verstreuten, vereinzelt kleinen Verwandtschaftsverbände, aus denen sie - laut Morgan - einst entstanden sein sollen.

Die Unterscheidung zwischen "Staaten" und "Stämmen", das sei hier exkursorisch kurz angemerkt, prägte übrigens auch schon den klassischen griechischen *ethnos*-Begriff der aristotelischen Zeit, ebenfalls wertend, wenngleich ohne den evolutionistischen Beigeschmack des 19. Jahrhunderts: *Ethnos* war ein Sammelbegriff für griechische und nicht-griechische segmentäre Gesellschaften, die nicht in einer *polis*, einem Stadtstaat organisiert waren. Allerdings war die Wortbedeutung flexibel, und *ethnos* konnte auch ohne politische Konnotationen auf verschiedene Völker oder Bevölkerungsgruppen verweisen. Herodot etwa sprach von Libyern, Ägyptern, Phoinikern und Griechen als den vier Ethnien Afrikas (zur Begriffsgeschichte von "Ethnos", "Stamm", "Volk" und "Nation": *Geschichtliche Grundbegriffe* 1992).

Diese Doppelbedeutung des Stammesbegriffs - als wertende Einordnung in die politische Ordnung und als relativ neutrale Bezeichnung für eine heterogene Bevölkerung - findet sich auch bei Ferguson und seinen Zeitgenossen. Stellt Ferguson in einem Abschnitt noch die Dagomba und Wala als *states* den *tribes* der Lobi, Dagarti und Grunshi gegenüber, so beschreibt er schon im nächsten Absatz auch die Dagomba als "warlike tribe" oder "semibarbarous tribe with a form of organized government". Halten wir also fest: Neben einer politischen Definition von *tribe* als Gesellschaft(en) ohne staatliche Organisation wird der Begriff auch unspezifisch im Sinne von "Völker" oder "Bevölkerungsgruppen" benutzt.

Bei aller Variabilität der Verwendung des Begriffs *tribe* fällt doch andererseits die Zählebigkeit der ethnischen Kategorien und Namen auf. Die ethnische Landkarte mit den *tribes* der Wala, Dagarti, Lobi und Isala, die die Briten auf ihren ersten Tournen durch den Nordwesten zu Beginn dieses Jahrhunderts entwarfen, prägte den

kolonialen Blick auf dieses Gebiet bis in die 1950er Jahre und hält sich noch heute, auch in den Köpfen vieler lokaler Akteure. Die Kolonialbeamten waren natürlich überzeugt, diese Stämme nicht etwa zu erfinden, sondern nur zu entdecken. Aber an der Kategorie der britischen Lobi wird deutlich, wie sehr die ethnische Landkarte aus der Perspektive des Verwaltungszentrums und Stadtstaats Wa konstruiert wurde. Während die Franzosen insistierten, daß die britischen Lobi in linguistischer Hinsicht eigentlich Dagarti und keine Lobi seien, so handelte es sich in den Augen der Briten doch um Lobi, weil sie schwerer als die Dagarti zu pazifizieren waren und ihnen so unzivilisiert erschienen wie die "echten" Lobi westlich des Volta. Ethnische Kategorien wurden und werden immer "im Plural" entworfen, als ein System von Unterschieden, und von den britischen und französischen Kolonialherren wurden solche Unterschiede mit Bezug auf ihre militärstrategischen und verwaltungstechnischen Anforderungen definiert. Darum konnten sich auch die Stereotypen im Lauf der Zeit ändern, während das kategoriale Gerüst bestehen blieb: die britischen Lobi galten zum Beispiel erst als besonders anarchisch und gefährlich, später als gastfreundlich, heimatverbunden und fleißig, die Dagarti dagegen erst als zivilisierter als die Lobi, später dagegen als mürrischer, verschlossener und weniger progressiv.

Verändert hat sich im Lauf der Kolonialzeit auch die territoriale Verankerung der Ethnien. Die präzise Definition der ethnischen Grenzen fiel den Briten außerordentlich schwer, und besonders an den Rändern der *tribes* konnte sich die Zuordnung der Dörfer im Lauf der Zeit ändern, oft sogar mehrfach. So erfuhr die Kategorie Lobi in den 1920er Jahren eine enorme Ausdehnung, und nicht nur Lawra, sondern auch Nandom und sogar Jirapa wurden darunter subsumiert; später setzte sich auch in britischen Dokumenten der Trend zur "Dagabafizierung" durch, der unter den Arbeitsmigranten und Häuptlingen schon längst vorherrschte, weil sie sich vom Stigma der Primitivität distanzieren wollten, das den Lobi anhaftet. Trotzdem verschwanden die Lobi niemals ganz von der ethnischen Landkarte der Briten. Residualkategorien wie *Lobi-Dagarti* trugen dazu bei, daß das Kategoriengerüst stabil bleiben konnte, auch wenn die Unterscheidungen im einzelnen immer fragwürdiger wurden.

Den britischen Kolonialbeamten blieb natürlich keineswegs verborgen, daß *tribes* in der lokalen politischen Realität des Nordwestens keine Rolle spielten. Manche Briten vermuteten, die alte tribale Ordnung sei nur durch die politischen Wirren des 19. Jahrhunderts zerbrochen. Oberstleutnant A.E.G. Watherston, von 1905 bis 1909 Chief Commissioner der Northern Territories, machte die periodischen Überfälle der Kriegsherren Babatu und Samori für den "break-up of what were in a certain sense kingdoms" verantwortlich und "the consequent independence of small communities" (1907-1908: 356). Die Aufgabe der britischen Regierung, so Watherston weiter, sei es darum, die ursprüngliche Ordnung wiederherzustellen, "... to divide these people up into their original divisions, so as to come under the paramount Chiefs they were in the habit of obeying before Samory and Babatu overran the country" (ebenda: 148).

Andere Kolonialbeamte waren überzeugt, daß mit Ausnahme von Wa die Institution des Häuptlingtums und politisch geeinte *tribes* im Nordwesten nie existiert hätten. Zu solchen Skeptikern gehörte zum Beispiel Leutnant Duncan-Johnstone, ein junger schottischer Militär, von 1917 bis 1921 in Lawra als District Commissioner stationiert und besonders stolz darauf, die von seinen Vorgängern ernannten Häuptlinge "erzogen" und erfolgreich in eine hierarchische Ordnung eingefügt zu haben. Für ihn stand fest, daß vor der Ankunft der Briten jedes Gehöft politische Autonomie beansprucht hatte, "a little republic unto itself", und daß die *chiefs* "an entirely new creation" seien, nämlich eine von den Briten eingeführte Innovation (Lawra District Record Book, National Archives of Ghana, ADM 61/5/11: 286).

Aber selbstverständlich glaubten auch Kolonialbeamte wie Duncan-Johnstone, daß jeder *native* einem *tribe* angehörte, auch wenn dieser sich noch nicht zu einer politischen Gemeinschaft zusammengeschlossen hatte. Beide Denkrichtungen unterschieden sich letztlich nur hinsichtlich der Frage, ob die politische Zukunft an eine Evolutionsstufe anknüpfen konnte, die die "lawless tribes" schon einmal erreicht, aber dann wieder verloren hatten, oder ob sie den Schritt in Richtung Häuptlingstum und *tribe* erst ganz neu vollziehen mußten. In jedem Fall galt aber der *tribe* als politisches Ordnungsmodell und repräsentierte eine Stufe auf dem Weg zur zivilisierten Nation, die es im Sinne eines "progressiven Traditionalismus" anzustreben galt. Häuptlingstümer und Distrikte sollten darum den Stammesgrenzen Rechnung tragen. Der Stamm war die natürliche politische Gemeinschaft, das *native customary law* ihre Verfassung und ihr Straf- und Zivilrecht.

In der Praxis war das Modell der Deckungsgleichheit von *tribes* und *native states* natürlich nicht zu realisieren, was im übrigen auch den britischen Verwaltern keineswegs verborgen blieb. Tatsächlich wurden den eingesetzten *headchiefs* einfach bestimmte Dörfer zugeordnet, in einer Art *trial-and-error*-Verfahren. War der von den Briten zuerst ernannte Oberhäuptling - oft ein Verwandter des Erdherren, ein reicher Bauer oder Händler oder ein erfahrener Krieger (vgl. Lentz 1993) - nicht in der Lage, seine Unterhäuptlinge und Gehöftvorstände zum Beispiel zu den Instandhaltungsarbeiten an Straßen und Rasthäusern zu mobilisieren, wurde er durch einen einflußreicheren Kandidaten ersetzt. Die existierenden lokalen Machtstrukturen und Bündnisse auf der einen und das britische Modell kleiner Territorialstaaten mit erblichem Königtum auf der anderen Seite paßten sich so allmählich aneinander an.

Noch bis in die 1930er Jahre hinein versuchten die Briten, Häuptlingstümer und *tribes* zur Deckung zu bringen. Alle *Isala* sowie alle *Dagarti* sollten unter je einem *paramount chief* vereint und dann der Oberhoheit des Königs von Wa als oberstem Herrscher über den ganzen Nordwesten unterstellt werden. Doch scheiterten solche Pläne immer wieder an den gegenläufigen Interessen der kleineren Häuptlinge, die sich dadurch ihres Einflusses beraubt gesehen hätten. Es wurden also nicht *tribes* in Häuptlingstümmern organisiert, sondern umgekehrt wurden Häuptlingstümer, deren Grenzen durch ganz andere als ethnische Faktoren beeinflußt worden waren, nachträglich mit einem ethnischen Etikett versehen. So galten etwa die Nandom

Division seit den 1930er Jahren als *Lobi-Dagarti*, Lawra als *Lobi*, Jirapa, Kaleo und Nadawli als *Dagarti*, Wa als *Wala* und schließlich Lambussie und Tumu als *Sisala*. Im Interesse der Absicherung ihrer neuen Herrschaft entwarfen auch die Häuptlinge selbst im Lauf der Zeit "Stammes"geschichten, die ältere Erzählmuster der Patrilineage-Migrationen im Sinne der neuen ethnischen Kategorien umdeuteten (vgl. Lentz 1994).

Allerdings waren weder der britische noch der lokale Diskurs über *tribes* monolithisch. Über die Siedlungsgeschichte der Region wurde ebenso intensiv debattiert wie über die Frage der vorkolonialen politischen Ordnung. Und besonders im Vorfeld der Verwaltungsreformen der 1930er Jahre (Einführung der *indirect rule*) meldeten sich auch britische Stimmen zu Wort, die die Klans oder die Erdschreingebiete für die eigentlich relevante autochthone Organisationsform hielten. Auch diese Entwürfe hatten eine zukunftsgerichtete politische Dimension, die die Sicht auf die "primitive Gesellschaft" prägte. Lawra District Commissioner Eyre-Smith (1933) idealisierte zum Beispiel die *tengani*-Organisation - die Institution der Erdschreine und Erdherren - als jahrhundertealtes, stabiles und gerechtes System einer ursprünglichen Demokratie, an das es wieder anzuknüpfen gelte. Die ursprünglichen Stammesverbände, so Eyre-Smiths Überzeugung, hätten sich durch die vielen freiwilligen und unfreiwilligen Wanderungen längst aufgelöst und könnten darum keine Grundlage der politischen Gemeinschaft mehr bilden. Auch R. S. Rattray, der in Oxford bei Marett studiert hatte und der erste professionelle Ethnologe war, der 1928/29 im Nordwesten ethnographische Studien betrieb, hielt das gängige ethnische Kategoriengerüst für irreführend. Hinter den von den Briten verwendeten Stammesnamen, so merkte Rattray kritisch an, verbargen sich meist Gruppen, die sich aus Klans ganz unterschiedlicher Herkunft zusammensetzten. Das hinderte ihn aber nicht daran, seine Ethnographie nach genau diesen Stammes-Kategorien zu gliedern und sogar eine ethnologische Begründung für die übliche Unterscheidung zwischen *Lobi* und *Dagarti* nachzuliefern, nämlich daß erstere stark "matrilineare" Züge aufweisen und darum auf einer niedrigeren Evolutionsstufe stehen würden als letzere, die rein "patrilinear" seien (1932: 425ff.). Und ungeachtet der Verfeinerung des ethnographischen Wissens über die lokalen Gesellschaften blieb in der Zwischenkriegszeit für die meisten Kolonialbeamten der unter einem starken Häuptling geeinte *tribe* das Leitmodell, an dem sich die politischen Reformen orientieren sollten - auch wenn sich dieses Modell nirgends in die Praxis umsetzen ließ. Man könnte sogar umgekehrt behaupten: weil der Stamm als politisches Modell eine so zentrale Rolle spielte und die *indirect rule*-Politik legitimieren half, konnte selbst kontrafaktische Evidenz den britisch-kolonialen Glauben an die Existenz von Stämmen kaum erschüttern.

Die kulturell-linguistische Wende

Mit den nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzenden Reformen der Lokalverwaltung, die die *native authorities* durch *local councils* ersetzten und die politische Rolle der Häuptlinge einschränkten, wurde das *tribe*-Konzept entpolitisiert. Dieser Umschwung in den britischen - und nach der Unabhängigkeit: ghanaischen - offiziellen Diskursen über Ethnizität läßt sich vielleicht am treffendsten als eine linguistisch-kulturelle Wende beschreiben. *Tribes* galten nicht länger als die natürliche Grundlage politischer Gemeinschaft (höchstens in der Vergangenheit), sondern als mehr oder weniger diffus voneinander abgegrenzte Gruppen mit unterschiedlichen Sprachen und kulturellen Bräuchen, die im Interesse der nachhaltigen Entwicklung und der Pflege des nationalen kulturellen Erbes berücksichtigt werden mußten. Im offiziellen Sprachgebrauch wird seit den 1960er Jahren schließlich *tribe* immer häufiger durch *ethnic group* oder auch einfach nur *culture* ersetzt.

Die linguistisch-kulturelle Wende änderte allerdings nur wenig an der Zäh-lebigkeit der etablierten ethnischen Klassifikationsschemata. Besonders gut läßt sich das an der Kategorie der *Lobi* verfolgen. "I never found a group of people who replied to my questions, 'We are Lobi'", leitete Jack Goody - ich komme auf diesen Ethnologen weiter unten noch zurück - seine Kritik an der gängigen ethnischen Nomenklatur ein und erläuterte, wie er 1950 mit der Erwartung in den Lawra District kam, das Verwandtschaftssystem der *Lobi* zu untersuchen, "looking for a 'tribe' called the 'Lobi'..." (1956: 16). Doch Goody's Auflösung der Kategorie *Lobi* und seine ausführliche Begründung, warum es im Nordwesten gar keine "tribes in the accepted sense of the word" gebe, ereilte dasselbe Schicksal wie früher Rattrays oder Eyre-Smiths Ausführungen: Sie blieben für den offiziellen ebenso wie für den populären Diskurs über Ethnizität bedeutungslos. *Lobis* wurden auch im Bevölkerungszensus von 1960 noch gezählt, und daß die Einwohner Nandoms und Lawras einst aus Burkina Faso eingewanderte *Lobis* seien, im Gegensatz zu den aus der Gegend von Wa oder sogar noch weiter östlich aus dem Dagomba-Königreich stammenden Dagaba, behaupteten nicht wenige meiner Interviewpartner.

Aber nicht nur in vielen Alltagsdiskursen und in der Lokalpolitik, auch in der Ethnologie spielten *tribes* nach wie vor eine wichtige Rolle. Während nämlich die "Stämme" einerseits dekonstruiert wurden, hielt man andererseits an ihnen als Untersuchungseinheiten fest, als "die X", für die die ethnographischen Beschreibungen gelten sollen - ein Widerspruch, der wiederum die Zählebigkeit jener Kategorien in Alltagsleben und Lokalpolitik perpetuieren half und hilft. Dieses Paradox von Dekonstruktion und Festhalten am Stammesbegriff möchte ich anhand einiger Studien der 1940er und 1950er Jahre kurz erläutern.

Ein Wendepunkt in der afrikabezogenen britischen Ethnologie, der auch die Arbeiten über die Northern Territories beeinflussen sollte, war Meyer Fortes' und Evans-Pritchards Sammelband *African Political Systems* (1940; vgl. dazu auch

Zitelmann in diesem Band). Zwar macht die in der Einleitung formulierte Dichotomie von "primitive states" auf der Basis territorialer Herrschaft und stärker durch Verwandtschaftsverbände strukturierten "stateless societies" mehr Anleihen bei älteren evolutionistischen Theorien, als die dezidiert funktionalistisch, anti-historisch argumentierenden Autoren zuzugeben bereit waren. Neu war aber die Überzeugung, daß die "staatenlosen Gesellschaften" keineswegs primitiv waren, sondern höchst komplexe und relativ stabile politische Gebilde darstellten. Und neu war auch die Kritik an der Ineinsetzung kultureller, sprachlicher und politischer Grenzen, die die gängige Vorstellung von *tribe* impliziert - ein Begriff, den die Einleitung zu *African Political Systems* übrigens ganz vermied. Am Beispiel der Tallensi im Nordosten der Northern Territories, so schrieben Evans-Pritchard und Fortes, würden die Probleme der Grenzziehung besonders deutlich, sie beträfen im Prinzip aber genauso staatlich verfaßte Gesellschaften:

"...the localized lineages of the Tallensi overlap one another like a series of intersecting circles, so that it is impossible to state clearly where the lines of political cleavage run. These overlapping fields of political relations stretch almost indefinitely, so that there is a kind of interlocking even of neighbouring peoples, and while we can see that this people is distinct from that, it is not easy to say at what point, culturally and politically, one is justified to regard them as distinct units." (1940: 22)

In seinem Beitrag über die Tallensi formulierte Fortes dann auch explizit, wie obsolet der Begriff *tribe* eigentlich für die Analyse der politischen Systeme der Northern Territories war. Ähnlich wie Rattray schrieb Fortes von den Bewohnern des Protektorats als "great congeries of peoples spreading far into French West Africa which speak related languages and share the same basic culture" (1940: 239). Die Tallensi und ihre Nachbarn als *tribe* zu bezeichnen,

"... suggests a cohesive or at least well-defined political or cultural entity differentiated by a precise boundary - territorial, linguistic, cultural or political. Each merges with its neighbours in all these respects. In the transition zones between two 'tribes' dwell communities equally linked by residential contiguity and by structural ties to both. Indeterminate frontiers roughly demarcate the Tallensi as an aggregate of communities speaking one dialect and having more cultural nuances in common and more social bonds with one another than any of them have with neighbouring 'tribes'." (Ebenda: 239-240)

Hier macht sich das erwähnte Paradox von Dekonstruktion und Kontinuität des *tribe*-Schemas bemerkbar. Einerseits wird die Möglichkeit der ethnischen Grenzziehung entlang objektiver Kriterien bestritten, andererseits wird aber durch die (nicht weiter belegte) Annahme eines Kerns größerer kultureller Ähnlichkeit und dichter sozialer Bindungen gerechtfertigt, warum trotzdem "das politische System der Tallensi" analysiert werden konnte. Genauso schrieben auch alle anderen Beiträge in *African Political Systems* über "die X..." und verwendeten die kolonialen Namen, Zensusdaten und Landkarten zur Abgrenzung ihrer Untersuchungseinheiten. Dieses

Vorgehen prägte auch den *Ethnographic Survey of Africa*, ein schon Ende der 1930er Jahre u.a. von dem damaligen Direktor Diedrich Westermann konzipiertes belgisch-französisch-britisches Vorhaben des International African Institute, das dann nach dem Zweiten Weltkrieg unter der Leitung von Daryll Forde realisiert wurde, auf britischer Seite mit Unterstützung durch das Colonial Social Science Research Council, das staatliche Forschungsgelder erhielt. Der Survey sollte eine umfassende Darstellung des vorhandenen Wissens über die "tribal societies of Africa" liefern und auf wichtige Forschungslücken hinweisen, die besonders dringlich gefüllt werden mußten. Einige der auf Westafrika bezogenen Beiträge zum Survey beruhten auf originären Forschungen, andere - wie auch Madeline Manoukians *Tribes of the Northern Territories of the Gold Coast* (1951) - waren Literaturstudien. Aber ob Literaturanalyse oder neue Forschung, alle in diesem Zusammenhang entstandenen Arbeiten tendierten dazu, *tribes* zu reifizieren, einleitender Kritik an dieser Terminologie zum Trotz. Elisabeth Tonkin macht für diese Reifizierung vor allem den Wunsch nach vollständiger Beschreibung der afrikanischen Welt und das funktionalistische Paradigma verantwortlich, ein gesellschaftliches Ganzes analysieren zu wollen:

"For West Africa, ethnography has connoted not only societal description, but, I think, an aspiration to *coverage*, that is to provide description of *all* African peoples. This is what the Ethnographic Survey set out to do... Tribes tended to emerge inside the green covers, however, despite the authors' careful explication of historical assimilations and changes in social identity, through the standard constitutive categories of kinship, political structure, traditions of origin and the like which imply and get their meaning from the assumption that there are bounded social units... The ethnographic tradition of West Africa, then, has been partly constituted by a concern to 'write [non-racist] ethnos' and at the same time to criticize the possibility of doing so. The urge to 'cover' seems to me consonant with this aim, and it was an artefact of a need to account for 'our' diverse populations..." (1990: 141-2).

Um dieses Ziels der Vollständigkeit willen blieb auch Manoukians Studie zu den Northern Territories nicht viel anderes übrig, als die gängigen ethnischen Klassifikationsschemata mehr oder weniger unkritisch zu übernehmen. Allerdings konzedierte sie in der Einleitung:

"There appears to be a high degree of cultural uniformity among the peoples of the Northern Territories of the Gold Coast, of North Togoland and of the immediately adjacent areas in the French Haute Volta." (1951: 1).

Darum bestand Manoukians Survey auch nicht mehr wie die frühen Kolonialberichte oder Rattrays Studie aus einer Aneinanderreihung einzelner Stammesmonographien, sondern gliederte sich in übergreifende Themen wie etwa die politische und soziale Organisation, Bodenbesitzverfassung, Religion und *rites de passage*. Innerhalb dieser Themen wurde dann ausgehend von einem besonders gut untersuchten Fall für die Nachbarn verallgemeinert oder bei Bedarf für Einzel-

aspekte je nach *tribe* differenziert. Aber Manoukians Versicherung, ihre Klassifikation der *tribes* folge linguistischen Kriterien, blieb zumindest für die Differenzierung von *Wala*, *Birifor* und *Dagaba* eine bloße Behauptung. Schon Rattray legte seiner Abgrenzung der *tribes* im Nordwesten nicht wirklich, wie er behauptete, Sprachunterschiede zugrunde, sondern reproduzierte die administrativ-militärische koloniale Nomenklatur von 1905 und behauptete nur im nachhinein, den Gruppen Grenzen entsprächen auch Dialektgrenzen. An einer Unterscheidung der *Lober* (= *Lobi*) von den *Dagaba* war Rattray vor allem aus evolutionstheoretischen Gründen interessiert, als Zwischenstufe zwischen einer matrilinearen und einer patrilinearen Verwandtschaftsordnung. Manoukians Studie war eher einer funktionalistischen Ethnologie verpflichtet, aber an der Kontinuität des ethnischen Klassifikationschemas der ersten District Commissioner änderte das wenig - es wurde nur anders begründet.

Auch die Arbeiten von Jack Goody, einem Schüler von Meyer Fortes, der seit den 1950er Jahren mehrere Feldforschungen im Nordwesten unternommen und darüber ausführlich publiziert hat (vgl. z.B. Goody 1954, 1956 und 1962), bleiben dem Paradox von Dekonstruktion und Festhalten an den ethnischen Kategorien verhaftet. Er legt einerseits anhand vieler Beispiele überzeugend dar, daß nicht *tribes*, sondern ein flexibles, situationsspezifisches und kontextabhängiges System von Gruppenbildung mit variablen, direktionalen Akteurs- und Beobachternamen die lokalen Gesellschaften prägte und noch prägt. Die gebräuchlichen ethnischen Namen wie etwa *Lobi* und *Dagarti*, so Goody, würden nur verständlich, wenn man sie als Begriffe versteht, mit denen die lokalen Akteure in bestimmten Situationen ihre Nachbarn im Hinblick auf spezifische kulturelle Praktiken bezeichnen. Aber diese situationsbezogene Selbst- und Fremdbezeichnung der Akteure, so Goody weiter, würde nicht in einer eindeutigen, dauerhaften ethnischen Nomenklatur resultieren. Jemand kann also in einem Kontext als *Dagarti* und in einem anderen als *Lobi* bezeichnet werden. Weil dieses richtungsbezogene und flexible Namenssystem außerordentlich verwirrend sei, hielt Goody es für den Zweck der ethnographischen Beschreibung und des Kulturvergleichs für notwendig, eine eigene Nomenklatur zu entwerfen. Und bezeichnenderweise kehrte er dabei dann mit seiner Unterscheidung zwischen den *LoDagaa* mit "dual descent" und den patrilinearen *Dagaba* letztlich doch wieder zur alten kolonialen Grenze zwischen *Lobi* und *Dagarti* zurück.

Just diese Grenze steht im Zentrum der jüngsten Debatten unter den lokalen Intellektuellen, die über die Geschichte und Ethnographie ihrer Region schreiben. Einige halten an der Abgrenzung der *Dagaba* von den angeblich primitiveren *Lobi* fest und betonen stattdessen die Nähe von *Wala* und *Dagaba*. Andere propagieren dagegen ein umfassenderes Konzept einer *DagabaDagara*-Gemeinschaft, das die Kategorie *Lobi* ganz auflöst (vgl. Lentz 1994a). Dieses zweite Konzept einer großen, grenzüberschreitenden Gemeinschaft von *Dagara*-Sprechern prägte im übrigen auch schon die ethnische Landkarte der Mission der Weißen Väter, die im

Nordwesten seit 1929 viele Tausende zum katholischen Glauben bekehrten: Die Missionare hatten ausgehend vom Kriterium Sprache von vornherein keine Grenze zwischen den britischen Lobi von Lawra und Nandom und den Dagarti von Jirapa und Kaleo gezogen. Und schließlich knüpft dieses umfassende Konzept einer Dagaba/Dagara-Gemeinschaft an den populären Trend der "Dagabafizierung" an, der unter den Arbeits- und Bildungsmigranten dominiert, wenn sie sich fern der Heimatregion zu einer Gemeinschaft zusammenschließen und gegenüber anderen ghanaischen Ethnien definieren wollen. Auch die Debatten über ethnische Grenzen unter den lokalen Intellektuellen haben, wie einst die der Kolonialbeamten, eine politische Dimension: Ihre Grenzziehungen implizieren Ansprüche (oder zumindest Hoffnungen) auf Gemeinschaft, auf Solidarität "nach innen" und auf Anerkennung "von außen".

Ethnizität als soziale und ökonomische Ressource

An den zuletzt erwähnten Debatten unter den Intellektuellen und Politikern aus dem Nordwesten Ghanas wird deutlich, daß Ethnizität längst zu einer wichtigen sozialen und politischen Ressource geworden ist. Wenn Goody für die 1950er Jahre konstatierte, es gäbe in dieser Region keine *tribes*, so mag das durchaus das Alltagsleben und -bewußtsein im Dorf widerspiegelt haben. Aber die meisten Arbeitsmigranten, die erste Generation schulgebildeter *Dagara* und *Sisala* und viele Häuptlinge verstanden sich nicht nur als Mitglieder verschiedener Patrilineages und Klans und bestimmter Dörfer, sondern gleichzeitig auch als Angehörige von *tribes*.

Gerade für die jungen Männer, die seit Beginn des Jahrhunderts in immer wachsender Zahl im Süden des Landes auf Kakaopflanzungen, Yamsfarmen und in den Goldminen arbeiteten, war diese "ethnische" Zugehörigkeit wichtig. Auf ihrer Grundlage konnte man auf Hilfe bei der Arbeitssuche, Beschaffung von Unterkünften und in allen möglichen Notfällen rechnen. Auch für Geselligkeit und Feste wurde von vielen der Kreis der Stammesgenossen vorgezogen, mit denen man eine Sprache (wenn auch manchmal in verschiedenen Dialekten), musikalische Traditionen und viele Bräuche teilte. Und schließlich ließen sich mit der Berufung auf den *tribe* weit mehr Menschen zum Beistand bei Beerdigungen mobilisieren - der wichtigsten aller Feierlichkeiten, die auch für den ärmsten Migranten mit Würde begangen werden mußte - als der Patriklan oder das Dorf es je vermocht hätten. Die Migranten organisierten sich aber nicht nur aus freien Stücken entsprechend ihrer ethnischen Zugehörigkeit: In vielen Städten und Minen im Süden des Landes erwarteten auch die Arbeitgeber, die lokalen Häuptlinge und die Kolonialverwaltung, daß sich die Migranten unter sogenannten *tribal headmen* zusammenschlossen, die als Vermittler zwischen Migranten und Gastgebern fungieren sollten. In Konfliktfällen mit Mitgliedern anderer *tribes* sollten diese *headmen* zum Beispiel als Friedensrichter fungieren, gelegentlich Abgaben für die örtlichen Häuptlinge

einsammeln und im Fall von Arbeitsniederlegungen ihre Stammesgenossen zur Rückkehr an die Arbeit auffordern. Umgekehrt waren die *tribal headmen* häufig die erste Anlaufstation für neue Migranten, stellten bei Verhaftungen die geforderte Kautions und halfen bei Todesfällen, die Verwandten in der Heimat zu benachrichtigen und den Toten würdig zu beerdigen (Lentz und Erlmann 1989).

Tribal headmen für die Migranten gibt es heute nur noch in wenigen Städten, oder zumindest spielen sie keine so wichtige Rolle mehr wie noch in den 1950er und 1960er Jahren. An ihre Stelle sind vielerorts Vereine mit formalen Satzungen und gewählten Vorständen getreten, in denen sich Migranten aus einer Herkunftsregion zum Zweck der gegenseitigen Hilfe zusammenschließen und die darüber hinaus oft auch zur Entwicklung der Heimat beitragen wollen. Ethnizität ist also nach wie vor eine wichtige Grundlage von Solidarität. Aber wenn man genauer hinschaut, wer sich mit wem in der Fremde zusammenschließt, und wenn man die Institution der *tribal headmen* und die ethnischen Vereinigungen über einen längeren Zeitraum verfolgt, wird auch klar, daß die "ethnischen" Grenzen, die den Zusammenschlüssen zugrundegelegt werden, durchaus fließend sind. In manchen Minenorten im Süden Ghanas schlossen sich zu Beginn dieses Jahrhunderts zum Beispiel alle Migranten aus den Northern Territories unter einem einzigen *tribal headman* zusammen, meist einem Dagomba, einem Mitglied eines der vorkolonialen Königreiche im Norden. Sie verhielten sich im Süden also so, als ob sie alle einem einzigen *tribe*, nämlich den *northerners* angehörten, und auch ihre Gastgeber differenzierten kaum zwischen den verschiedenen Gruppen von *northerners* und bezeichneten alle mit denselben Spitznamen, zum Beispiel als *NTfos* (Leute aus den Northern Territories) oder *pepeni* (Bedeutung unklar) (Schildkrout 1979). Mit der Zahl der Arbeitsmigranten aus dem Norden wuchs auch das Bedürfnis nach weiterer Untergliederung, und zusätzliche *tribal headmen* für kleinere Gruppen wurden eingesetzt. In gewisser Weise wurden also neue *tribes* definiert, die sich zusammenschließen wollten - ein Prozeß, der im übrigen häufig von Konflikten begleitet wurde: Die secessionierende Gruppe warf dem alten *headman* vor, er kümmere sich nicht richtig um ihre Belange oder trüge ihren Bräuchen und Gepflogenheiten keine Rechnung. Ähnlich erging es später den ethnischen Vereinigungen: Sobald die Zahl der potentiellen Mitglieder stieg, ging die Tendenz in Richtung auf weitere Fragmentierung. Und so kann man unter den Minenarbeitern aus dem Nordwesten heute zum Beispiel manchmal hören, daß die Migranten aus Jirapa zu einem anderen *tribe* gehören würden als die aus Nandom. In bestimmten Situationen bleiben aber auch die weiträumiger definierten Gemeinschaften - *Dagaba*, *northwesterners* und *northerners* - nach wie vor von Bedeutung.

Daß die ethnischen Grenzen in der Migrationssituation flexibel sind und sogar neue "Stämme" entstehen können, wie ich es hier für Ghana skizziert habe, war eine der wichtigsten Entdeckungen der Forschungen britischer Sozialanthropologen der 1950er Jahre zu Arbeitsmigration und Urbanisierung im zentralen und südöstlichen

Afrika. Darauf möchte ich hier kurz näher eingehen, weil diese Studien in vieler Hinsicht den Beginn der modernen Ethnizitätsforschung in Afrika markieren.

In den 1940er und 1950er Jahren entstanden vor allem im rhodesischen Kupfergürtel, im Umfeld des Rhodes-Livingstone-Instituts unter der Leitung von Max Gluckman, eine Reihe von methodologisch und theoretisch innovativen Studien, die die allgemeine Fachentwicklung stark beeinflussten. Frühe Forschungsarbeiten, die sich mit den kulturellen Implikationen der Arbeitsmigration auseinandersetzten, hatten die Anpassung ländlicher Migranten an urbane Verhältnisse als Prozeß der *detrribalization* interpretiert, mit deutlich negativer Konnotation. Die Forscher des Rhodes-Livingstone-Instituts insistierten demgegenüber darauf, daß Stadt und ländliche *tribal homes* unterschiedliche soziale Felder darstellten, in denen die Migranten jeweils verschiedene, situationsangemessene Verhaltensweisen und Organisationsformen entwickeln. "Tribalism in towns" galt den britischen Sozialanthropologen darum nicht als Verlängerung von ländlichen Institutionen und Verhaltensweisen in die Stadt hinein, sondern als ein eigenständiges städtisches Phänomen (Gluckman 1960).

Mitchell (1956) untersuchte, wie verschiedene Akteure die *tribes* auf unterschiedliche Weise abgrenzten und in jeweils andere Rangordnungen einordneten, abhängig von ihrer eigenen ethnischen Zugehörigkeit. Der Bezug auf Ethnizität, so Mitchell, diene einerseits - nach außen gewendet - der "categorical interaction" zwischen anonymen Städtern: "... people are identified by ethnic indicators and this identification predicates the patterns of behaviour expected from them" (1970: 85). Andererseits würde gemeinsame Ethnizität - nach innen gewendet - zur Grundlage von "enduring personal relationships", Freundschaftsnetzwerken und Vereinen gegenseitiger Hilfe.

Epstein zeigte am Beispiel einer rhodesischen Minenstadt, daß die entscheidende ökonomische, soziale und politische Trennlinie zwischen Europäern und Afrikanern verlief. "Tribal loyalties" waren hauptsächlich außerhalb des Arbeitsbereichs in Beziehungen zwischen Afrikanern relevant, spielten aber auch in den Gewerkschaften eine gewisse Rolle, Organisationen, "in which a man's tribal affiliations would appear to be completely irrelevant" (1958: 235). Daß die dabei ins Feld geführten ethnischen Kategorien selten mit denen im Herkunftsgebiet der Arbeiter identisch waren, galt Epstein als klarer Hinweis darauf, daß es sich hier nicht um traditionelle Loyalitäten und Werte handelte. Tribale Loyalitäten, so Epstein, seien hier vielmehr ein Ausdruck neuer städtischer sozialer Ungleichheit, "the lines of an emerging class structure ... tending to coincide with tribal divisions" (ebenda: 236).

Andere Studien - zum Beispiel Mayers (1961) Forschung zu Xhosa im südafrikanischen East London - unterstrichen, daß verschiedene Migrantengruppen ihren *home ties* und *tribal loyalties* auf der einen Seite und den neu gewonnenen städtischen Freundschaften und Vereinen auf der anderen Seite ein unterschiedliches Gewicht beimaßen. Die Bedeutung individueller Entscheidungen für die Gestaltung sozialer Beziehungen und ethnischer Identität wurde auch in dem von

Mitchell herausgegebenen Band *Social Networks in Urban Situations* (1969) hervorgehoben, der eine Reihe von akteurszentrierten Analysen von oft ortsübergreifenden persönlichen Netzwerken vorstellte. Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß alle der erwähnten Studien die Situationsbezogenheit, Flexibilität und Manipulierbarkeit von ethnischer Zugehörigkeit - in der Stadt -herausstellten. Die Existenz klar und dauerhaft voneinander abgegrenzter und tief in der vorkolonialen Geschichte verankerter ländlicher *tribes* wurde zunächst allerdings noch kaum in Frage gestellt.

Einer der ersten Aufsätze zu Migration und Ethnizität in Nordghana, der sich den von Meyer Fortes untersuchten Tallensi erneut zuwandte, thematisierte dagegen auch die Rückwirkung von den neuen, in der Fremde entstandenen ethnischen Kategorien auf die Heimat. Am Beispiel der *Frafra* - einer Sammelbezeichnung für Tallensi und benachbarte Nabdam, Gurensi und Nankanni - zeigte der Cambridgeer Ethnologe Keith Hart (1971), wie im Zusammenspiel von Rekrutierung für Militär und Minenarbeit und kolonialer Administration im Nordosten neue Stammeseinheiten geschaffen wurden. Im Lauf der Zeit übernahmen die Migranten und ihre Verwandten daheim den neuen Stammesnamen *Frafra* als Selbstbezeichnung: Der Bezug auf diese größere Gemeinschaft erwies sich vor allem für das ökonomische Überleben als Hausangestellte, Kleinhändler und Kleingewerbetreibende in den Städten von Vorteil, aber auch, um die Beziehungen zur Herkunftsregion aufrechtzuerhalten.

Die Bedeutung von Ethnizität als ökonomischer Ressource stand auch schon, darauf sei hier wenigstens kurz verwiesen, in der viele spätere Arbeiten beeinflussenden Studie von Abner Cohen (1969) über Hausa-Immigranten im nigerianischen Ibadan im Mittelpunkt. Cohen zeigte, wie die Hausa-Händler ihre kulturelle (später: religiöse) Differenz zur Gastgesellschaft nutzen, um ein Monopol über den Fernhandel mit Kolanüssen und Vieh aufrechtzuhalten. Ähnliche ethnische "Monopole" finden sich auch in Ghana, vor allem im sogenannten informellen Sektor: Keith Harts *Frafra* zum Beispiel kontrollieren inzwischen in der Hauptstadt Accra nahezu vollständig die Herstellung und den Verkauf von Kebab-Fleischspießen, und *Dagara*-Frauen aus dem Nordwesten haben sich in vielen Städten als außerordentlich erfolgreiche Brauerinnen von Sorghumbier etabliert. Wo die Verknüpfung von ökonomischer Tätigkeit und ethnischer Zugehörigkeit besonders eng ist, lassen sich dann oft auch einzelne Fälle von ethnischer "Konversion" beobachten: Jemand "wechselt" seine ethnische Identität, um Zugang zu einer bestimmten Berufssparte zu erhalten. Auch daran zeigt sich die Flexibilität ethnischer Grenzen und Zugehörigkeit.

Ethnizität als politische Ressource

Eine der wichtigsten Studien zum Thema Ethnizität und Migration in Ghana -Enid Schildkrouts Monographie (1978) über Mossi-Migranten in Kumasi - beschäftigt sich aber mit einem Fall, in dem ethnische Zugehörigkeit inzwischen weniger eine soziale und ökonomische als vielmehr eine politische Rolle spielt. Für die erste Migrantengeneration, so zeigt Schildkrout, die während der Kolonialzeit aus Obervolta kam und sich in Kumasi niederließ, schuf die Berufung auf gemeinsame Ethnizität den Rahmen für gegenseitige Hilfe. Diese Immigranten und vor allem ihre Kinder integrierten sich aber im Lauf der Jahre durch Nachbarschafts-, Freundschafts- und Heiratsbeziehungen in die multiethnische *zongo*-Gemeinschaft (Viertel für Immigranten aus dem Norden), in der Hausa *lingua franca* und Islam die dominierende Religion waren. Die zweite Mossi-Generation unterschied sich sprachlich und kulturell nicht mehr von anderen *zongo*-Bewohnern. Auch für ihre ökonomischen Aktivitäten spielte die Mossi-Identität keine Rolle. Dennoch wurde diese Identität weiterhin betont und seit den 1960er Jahren durch einen ethnischen Verein, die Mossi Youth Association, formell organisiert und mit neuen, neotraditionalistischen Symbolen demonstriert. Dafür waren vor allem politische Faktoren verantwortlich: Die Mossi-Identität wurde zur politischen Ressource in der Konkurrenz mit den dominanten Hausa um Einfluß auf die *zongo*-Politik und im Umgang mit der Unsicherheit, die die restriktive Politik der ghanaischen Regierung gegenüber "aliens" (Ausländern) schuf.

Nicht nur für Migranten im "Ausland", auch und vor allem innerhalb des eigenen Staates kann gemeinsame ethnische Zugehörigkeit zu einer wichtigen politische Ressource werden. Auf das Beispiel von Nordwest-Ghana werde ich in diesem Zusammenhang gleich noch zurückkommen. Doch zuvor möchte ich einige Stationen der Debatte über politisierte Ethnizität skizzieren, die seit den 1960er Jahren vor allem von Politologen und Soziologen geführt worden ist.

Ausgangspunkt der Debatte war die Frage, ob und inwiefern partikularistische Loyalitäten - und als eine solche wurde Ethnizität aufgefaßt - die Entstehung moderner Nationalstaaten im nachkolonialen Afrika behinderten. In seiner Antwort auf diese Frage unterschied der amerikanische Soziologe Wallerstein die städtischen *ethnic groups*, die sich in seinen Augen durch flexible Grenzziehungen auszeichneten, von den seiner Meinung nach traditionellen *tribes* auf dem Land. Mit zunehmender Urbanisierung, so Wallersteins Prognose, werde die Loyalität zu diesen neuen ethnischen Gruppen allmählich die alte "loyalty to the tribal community and government" (1960: 133-134) überlagern. Sie seien darum ein Bindeglied zwischen traditionellem Partikularismus und moderner nationalstaatlicher Integration. Weil ethnische Gruppen in den Städten einerseits die traditionell der Verwandtschaftssolidarität zufallenden Aufgaben der Sozialversicherung übernahmen, andererseits aber ihre Mitglieder nicht nach engen Verwandtschaftsprinzipien rekrutierten, seien sie "perhaps a self-liquidating phase

on the road to the emergence of the nuclear family" (ebenda: 135). Ethnische Vereine dienten außerdem der "resocialization" ländlicher Migranten und förderten individuelle soziale Mobilität. Und schließlich würde Ethnizität eine wichtige "Sündenbockrolle" übernehmen: Unzufriedenheit mit den neuen Regierungen würde transformiert in politisch weniger disruptive "complaints about the ethnic group or groups presumably in power" (ebenda: 137). Ethnizität stand für Wallerstein also der nationalstaatlichen Integration nicht nur nicht im Wege, sondern beförderte sie sogar. Allerdings sah er auch Gefahren der neuen ethnischen Loyalitäten: Nepotismus und Korruption und in manchen Fällen auch secessionistische Bestrebungen.

Wallersteins Optimismus wurde angesichts manifester "ethnischer" Konflikte, sichtbar geworden zum Beispiel im Biafra-Krieg, von späteren Autoren nicht mehr geteilt. Autoren wie Smith, Kuper und Van den Berghe sahen die afrikanischen Staaten als "plurale Gesellschaften" an, deren Struktur und Konfliktpotential durch die Dominanz ethnisch, religiös oder anderweitig traditionell abgegrenzter "collectivities" geprägt sei, durch "a social structure characterized by fundamental discontinuities and cleavages, and a cultural complex based on systematic institutional diversity" (Smith 1969: 27). Statt von einer quasi automatischen politischen und kulturellen Modernisierung afrikanischer Gesellschaften, so Kuper (1969), müsse man vielmehr davon ausgehen, daß Phasen der Integration sich mit Phasen der "Polarisierung" abwechseln oder sogar auch verschränken, in denen die auf Rasse und Ethnizität beruhenden gesellschaftlichen Spaltungen sich vertiefen.

Ronald Cohen und John Middleton haben in ihrem wegweisenden Sammelband *From Tribe to Nation in Africa* (1970) aus ethnologisch-historischer Perspektive die ahistorische Reifizierung der *tribes* und die damit einhergehende Dramatisierung des Gegensatzes von tribal-partikularistischen Loyalitäten und nationaler Integration kritisiert, die die politikwissenschaftliche Debatte beherrschte. Tatsächlich seien vorkoloniale territoriale und kulturelle Grenzen oft ausgesprochen unscharf und flexibel gewesen. Komplexe Prozesse der "Inkorporation" lokaler Gesellschaften in größere politische, ökonomische oder religiöse Netzwerke - "processes by which groups merge, amalgamate, and develop into new collectivities with new and/or emerging identities" - seien nicht erst ein koloniales oder postkoloniales Phänomen, sondern "as old as man himself" (ebenda: 10). Und nicht zuletzt von der regional unterschiedlichen Geschichte solcher vorkolonialen politischen Inkorporationsprozesse hingen, so Cohen und Middleton, auch der spezifische Verlauf und die Konflikte der rezenten Staatenbildung ab. Dabei schließen sich die Eingliederung in ein größeres staatliches Gebilde und die Entstehung ethnischen Bewußtseins in den einst "unabhängigen" Gesellschaften keineswegs aus, im Gegenteil: Der neue politische Kontext macht den Rekurs auf die ethnische Identität zu einer patenten Strategie, Vorteile für die eigene Gruppe einzufordern.

Die vielerorts zu beobachtende Gleichzeitigkeit von gesellschaftlich-politischer Integration und zunehmender Betonung ethnischer Besonderheit wurde in den 1970er Jahren zum Ausgangspunkt einer ganzen Reihe von Arbeiten, die Ethnizität als moderne politische Ressource betrachten. Doch warum wurde die Konkurrenz um Bildung, Einkommen, Status, Infrastruktur und politischen Einfluß in Termini von Ethnizität - und nicht zum Beispiel von Klassenkampf oder Religion - ausgetragen? Robert Bates' Antwort auf diese Frage wurde von vielen späteren Autoren aufgegriffen: Daß gerade Ethnizität in der Konkurrenz um die knappen "goods of modernity" zur effizienten politischen Ressource würde, sei im Spannungsverhältnis zwischen allmählicher Homogenisierung von materiellen Ansprüchen einerseits und räumlicher Differenzierung von Modernisierungsprozessen andererseits begründet.

"Originating in 'nodes' or 'central places', modernity then spreads or 'diffuses' into the more remote regions of the territory ... with the central places being the most modernized, the proximate areas being the next most developed, and the hinterlands lagging behind... (T)here is no denying that the members of an ethnic tend to cluster in space; nor can it be questioned that colonial policy made every attempt to assign ethnic groups to stable and rigidly defined areas. The result of this correspondence in spatial orderings is that those ethnic groups which are most proximate to the locus of the impact of modernity tend to be the most modernized; and thus the competition for the benefits of modernity and for status positions in the modern sector can become organized on ethnic lines." (1974: 464).

Bates' besonderes Augenmerk galt dabei der Rolle der gebildeten Eliten. Sie würden sich vor allem deshalb nicht zu einer pan-ethnischen, nationalen herrschenden Klasse zusammenschließen, weil sie von ihren weniger begüterten Verwandten und Dorfgenossern unter Druck gesetzt würden. Sie müßten ärmeren Mitgliedern der eigenen Gruppe, die sich ihrerseits auf die gemeinsame "Blutsverwandtschaft" mit den Privilegierten berufen würden, zum Beispiel Arbeit und Zugang zur Schule sowie eine verbesserte Infrastruktur in ihrer Heimat verschaffen. Der tatsächliche oder vermeintliche Nepotismus der durch die ungleichzeitige Modernisierung bevorzugten ethnischen Gruppen löse dann bei anderen Gruppen ein Gefühl von Benachteiligung aus, das nun ebenfalls in ethnischen Termini interpretiert werde. Die gebildeten Eliten, so Bates weiter, organisierten ethnische Vereine zur Entwicklung ihrer Herkunftsregion und bemühten sich, den "rural masses" das Bewußtsein der

Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gemeinschaft zu vermitteln. Und besonders für aufstrebende Politiker sei Ethnizität eine wichtige Ressource, weil Wahlbezirke meist von einer ethnischen Gruppe dominiert würden und "the appeal of common ethnicity can generate unified support where other issues would be divisive" (ebenda: 470). Sei die Dynamik ethnischer Konkurrenz erst einmal in Gang gesetzt, so betonte später Tambiah (1989: 343), entstünde eine "ethnic political machinery -

patron/client networks, bossism and patronage structures", die Ethnizität als Idiom kollektiver Identität perpetuiere.

An Bates' Argumente knüpfen auch viele der neueren Beiträge zur Diskussion über den "politischen Tribalismus" in Afrika an (Young 1974; Rothchild und Olorunsola 1983; Chazan u.a. 1992: 105-129; Lonsdale 1993). Angesichts der anhaltenden Wirtschaftskrise und der notorischen "Schwäche" der afrikanischen Staaten, die über immer weniger umzuverteilende Ressourcen verfügen, fragen einige Autoren aber auch, in welcher Weise Ethnizität heute noch als politische Ressource fungiert. Sie verweisen darauf, daß Ethnizität inzwischen auch zum Baustein der Rückbesinnung auf regionale Autonomie und des partiellen Rückzugs aus dem Nationalstaat werden kann (Chazan 1986).

Für Nordghana läßt sich ein solcher Rückzug allerdings nicht - oder noch nicht - konstatieren. Hier ist die Regierung in Accra nach wie vor der zentrale Adressat für Forderungen nach verbesserter Infrastruktur, zusätzlichen Wahlkreisen und Distrikten und einer stärkeren Beteiligung von *northerners* an politischen Posten in Accra. Wie sich im Zuge der Verwaltungsreformen der Nachkriegszeit vor allem in den wachsenden Reihen der Bildungselite des Nordens - bestehend aus Häuptlingssöhnen, die auf Betreiben der Briten die einzige höhere Schule der Northern Territories besuchten, und aus Absolventen der Missionsschulen - allmählich ein regionalistisches Bewußtsein entwickelte, ist Thema einer aufschlußreichen Studie des kanadischen Politologen Paul Ladouceur (1979). Dabei mögen gerade die kanadischen Erfahrungen mit separatistischen Bestrebungen seinen Blick geschärft haben für die Herausbildung einer *northerner*-Identität, aber auch für ihre baldige Fragmentierung durch sub-regionale und parteipolitische Interessengegensätze. Diese Tendenz zur Fragmentierung hat sich seit Ladouceurs Forschung noch verstärkt, insbesondere seitdem 1983 den langjährigen Bemühungen der Politiker aus dem Nordwesten, eine eigene Region mit Verwaltungssitz in Wa zu erhalten, stattgegeben wurde. In jüngster Zeit optierte man im Norden zum Beispiel zwar geschlossen für die Einrichtung einer eigenen Universität, stritt sich aber erbittert, sobald es um die Festlegung auf die Standorte der verschiedenen Fakultäten ging. Eine ähnliche Dynamik läßt sich auch auf der Ebene der einzelnen Regionen und Distrikte beobachten: gemeinsam kämpft man für die Zuweisung "eines größeren Stücks vom nationalen Kuchen", wie die Politiker es gern ausdrücken, um sich anschließend um die weitere Aufteilung des "Kuchenstücks" wieder zu entzweien. Dabei wird oft auch der Verdacht formuliert, daß derjenige, der sich am lautstärksten für die gemeinsame Sache eingesetzt hat, letztlich doch nur die Interessen seiner Fraktion im Sinn hatte.

Anders als in Bates' Modell sind die an diesen Interessenkonflikten beteiligten Akteure aber keineswegs ohne weiteres als "ethnische" Gruppen zu beschreiben. Maßgeblich sind meist vielmehr bestimmte territoriale Einheiten wie Häuptlingstümer oder Distrikte, die in der Kolonialzeit politische Relevanz gewonnen haben. Wie oben gezeigt, verlaufen die Grenzen der ethnischen Gruppen, soweit sie - wie

zum Beispiel von vielen Migranten - nach den Kriterien von Sprache und Kultur definiert werden, quer zu Häuptlingstümern und Distrikten. Ethnische Identität wird darum meist nur dann als Basis gemeinsamer politischer Interessen geltend gemacht, wenn man die gültige territorial-politische Gliederung verändern oder bestimmte Nachbarn von der politischen Willensbildung ausschließen will (Lentz 1995a). So legt zum Beispiel die Satzung der 1979 gegründeten Nandom Youth and Development Association (NYDA) fest, daß sich einerseits keineswegs alle Bewohner des Häuptlingstums von Nandom dem Interessenverband anschließen können, sondern nur Dagara, andererseits ihm aber auch noch jene Dagara angehören sollen, die in den letzten Jahrzehnten aus Nandom wegen Landmangels abgewandert sind und sich im benachbarten Lambussie angesiedelt haben. Als NYDA sich dann für einen gemeinsamen Distrikt Nandom-Lambussie stark machte, äußerten viele Sisala-Häuptlinge und die gebildete Elite von Lambussie ihre Sorge, durch die zahlenmäßig stärkeren und besser ausgebildeten Dagara politisch marginalisiert zu werden. Viele führende Mitglieder von NYDA machten dagegen den "Tribalismus" der Sisala-Elite für das Scheitern ihrer Distriktpläne verantwortlich, die sie selbst für ganz und gar nicht ethnisch motiviert hielten. Und sie halten der *youth association* von Lambussie vor, die Dagara-Bauern einerseits nicht in die Issaw West Development Union aufzunehmen, ihnen andererseits aber auch die NYDA-Mitgliedschaft verwehren zu wollen. Der Nandom Naa, der Oberhäuptling von Nandom, wirft dagegen inzwischen NYDA vor, überhaupt einen Distrikt über die Grenzen des Nandomer Häuptlingstums hinaus verlangt und damit die Konflikte mit Lambussie heraufbeschworen zu haben.

Ethnische und territoriale Loyalitäten konkurrieren hier also miteinander. Und bezieht man in die Analyse das komplizierte Geflecht von Bündnissen und Feindschaften mit ein, das verschiedene Fraktionen von Nandom und Lambussie zu benachbarten Dagaba- und Sisala-Häuptlingstümern unterhalten, wird deutlich, daß von klar umrissenen ethnischen Blöcken kaum die Rede sein kann. Vielmehr sind die Grenzen und die Bedeutung von "ethnischer" Gemeinschaft immer wieder Gegenstand von Konflikten und Aushandlung. Die Formel von "Ethnizität als politischer Ressource" ist also besser als eine Aufforderung zu genauer historischer Forschung zu verstehen denn als Kürzel für einen eindeutigen Forschungsbefund

Schluß

Einen wichtigen Strang der Ethnizitätsforschung habe ich bisher noch nicht explizit erwähnt, aber er hat meine Ausführungen zur Geschichte der Konstruktion von Ethnizität in Nordwest-Ghana implizit beeinflusst: die von Afrika-Historikern seit den 1970er Jahren betriebene Erforschung der kolonialen "Erfindung" von Stämmen (Iliffe 1979; Ranger 1983; Vail 1989). Die Akzente haben sich dabei inzwischen verlagert, vom Konzept der "invention", das der europäischen Initiative

und der Fiktionalität und Rigidität der neu geschaffenen Traditionen zu viel Gewicht einräumt, hin zum Konzept der "imagination", das der Komplexität der Produktion von Geschichte und Kultur besser Rechnung tragen soll (Ranger 1993). Vor allem Forscher wie Peel (1989), die zu vorkolonialen Königreichen arbeiten, haben auf die Grenzen der kolonialen und postkolonialen "Erfindung" von Ethnizität verwiesen: Politische Interessen allein, ohne Rückgriff auf Geschichte und kulturelle Traditionen, können keine "Ethnien" schaffen, sondern müssen ältere Gemeinschaftsmodelle aufgreifen. Bei der "Erfindung von Stämmen" handelt es sich also nicht um einen punktuellen Akt, sondern um einen langfristigen Prozeß der Schöpfung neuer und des Neu-Arrangierens älterer Elemente, an dem viele Akteure mit unterschiedlichen Intentionen und verschiedenen Interpretationen beteiligt sind. Diesen Geschichte(n) in ihrer Komplexität und ihren regionalen Variationen nachzugehen, ist Aufgabe künftiger Ethnizitätsforschung.

Ein zweiter Aspekt der neueren historischen Ethnizitätsforschung, den ich abschließend hervorheben möchte und der ebenfalls meine Ausführungen angeleitet hat, läßt sich unter dem Stichwort "Mehrdeutigkeit von Ethnizität" zusammenfassen. Wegweisend scheinen mir hier besonders die Arbeiten des britischen Historikers John Lonsdale zur Geschichte der Kikuyu in Kenia (1992, 1993). Lonsdale untersucht, wie "Kikuyu-Sein" einen sozialen Raum absteckt, in dem über moralische Normen, die Legitimität von politischer Führung und Macht, die Entstehung sozialer Klassen und über Geschlechterbeziehungen debattiert wird. Seine Arbeiten machen deutlich, daß die Rigidität, mit der ethnische Grenzen in der Kolonialzeit definiert wurden, nicht überschätzt werden sollte. Sie sind oft mehr eine Fassade als praktische Realität, oder genauer: Sie schaffen einen "Möglichkeits"raum, in dem über die gemeinsame Geschichte, Sprache und das kulturelle Inventar ethnischer Gemeinschaft debattiert werden kann. Soziale Netzwerke, die die Grenzen der *tribes* überschreiten, blieben und bleiben dabei nach wie vor bedeutsam.

Ethnizität ist also vielgestaltig, mehrdeutig und veränderbar. Ethnizität kann zum Idiom persönlicher und kollektiver Selbstvergewisserung in Situationen der Fremdheit und Unsicherheit werden, etwa bei den Migranten; sie kann einen moralischen Raum abstecken, in dem über den Status der Elite und die Ansprüche der weniger wohlhabenden *tribesmen* auf Umverteilung gestritten wird; und sie kann zur Ressource politischer Mobilisierung werden, wenn um Bildung, Posten oder, allgemein, um größere Zuwendungen vom Staat konkurriert wird. Ethnische Ideologien konstruieren das Bild einer natürlichen, unveränderlichen und primordialen Identität. Aber nur weil sich dahinter Raum für multiple Interpretationen und Aushandlungsprozesse verbirgt, sind sie für viele emotional attraktiv und zugleich strategisch effizient. Wo diese Aushandlungsprozesse allerdings gewaltsam beschränkt werden, produzieren ethnische Ideologien auch Ausschluß, Not, Unsicherheit und Tod. Auch diese Dialektik -die aufgrund des von mir

gewählten "friedlichen" Beispiels in diesem Aufsatz ganz sicher zu kurz gekommen ist - gilt es in künftiger Forschung weiter auszuloten.

Literatur

- Arhin, Kwame (Hg.), 1974: The Papers of George Ekem Ferguson, a Fanti Official of the Government of the Gold Coast, 1890-1897. Leiden - Cambridge.
- Bates, Robert H., 1974: Ethnic Competition and Modernization in Contemporary Africa. In: Comparative Political Studies, 6, S. 457-484.
- Chazan, Naomi, 1986: Ethnicity in Economic Crisis. Development Strategies and Patterns of Ethnicity in Africa. In: Dennis L. Thompson/Dov Ronen (Hg.), Ethnicity, Politics and Development. Boulder, Col., S. 137-158.
- Chazan, Naomi u.a., 1992: Politics and Society in Contemporary Africa. Boulder, Col.
- Cohen, Abner, 1969: Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns. Berkeley - Los Angeles.
- Cohen, Ronald, 1978: Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. In: Annual Review of Anthropology, 7, S. 379-403.
- Cohen, Ronald/John Middleton (Hg.), 1970: From Tribe to Nation in Africa. Scranton.
- Epstein, Arnold Leonard, 1958: Politics in an Urban African Community. Manchester.
- Eyre-Smith, R. St. John, 1933: A Brief Review of the History and Social Organisation of the Peoples of the Northern Territories of the Gold Coast. Accra.
- Fortes, Meyer, 1940: The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast. In: Fortes/Evans-Pritchard, S. 234-271.
- Fortes, Meyer/Edward Evan Evans-Pritchard (Hg.), 1940: African Political Systems. London.
- Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 1992: Hg. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck. Bd. 7. Stuttgart.
- Gluckman, Max, 1960: Tribalism in Modern British Central Africa. In: Cahiers d'Etudes Africaines, 1, S. 55-70.
- Goody, Jack, 1954: The Ethnography of the Northern Territories of the Gold Coast, West of the White Volta. London.
- 1956: The Social Organisation of the LoWiili. London.
- 1962: Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa. Stanford.
- Gugler, Josef, 1975: Particularism in Sub-Saharan Africa: "Tribalism" in Town. In: Canadian Review of Sociology and Anthropology, 12, S. 303-315.
- Hamilton, Carolyn/John Wright, 1990: The Making of the AmaLaLa. Ethnicity, Ideology and Relations of Subordination in a Precolonial Context. In: South African Historical Journal, 22, S. 3-23.
- Harries, Patrick, 1993: Imagery, Symbolism and Tradition in a South African Bantustan. Mango-suthu Buthelezi, Inkatha, and Zulu History. In: History and Theory, 32, S. 105-125.

-
- Hart, Keith, 1971: Migration and Tribal Identity among the Frafras of Ghana. In: *Journal of Asian and African Studies*, 6, S. 21-36.
- Illiffe, John, 1979: *A Modern History of Tanganyika*. Cambridge.
- Kuper, Leo, 1969: Ethnic and Racial Pluralism. Some Aspects of Polarization and Depluralization. In: Leo Kuper/M.G. Smith (Hg.), *Pluralism in Africa*. Berkeley - Los Angeles, S. 459-487
- Ladouceur, Paul A., 1979: *Chiefs and Politicians. The Politics of Regionalism in Northern Ghana*. London.
- Lentz, Carola, 1993: Histories and Political Conflict. A Case Study of Chieftaincy in Nandom, Northwestern Ghana. In: *Paideuma*, 39, S. 177-215.
- 1994: A Dagara Rebellion against Dagomba Rule? Contested Stories of Origin in North-Western Ghana. In: *Journal of African History*, 35, S. 457-492.
- 1994a: "They Must Be Dagaba and Any Other Thing Second". The Colonial and Post-Colonial Creation of Ethnic Identities in North-Western Ghana. In: *African Studies* 53, 2, S. 57-91.
- 1995: Ethnizität und "Tribalism" in Afrika. Ein Forschungsüberblick. In: *Leviathan*, 23, S. 115-145.
- 1995a: "Unity for Development". Youth Associations in North-Western Ghana. In: *Africa*, 65, S. 395-429.
- Lentz, Carola/Veit Erlmann, 1989: A Working Class in Formation? Economic Crisis and Strategies of Survival among Dagara Mine Workers in Ghana. In: *Cahiers d'Etudes Africaines*, 113, S. 69-111.
- Little, Kenneth, 1965: *West African Urbanization. A Study of Voluntary Associations in Social Change*. Cambridge.
- Lonsdale, John, 1992: The Moral Economy of Mau Mau. In: Bruce Berman/John Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*. London, S. 315-504.
- 1993: Staatsgewalt und moralische Ordnung. Die Erfindung des Tribalismus in Afrika. In: *Der Überblick*, 29, S. 5-10.
- Manoukian, Madeline, 1951: *Tribes of the Northern Territories of the Gold Coast*. London.
- Mayer, Philip, 1963: *Townsmen or Tribesmen. Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*. Cape Town - Oxford.
- Mitchell, Clyde, 1956: *The Kalela Dance: Aspects of Social Relations Among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester.
- (Hg.) 1969: *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester.
- 1970: Tribe and Social Change in South Central Africa: A Situational Approach. In: Peter W. Gutkind (Hg.), *The Passing of Tribal Man*. Leiden, S. 83-101.
- Morgan, Lewis H., 1877: *Ancient Society: Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. New York.
- Peel, John D.Y., 1989: The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis. In: Elizabeth Tonkin u.a. (Hg.), *History and Ethnicity*. London, S. 198-215.
- Ranger, Terence, 1983: The Invention of Tradition in Colonial Africa. In: Eric Hobsbawm/ Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*. Cambridge, S. 211-262.
- 1993: The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa. In: Terence Ranger/Olufemi Vaughan (Hg.), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*. London, S. 62-111.

-
- Rattray, Robert Sutherland, 1932: *The Tribes of Ashanti Hinterland*. 2 Bd. Oxford.
- Rothchild, Donald/Victor Olorunsola (Hg.), 1983: *State Versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas*. Boulder, Col.
- Schildkrout, Enid, 1978: *People of the Zongo. The Transformation of Ethnic Identity in Ghana*. Cambridge.
- 1979: *The Ideology of Regionalism in Ghana*. In: William Shack/Elliott Skinner (Hg.), *Strangers in African Societies*. Berkeley, S. 183-207.
- Smith, Michael G., 1969: *Institutional and Political Conditions of Pluralism*. In: Leo Kuper/ Michael G. Smith (Hg.), *Pluralism in Africa*. Berkeley - Los Angeles, S. 27-66.
- Tambiah, Stanley, 1989: *Ethnic Conflict in the World Today*. In: *American Ethnologist*, 16, S. 335-349
- Tonkin, Elizabeth, 1990: *West African Ethnographic Traditions*. In: Richard Fardon (Hg.), *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Washington, S. 139-151
- Vail, Leroy (Hg.), 1989: *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. London.
- Wallerstein, Immanuel, 1960: *Ethnicity and National Integration in West Africa*. In: *Cahiers d'Etudes Africaines*, 1, S. 129-139.
- Watherston, Albert E.G., 1907/08: *The Northern Territories of the Gold Coast*. In: *Journal of the African Society* 7, S. 344-373.
- Wilks, Ivor, 1989: *Wa and the Wala. Islam and Polity in Northwestern Ghana*. Cambridge.
- Young, Crawford, 1976: *The Politics of Cultural Pluralism*. Madison, Wisc.
- 1986: *Nationalism, Ethnicity and Class in Africa: A Retrospective*. In: *Cahiers d'Etudes Africaines*, 103, S. 421-495.

Geschlechterverhältnisse. Gegenstand und Methode

Heike Schmidt

Thema dieses Kapitels sind Geschlechterverhältnisse in Afrika. Dabei soll es weder um das sogenannte Matriarchat und die (angeblich) frühere Macht der Frauen gehen, noch wird die Unterdrückung afrikanischer Frauen durch das Patriarchat thematisiert. Stattdessen soll aufgezeigt werden, worin der Beitrag der Geschlechterforschung zur Geschichte in Afrika liegt.

Um das Hauptargument an dieser Stelle schon kurz vorwegzunehmen: In allen bekannten Gesellschaften gibt es Geschlechtsidentitäten, meist zwei, nämlich Männer und Frauen, oft auch drei oder mehr; letzteres beispielsweise bei Transsexualität und temporärer Geschlechtsinversion (Amadiume 1987; Caplan 1987: 1-30). Aber Geschlechterverhältnisse sind nicht nur deswegen wichtig, weil sie ein universales Phänomen sind. Geschlechtsidentität beeinflusst das menschliche Handeln und soziale Erfahrungen und ist Teil gesellschaftlicher Ideologie. Ihre Bedeutung muß aber konkret in räumlich, kulturell und historisch bestimmten Fallstudien aufgezeigt werden. Umgekehrt ist eine geschlechtsspezifische Herangehensweise unabdingbar für sozialwissenschaftliche Untersuchungen (Moore 1988: 6).

Zwei wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklungen soll hier nachgegangen werden, der Entstehung der Disziplin Geschlechtergeschichte und der Geschlechtergeschichte in Afrika. Zunächst wird die Begriffsbestimmung von Geschlecht nachvollzogen und dann der Paradigmenwechsel von der Frauen- zur Geschlechtergeschichte aufgezeigt. Im zweiten Teil wird die Genese der Geschlechterforschung über und in Afrika analysiert. Es wird gezeigt, daß es bereits lange vor der Frauen- und Geschlechtergeschichte Interesse an Frauen und Männern in Afrika gab und welche Themen und Debatten sich seit den 1970er Jahren in der Wissenschaftsgeschichte entwickelten. Schließlich wird vor einer kurzen Zusammenfassung die Frage nach einer zukünftigen Forschung gestellt. Da im folgenden sowohl ein Untersuchungsgegenstand der Geschichte in Afrika als auch eine neue Forschungsmethode diskutiert werden, wird die umfangreiche Literatur zur Frauen- und Geschlechterforschung ausführlich, allerdings überwiegend anhand der anglophonen Literatur, besprochen.

Die Genese der Disziplin Geschlechtergeschichte

Geschlechterverhältnisse: Eine Begriffsbestimmung

Bei einer Begriffsbestimmung der Geschlechterverhältnisse geht es auch und vor allem um Gründungsmütter, im Gegensatz zu den anderen Kapiteln dieses Buches, in denen vorwiegend von den Vätern die Rede ist (siehe aber auch Ardener 1975a, 1975b). Es begann mit der Ethnologie in den USA und der Kategorie Geschlecht (*gender*). Und es begann mit der Frage nach der Universalität der Unterdrückung der Frauen.

Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre gab es in den USA eine Anzahl von Ethnologinnen, die sich als Feministinnen verstanden. Diese Wissenschaftlerinnen standen z.T. in einem intensiven Diskussionszusammenhang, was u.a. zur Veröffentlichung einer Reihe von Sammelbänden führte (Rosaldo und Lamphere 1974; Reiter 1975; Hafkin und Bay 1976; Caplan und Bujra 1978). Ihr Ausgangspunkt war es, den sogenannten *male bias*, also die männliche Sichtweise, die Gleichsetzung von männlich und menschlich, zu kritisieren und universelle Erklärungen für die Geschlechterasymmetrie zu finden (Moore 1988: 1-11; Habermas 1993: 492-494).

Diese Ethnologinnen wollten aufzeigen, daß Frauen weltweit im Patriarchat unterdrückt wurden. Gleichzeitig versuchten sie, diese Unterdrückung in Frage zu stellen. Mit anderen Worten, sie wollten ihr Wissen über das Patriarchat in feministische Politik umsetzen (Barrett 1983). So trugen sie z.B. dazu bei, daß Frauenforschungszentren (*Women Studies Centres*) schon in den frühen 1970er Jahren in den USA geschaffen wurden. Diese Erfolge der Frauenbewegung standen in direktem Zusammenhang mit der Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre und der Etablierung von *African-American* bzw. *Black Studies Centres* (Allen 1995: 7). Ein Beispiel für das politische Engagement dieser Wissenschaftlerinnen findet sich in Reiters Danksagung zu dem von ihr herausgegebenen Sammelband *Towards an Anthropology of Women*:

"This book is dedicated to the women who always want to know why; without their questions, it would never have become necessary. All royalties beyond initial advances will be dedicated to feminist causes selected by the contributors." (Reiter 1975: 10)

Die Begriffsbestimmung *Geschlecht* wurde entwickelt als Antwort und Kritik an Sheryl Ortner's Aufsatz *Is Female to Male as Nature Is to Culture?* (Ortner 1974). Ortner vertrat die These, daß sich nach der Geschlechterideologie das Weibliche zum Männlichen so verhält wie die Natur zur Kultur. Sie argumentierte, hier nur sehr verkürzt, wie folgt: Frauen werden mit Natur identifiziert bzw. symbolisch assoziiert - Frauen, die Gebärenden, die Unreinen, die Affektiven. Männer hingegen werden mit Kultur assoziiert - Männer, die mit kulturellen Mitteln, z.B. der Technik, Arbeitenden und Kreativen, die öffentliche Sphäre und die Politik Tragenden. Wenn Frauen also nun der Natur angehören und Männer der Kultur und wenn es Aufgabe der Kultur ist, Natur zu kontrollieren und zu transzendieren, dann ist es auch *natürlich*, daß Männer Frauen kontrollieren. Dies, so betonte Ortner, sei nicht wirklich so, sondern

beschreibe kulturelle Wertsetzungen (für eine Kritik siehe MacCormack 1980: 1-21; Ortner und Whitehead 1981: 1-27; Moore 1988: 13-16).

Es wurde aber in den Diskussionen der Ethnologinnen bald deutlich, daß die Annahme solch einer universalen Unterdrückung aller Frauen in Konflikt stand mit den Ergebnissen ihrer eigenen Feldforschungen in fast allen Regionen der Welt. Darüber hinaus ging es diesen Wissenschaftlerinnen darum, gesellschaftliche Verhältnisse zu verändern, und dies wäre nicht möglich gewesen, wenn die Unterdrückung der Frauen tatsächlich in ihrer (geschlechtlichen) Natur begründet läge. Zwar war sich Ortner dieser Probleme bewußt, und ihr Beitrag lag darin zu zeigen, daß es sich bei Geschlechterrollen um Zuschreibungen handelt, aber sie hinterfragte die Kategorie Geschlecht noch nicht hinreichend. Es war in diesem Diskussionszusammenhang, der Kritik an Ortners Aufsatz, der Empirie eigener Feldforschungen und dem politischen Handlungswillen, daß der Begriff *gender* entworfen wurde. Zwei Namen sind hier von besonderer Bedeutung: Ann Oakley und Gayle Rubin.

Oakley grenzte erstmals die Begriffe *sex* und *gender* voneinander ab. Nach ihr meint *sex* biologische Unterschiede, die in Raum und Zeit konstant sind. *Gender* dagegen sei eine soziale Klassifikation, die variabel ist (Oakley 1972). In diesem Zusammenhang sei nur kurz darauf hingewiesen, daß diese Definition von *sex* in jüngster Zeit, im Lichte von Reproduktions- und Gentechnologie und einer von Foucault inspirierten Debatte um Sexualität, umstritten ist. So wird zunehmend darauf hingewiesen, daß es sich auch bei dem biologischen Geschlecht um einen Diskurs und somit um etwas Gemachtes und nicht Gegebenes handele (Butler 1990; Rödiger 1994).

Rubin hat die Konzepte *sex* und *gender* dann weiter theoretisiert. Ging es Oakley insbesondere um die Abgrenzung, bemühte Rubin sich aufzuzeigen, in welchem Verhältnis *sex* und *gender* stehen. Dafür entwickelte sie den Begriff des sogenannten *sex/gender system*. Rubin definierte dieses System wie folgt:

"As a preliminary definition, a 'sex/gender system' is the set of arrangements by which a society transforms biological sexuality into products of human activity, and in which these transformed sexual needs are satisfied." (Rubin 1975: 159)

Und an anderer Stelle fährt sie fort:

"Sex/gender system ... is a neutral term which refers to the domain and indicates that oppression is not inevitable in that domain, but is the product of the specific relations which organize it." (Rubin 1975: 168)

Das *sex/gender system* ist folglich ein Theorem, das davon ausgeht, daß biologisches Geschlecht (*sex*) in einer Vielfalt gesellschaftlicher Prozesse in Geschlechtsidentität (*gender*) umgeformt wird. Dies geschieht auf der Ebene der Ideologie, schlägt sich aber in allen gesellschaftlichen Bereichen nieder. Das Theorem geht nicht von vornherein von der Unterdrückung der Frauen aus,

sondern stellt zunächst fest, daß die gesellschaftlichen Konstruktionen von *gender* legitimiert werden durch die Natur des *sex* - oder wie heute argumentiert würde, daß Machtverhältnisse in Körper eingeschrieben werden. Rubin zeigt auf, daß es sich hier um einen wechselseitigen Prozeß handelt, so z.B. im Bereich der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, die als natürlich angesehen wird und gerade dadurch die Konstruktion von Geschlechtsidentitäten legitimiert. Nach Rubin handelt es sich hierbei um ein "taboo against the sameness of men and women" (Rubin 1975: 178). An dieser Stelle setzte nun die Debatte um die Geschlechterverhältnisse ein.

Der Begriff *gender relations* ist in den späten 1970er Jahren aus marxistischen Debatten entwickelt worden und von Michelle Barrett Anfang der 1980er Jahre als *Geschlechterverhältnisse* in Deutschland eingeführt worden (Barrett 1980, dt. 1983; siehe auch die Zeitschrift *Feministische Studien*, eine wichtige Quelle für die deutsche Debatte um sozialwissenschaftliche Frauen- und Geschlechterforschung). Aus einem marxistischen Verständnis heraus sind Geschlechterverhältnisse in Abgrenzung von Geschlechterbeziehungen zunächst als Begriff bewußt analog zu Klassenverhältnissen (*class relations*) gesehen worden (Braun 1995: 108). Es gibt eine Bandbreite von Definitionen, und es würde hier zu weit führen, diese nachzuzeichnen. Alle sind sich jedoch in einem einig: Bei Geschlechterverhältnissen geht es um Machtverhältnisse. Die wohl überzeugendste Definition hat hier Rebecca Habermas vorgestellt.

Für Habermas geht es beim Geschlechterverhältnis - sie benutzt ausschließlich den Singular - um eine kulturell bestimmte *Dialektik des Aushandelns*. (Habermas 1993: 495, 504) Männliche und weibliche Geschlechtsidentitäten stehen "in einem Verhältnis, das durch Herrschaft und Unterwerfung, Koalitionen und Widerstand geprägt ist" (496), Diese Definition macht es nun möglich, vereinfachende Clichés aufzubrechen. Dies führt zurück zum Ausgangspunkt der Diskussion: Auch wenn das Leben von (einigen) Frauen von Ohnmacht geprägt sein mag, so geht es bei Geschlechterverhältnissen doch um sehr viel mehr als Frauen-Opfer- und Männer-Täter-Rollen. Das Theorem der *Dialektik des Aushandelns* erlaubt es, der Vielfalt gesellschaftlicher Prozesse Rechnung zu tragen, so z.B. daß die Ohnmächtigen Koalitionen mit den Mächtigen eingehen oder daß Widerstand sich auch indirekt in der Ironisierung von Herrschaftssymbolen ausdrücken kann (Caplan und Bujra 1978; Robertson und Berger 1986; Presley 1992: 13-33, 55).

Problematisch bleibt jedoch, daß auch Habermas weiterhin von einem dialektischen Gegenüber der Geschlechter ausgeht. Zudem sollte dabei in Erinnerung behalten werden, daß Geschlechterverhältnisse und ihre Reproduktion im dialektischen Aushandeln dreifach bestimmt sind: vom Ort, von der Zeit und von der relativen Position der Protagonisten und Protagonistinnen innerhalb einer Gesellschaft. Geschlecht ist dann eine Zuordnung unter mehreren Statushierarchien, zu denen sozialer Status und gegebenenfalls Klasse, Alter und

Rasse gehören. Eine solche Bestimmung zeigt auch, daß der Begriff *Patriarchat* mit gutem Grund aus der Geschlechterforschung weitestgehend verbannt ist, denn der Begriff trägt diesen Komplexitäten keine Rechnung (Lenz und Luig 1990; Ludwar-Ene 1993)

Die hier skizzierte theoretische Diskussion um Geschlechterverhältnisse hat zweierlei Relevanz für Geschichte in Afrika. Erstens sind Geschlechterverhältnisse ein Untersuchungsgegenstand der Sozialwissenschaften und somit auch der Geschichte (in Afrika). Zweitens ermöglichen Geschlechterverhältnisse einen systematischen Zugang zur Untersuchung gesellschaftlicher Verhältnisse auf allen Ebenen, ob ökonomisch, politisch oder sozial, da sie ein wichtiges Organisationsprinzip aller bekannten Gesellschaften darstellen. Diese theoretischen Überlegungen wurden jedoch nicht direkt in Forschung und Lehre umgesetzt. Zunächst gab es den Paradigmenwechsel von der Frauen- zur Geschlechtergeschichte.

Von der Frauen- zur Geschlechtergeschichte: Ein Paradigmenwechsel

Frauengeschichte entstand, wie bereits angedeutet, aus dem Interesse von Wissenschaftlerinnen, mehr über sich und ihre Vergangenheit zu erfahren, denn Frauen kamen in historischen Studien kaum vor. Aber so wie es bei den Ethnologinnen einer längeren Debatte über Begrifflichkeiten bedurfte, auf die dann die Historikerinnen zurückgreifen konnten, so quälten sich letztere mit dem Problem der Quellen. Denn Frauen waren in der Geschichte nicht nur wegen der *männlichen Sichtweise* unsichtbar, das heißt wegen der herkömmlichen Lesart der Quellen, sondern Frauen traten in diesen Quellen darüber hinaus kaum in Erscheinung.

Das Problem war also auch methodischer Natur: Wie Frauen hörbar machen? (Rowbotham 1973) Nun stand die Frauengeschichte mit diesem Problem nicht allein da. Denn zur gleichen Zeit begann die Alltagsgeschichte und die Geschichte der Marginalisierten, oder wie Mamadou Diawara (in diesem Band) es nennt, die Geschichte der Besiegten, Früchte zu tragen. Die Lösungsvorschläge zum Problem einer Geschichtsschreibung über Frauen und andere Marginalisierte sind denn auch ähnlich (Hufton 1995: 1-24).

Bereits bekannte Quellen sollten kritisch nach Informationen über Frauen und wegen der *männlichen Sichtweise* gegen den Strich gelesen werden. Darüber hinaus kann auch das Schweigen in den Quellen Aufschluß geben (Callaway 1993: 55-56). Quellen von Frauen sollten besonders berücksichtigt werden, wobei hierbei allerdings die Gefahr besteht, daß Elite-Frauen und *weißen* Frauen bevorzugt Gehör verschafft wird. Es wird auch vorgeschlagen, Quellen anderer Epochen hinzuzuziehen. Dies kann jedoch leicht zu unzulässigen Verallgemeinerungen führen und ist deshalb außerordentlich problematisch.

Letztlich sollten neue Quellen gefunden werden, die bisher unberücksichtigt blieben, wie z.B. orale Literatur, orale Traditionen, Tänze und Kunst, und es sollten neue Quellen erstellt werden, wie z.B. in der Form von Interviews (Jones 1990: 6).

Frauengeschichte ist inzwischen ein sich rapide ausbreitendes - und insbesondere bei Studentinnen sehr beliebtes - Fach. Warum dann der Paradigmenwechsel von Frauen- zu Geschlechtergeschichte? Und was ist der Unterschied?

Habermas geht in dem bereits erwähnten Aufsatz mit der Frauengeschichte hart ins Gericht. Sie stellt fest, daß es bei der Frauengeschichte lediglich darum geht, Frauen innerhalb der Disziplin sichtbar zu machen. Darüber hinaus neige sie auch zu Ahistorizität. Fragen nach strukturellem Wandel bleiben aus. Frauengeschichte, so fährt Habermas fort, teile die Gleichsetzung von männlich und menschlich der herrschenden Geschichtsschreibung (Habermas 1993: 491). Symptomatisch hierfür war auch die sogenannte *Bindestrich-Soziologie* der 1970er Jahre, die gesellschaftliche Bereiche als analytische Kategorien verstand, wie z.B. die Frauen-Soziologie, Kinder-Soziologie, Familien-Soziologie. Die Frauengeschichte nahm denn auch einen vorsichtigen Anfang mit Titeln wie *Frauen suchen ihre Geschichte* (Hausen 1983) und *Geschlecht und Geschichte. Ist eine weibliche Geschichtsschreibung möglich?* (Perrot 1989). Eine der Mütter der Frauengeschichte, Gerda Lerner, war da etwas kämpferischer mit ihrem Buch *The Majority Finds Its Past* (Lerner 1979; Lerner 1995: 19-37; Scott 1988; Hausen und Wunder 1992; Becker-Schmidt und Knapp 1995).

Habermas stellt der Frauengeschichte die Geschlechtergeschichte gegenüber, die "aufregend und gefährlich" sei, "... da sie im Unterschied zur Frauengeschichte dem geschichtswissenschaftlichen Wissen nicht nur Neues hinzufügt, sondern die Konstruktion dieses Wissens in Frage stellt" (Habermas 1993: 505). Es geht also um etwas qualitativ Neues, nicht nur um die Sichtbarmachung der Frauen. Hat die Frauengeschichte bereits neue Zugänge zu Quellen für die Geschichte erarbeitet bzw. einen kritischeren Umgang mit Quellen eingefordert, so hat die Geschlechtergeschichte, wie im folgenden gezeigt wird, zusätzlich Methoden, Theorien und Analysen in der Geschichtswissenschaft in Frage gestellt. Hierin liegt der wichtigste Beitrag der Geschlechtergeschichte zur Geschichte (in Afrika).

Wie läßt sich nun feststellen, ob ein Buch über Frauen in Afrika der Frauen- oder der Geschlechtergeschichte zuzuordnen ist? Die einfachste Methode ist es, in den Index zu schauen. (Das kann auch amüsant sein; so gibt es in einem 1997 erschienenen wissenschaftlichen Verlagskatalog die Reihung *water, weeds, women, zoology*.) Wenn dort das Stichwort *Frauen* vermerkt ist, dann hat das allerdings nicht viel zu sagen. Aufschlußreicher ist das Stichwort *Mann*. In der Regel ist dieser Eintrag in der Frauengeschichte nicht zu finden.

Geschlechtergeschichte in Afrika

Frauenforschung in Afrika

Seit den späten 1960er Jahren gibt es einen bis heute anhaltenden Boom in der Frauenforschung. Dieser wurzelte, wie bereits erwähnt, in der Internationalisierung der Frauenbewegung. *Sisterhood is Global* (Frauensolidarität weltweit) wurde zum Schlagwort und Programm. Es ging um eine Solidarisierung unter den Ausgebeuteten. *Frauen die letzte Kolonie*, ein Buch, herausgegeben von Claudia von Werlhof und anderen (1983), war Kampftitel der sogenannten Hausfrauisierungsdebatte, die die *Überausbeutung* von Frauen thematisierte. Sie verglich, zunächst anhand von Fallbeispielen aus Lateinamerika, die Ausbeutung von Frauen mit denen der Kolonisierten und stellte nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch ein gegenseitiges Verstärken fest. Später ging es darum, die dreifache Ausbeutung durch Rasse, Geschlecht und Klasse aufzuzeigen (Young 1984; Robertson und Berger 1986; Stichter und Parpart 1988).

Es ist wichtig, sich in diesem Zusammenhang zu vergegenwärtigen, daß sich die Frauenbewegung von Norden nach Süden ausbreitete. Frauen der nördlichen Hemisphäre gingen nach Afrika, um sich mit ihren angeblich armen und unterdrückten Schwestern zu solidarisieren. Dies wird deutlich in Titeln wie z.B. Carola Donner-Reichles *Die Last der Unterentwicklung. Frauen in Kenya* (1977). Das heißt nicht, daß diese Frauen immer mit offenen Armen empfangen wurden oder daß es keine eigenen, afrikanischen Zielsetzungen gibt (Roberts 1984; Carby 1992; Mannathoko 1992; Mikele 1997).

Wissenschaft, insbesondere Feldforschung in Afrika, bedarf der Finanzierung. Zynische Zungen behaupten, daß seit den 1970er Jahren jedes Projekt, das Frauen im Titel hat, mit Sicherheit genehmigt wird bzw. Forschungsgelder bekommt. Es wäre jedoch viel zu einfach, dies allein dem Erfolg der Emanzipation zuzuschreiben. Es gibt zwei weitere wichtige Gründe für den Boom von Frauenforschung in Afrika, die zu einer disziplinären Ausrichtung in entwicklungspolitisch relevante Bereiche geführt haben: die zweite Kolonisierung Afrikas und der Afropessimismus.

Die sogenannte zweite Kolonisierung Afrikas bezeichnet den Mitte der 1940er Jahre einsetzenden Prozeß zunächst staatlicher und seit Mitte der 1960er Jahre auch zunehmend nichtstaatlicher Entwicklungsanstrengungen. Ein zentraler Tätigkeitsbereich war die Landwirtschaft. Im Lauf der Jahre wurde festgestellt, daß es Übersetzungsprobleme gab, denn im Gegensatz zu den ethnozentrischen Vorstellungen der frühen Planer sind in Afrika Frauen häufig die landwirtschaftlichen Produzentinnen. Um ein konkretes Beispiel zu nennen: Sollten beispielsweise neue *cash crops* wie Tee eingeführt werden, wurden Lehrgänge mit Männern durchgeführt. Erst wenn sich zeigte, daß die Pflanzen falsch behandelt wurden, wurde erkannt, daß Frauen die Arbeit auf den Feldern

der Männer verrichteten. So entstand aus ganz praktischen Gründen ein Interesse, mehr über geschlechtsspezifische Arbeitsteilung zu erfahren. Ein Klassiker in diesem Bereich ist das Buch der Ökonomin Ester Boserup, *Woman's Role in Economic Development* (1970).

Der Zusammenhang zwischen Frauenforschung und Afropessimismus ist ebenfalls zu erwähnen. Wie Thomas Zitelmann (in diesem Band) in seiner Diskussion von Herrschaft zeigt, folgte dem goldenen Zeitalter des Nationalismus die Zeit der Desillusionierung, des sogenannten Afropessimismus. Politische Instabilität, wirtschaftliche Krise und Gewalt wurden zu Charakteristika des nachkolonialen Afrika. Aus politischem Engagement heraus wurde gefragt, wie es unter solchen Bedingungen noch möglich sei, die Bevölkerung zu ernähren. Die Antwort wurde beispielsweise in Untersuchungen des sogenannten informellen Sektors gesucht und (damit) bei den Frauen (Guyer 1987; Zdunnek 1987; Reinwald 1995). Zunehmend wurden auch Menschenrechte problematisiert, was zu einer Diskussion über sexuelle Gewalt und zur sogenannten Beschneidungsdebatte führte (Abdalla 1982; Hosken 1982; Hetherington 1992).

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß Frauenforschung in Afrika sich überwiegend im Feld der *development studies* (Entwicklungssoziologie, Politikwissenschaften, Ethnologie, Geographie) bewegt (Hay und Stichter 1995; Künkel 1995). Frauengeschichte gibt es bis heute wenig - dies gilt vor allem auch für die deutsche Wissenschaftslandschaft (Reh und Ludwar-Ene 1995). Ein Grund hier-für ist die oben erwähnte Quellenproblematik. Nun gibt es aber Zeugnisse von Personen, die schon lange vor der eigentlichen Frauenforschung an Frauenleben interessiert waren. Dieser Korpus wird im folgenden Teil näher beleuchtet.

Geschlechterverhältnisse in Afrika: Frühes Interesse an Frauen und Männern in Afrika

Mit der Kolonisierung nahm in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Zahl europäischer BeobachterInnen der Geschlechterverhältnisse in Afrika rapide zu (siehe auch Jones 1989). Sie waren entweder vor Ort oder aus eher wissenschaftlichen Gründen an afrikanischen Männern und Frauen interessiert.

Der Begriff *Männer vor Ort* (*men on the spot*) bezieht sich im engeren Sinn auf jene Männer, die als Teil des kolonialen Projektes in Afrika waren, und insbesondere auf Kolonialbeamte. Nach ihrem Selbstverständnis waren sie diejenigen, denen die lokalen ländlichen Umstände vertraut waren, und das im Gegensatz nicht nur zu denen, die in Europa Kolonialpolitik machten, sondern häufig auch gegen ihre Oberen in den kolonialen Städten (Berman 1992: 232-235). Hier wird der Begriff jedoch im weiteren Sinne verwendet und bezieht

Missionare, auch Reisende und Siedler mit ein. Es gab vor allem drei Gründe, aus denen sich diese Männer für Männer und Frauen in Afrika interessierten.

Der erste Grund liegt in den Lebensrealitäten der frühen Kolonialzeit oder, anders gesagt, es ist ein praktischer Grund. Kolonialbeamte und Missionare mußten ihren Alltag organisieren. Dazu gehörte zunächst das Bauen einer Unterkunft, die Lebensmittelversorgung, die Suche nach Übersetzern. Und so schrieben sie denn nach Hause, daß Frauen die Dächer deckten und Händlerinnen seien, von denen sie Lebensmittel erstünden, während die Männer gräßlich faul seien. Häufig lebten diese Männer vor Ort auch mit Afrikanerinnen zusammen; noch gab es kaum *weiße* Frauen in den Kolonien (mit Ausnahme des lusophonen Afrika; Newitt 1973). In den Zeugnissen wird deutlich, daß sich diese Erfahrungen und europäische Vorstellungen von Geschlechterrollen gegenseitig beeinflussten (White 1990a und b; Callaway 1993).

Zweitens war es die Aufgabe dieser Kolonialbeamten und Missionare, sich mit den örtlichen Gewohnheiten vertraut zu machen. Missionare z.B. sahen bald, daß das Wort Gottes häufig nicht reichte, Afrikaner und Afrikanerinnen davon zu überzeugen, Polygynie oder weibliche Beschneidung aufzugeben. Deshalb wurden lokale Sozialordnungen meist direkt angegriffen, und es entstand aus Legitimationsgründen ein stark verzerrtes Bild lokaler Verhältnisse und auch der Geschlechterverhältnisse (Presley 1992: 83-106; Jeater 1993).

Drittens griffen diese Männer nicht nur im Sendungsbewußtsein der christlichen Zivilisierung - und im Interesse der Ausbeutung - in Geschlechterverhältnisse in den afrikanische Gesellschaften ein, in denen sie lebten. Elizabeth Schmidt hat in ihrer Arbeit über Frauen in Simbabwe aufgezeigt, daß die Initiative auch gerade von afrikanischen Frauen und Männern ausging. So lag es im Interesse älterer afrikanischer Männer, eine Koalition mit den neuen Kolonialherren einzugehen. Sie versuchten sich so gegen die Konkurrenz durch die jungen Männer, denen nun alternative Wege zu Prestige, z.B. durch Lohnarbeit, offenstanden, zu wehren und ihre Kontrolle über junge Frauen zu festigen. Die alten Männer boten Kollaboration in der lokalen Verwaltung und forderten eine Festschreibung der Traditionen zur Stärkung ihrer eigenen Position. Dies geschah als Reaktion auf koloniale Veränderungen. Die Erfindung von Gewohnheitsrecht in der Zwischenkriegszeit war nach Schmidt ein gemeinsames Projekt von europäischen und (einigen) afrikanischen Männern (Schmidt 1990, 1991, 1992; siehe auch Hay und Wright 1982; Channock 1985). Interessant wäre es zu zeigen, inwieweit ältere Frauen als Trägerinnen gesellschaftlicher Normen hierzu einen Beitrag leisteten.

Gleichzeitig gab es dazu eine Gegenbewegung junger Frauen. Der Kolonialismus eröffnete ihnen neue Möglichkeiten, den herrschenden lokalen Verhältnissen zu entfliehen. Junge Frauen, die einer unerwünschten Heirat entgehen wollten oder sexuelle Gewalt zu erdulden hatten, wandten sich an Missionare und Distriktbeamte, die zu ihren Patronen wurden. Gerichtsakten, Missions-

quellen und die Lebenserinnerungen dieser Männer sind wertvolle Quellen für diese Fragen. Es ist das Verdienst der jüngsten Geschlechtergeschichte der 1990er Jahre, diese Prozesse, eben das dialektische Aushandeln von Geschlechterverhältnissen, im frühen Kolonialstaat aufgezeigt zu haben.

Neben den *Männern vor Ort* sind die frühe Sozialanthropologie und die Sexualwissenschaft weitere Beispiele für Interesse an Frauen und Männern in Afrika. Hier dazu nur kurz zwei illustrierende Anekdoten, die beide aus Elspeth Huxleys Memoiren *Out in the Midday Sun* (1985) stammen.

Elspeth Huxley, geboren 1907, war die Tochter von Siedlern in Kenia, wo sie aufwuchs. Nach ihrem Studium der Ethnologie und Landwirtschaft war sie als Regierungsberaterin und Journalistin tätig und hat ihr Leben lang zu Afrika publiziert. 1937 führte Elspeth Huxley Forschungen in Kenia über die Auswirkungen des Kolonialismus durch. Um sich das nötige Hintergrundwissen zu erarbeiten, schrieb sie sich in London an der London School of Economics bei Malinowski, dem Gründungsvater der Sozialanthropologie, ein.

In ihren Memoiren beschreibt Huxley, daß Malinowskis Buch, also das ihres Lehrers, *Sex and Repression in Savage Society* (1927), wegen der detaillierten und expliziten Beschreibungen von Sexualpraktiken als skandalös angesehen wurde. Sie besaß eine Kopie des Buchs, denn es handelte sich um ein Standardwerk sozialanthropologischer Literatur, schreibt aber, daß sie es in Packpapier einband, um Besucher, die es in ihrem Regal entdecken könnten, nicht zu schockieren! (Huxley 1985: 195)

Festzuhalten bleibt, daß es in den 1920er Jahren geradezu eine (wissenschaftliche) Obsession in bezug auf Sexualität, Menstruation und Geburt bei den *Wilden (savages)* gab (siehe auch von Reitzenstein [n.d. 1923], der an der anthropologischen Abteilung des Instituts für Sexualwissenschaft, Berlin, und der ethnologischen Abteilung des Hygiene-Museums Dresden tätig war). Relevant ist dies hier, weil es bei Untersuchungen zu Initiationsriten auch um eine Analyse dessen geht, wie Männer und Frauen *gemacht* werden, denn in solchen Riten werden den jungen Initianden sowohl Geschlechtsidentität als auch Geschlechterrollen vermittelt.

In der zweiten Anekdote trifft Huxley in einem Seminar von Malinowski auf Jomo Kenyatta, den Nationalisten und späteren ersten Präsidenten Kenias. Sie beschreibt, daß sie fürchterliche Angst hatte, sich vor Kenyatta damit lächerlich zu machen, die Verwandtschaftsstrukturen seiner Heimat zu beschreiben, zumal beide ein ähnliches Projekt verfolgten, ein Buch über Kenyattas Ethnie, die Kikuyu, zu schreiben (Huxley 1985: 196-197; Kenyatta 1938; Huxley 1939).

Bemerkenswerterweise beschäftigt sich Kenyattas Buch *Facing Mount Kenya* ausgiebig mit Geschlechterverhältnissen und Geschlechtsidentität bei den Kikuyu, und er legt im Detail seine - traditionale - Meinung zur Mädchenbeschneidung dar. Somit waren für ihn diese Themen wichtiger Teil seines nationalistischen Projektes. Aber *Facing Mount Kenya* ist nicht nur eine Quelle

für Geschlechterverhältnisse bei den Kikuyu, sondern gerade auch für deren Bedeutung im kulturellnationalistischen Diskurs. Wie in Kenya während der sogenannten Beschneidungskontroverse (1929-1932) und danach während Mau Mau (1952-1956), diente die Thematisierung der Geschlechterverhältnisse häufig als ideologisches Schlachtfeld, auf dem Konflikte um Kolonialismus und Antikolonialismus ausgetragen wurden.

Ein drittes Beispiel für frühes Interesse an Frauen und Männern in Afrika sind *Frauen vor Ort*. Und hier fällt es nun schwerer, ihre Interessen zu charakterisieren. Um die Jahrhundertwende gab es nicht viele *weiße* Frauen in Afrika, und die Mehrheit der Frauen, die vor Ort waren, waren als Bräute oder Ehefrauen, manche als Schwestern oder Töchter nach Afrika gegangen (Callan und Ardener 1984). Unter ihnen waren es die Elitefrauen, die über Afrika publizierten. Charakteristisch für diese Art von Literatur ist das Buch von Constance Larymore, *A Resident's Wife in Nigeria* (1911), das sich überwiegend praktischen Fragen widmet, beispielsweise der, wie am besten mit Dienstboten umzugehen sei und wieviele Korsetts für einen Aufenthalt in Afrika unabdingbar seien (siehe auch von Prince 1903).

Diese Bücher geben aber auch Auskunft über das Selbstverständnis der Frauen. Sie zeigen, wie die Autorinnen die Konventionen ihrer Zeit in ihre neuen Lebenswelten in Afrika umsetzten (Prodolliet 1987). Dazu gehörte, daß sie sich selber jede Wissenschaftlichkeit absprachen und sich auf Kochbücher und Landschaftsbeschreibungen beschränkten - und das nicht zuletzt auch, um Verleger zu finden (MacEwan 1996). Es gibt inzwischen eine eigene Historiographie über diese Frauen, und es soll hier vor allem auf das grundlegende Buch von Helen Callaway, *Gender, Culture, and Empire. European Women in Colonial Nigeria* (1987) hingewiesen werden.

Es gab aber auch weiße Frauen, die vor Ort ihren Lebensunterhalt verdienten oder sich eigene Aufgaben schufen. So gab es beispielsweise Krankenschwestern, Missionarinnen bzw. Missionarsfrauen, Dienstmädchen (Blennerhasset 1893; Kootz-Kretschmer 1926-1929) und nicht zuletzt Reisende, deren wohl prominentestes Beispiel Mary Kingsley ist, die Westafrika in den Jahren 1893 und 1894/95 bereiste (Kingsley 1897, 1899, 1900). Dea Birkett, die eine faszinierende Biographie über Mary Kingsley schrieb (1992a), beschäftigte sich mit diesen Frauen zunächst aus einem persönlichen Interesse an frühen Feministinnen, an starken, Tabus brechenden Frauen. Was sie fand, waren Frauen, die auch schwach waren, und vor allem Frauen, die nicht nur nicht gegen den Kolonialismus eintraten, sondern die koloniale Herrschaft aktiv mittrugen (Birkett 1989; Mamozai 1982; Chaudhuri und Strobel 1992; Ware 1992; Gouda 1993). Aber auch bei Mary Kingsley erfahren wir nur wenig über Geschlechterverhältnisse in den von ihr bereisten Gebieten. Jedoch schwiegen keineswegs alle zu diesen Fragen.

Es gibt noch eine vierte Gruppe, Frauen mit professionellem Interesse, die in Afrika forschten. Zwei meines Erachtens sehr wichtige Bücher, die Frauenleben in Afrika thematisierten, sind Sylvia Leith-Ross' *African Women. A Study of the Igbo of Nigeria* (1939) und Mary Smiths *Baba of Karo. A Woman of the Muslim Hausa* (1954), beides Bücher über Nigeria. Im folgenden werden deshalb kurz der Hintergrund der Autorinnen und ihrer Studien, die Präsentation der Forschungsergebnisse und die Quellenfrage dargestellt.

Sylvia Leith-Ross kam bereits 1907 als Braut eines Kolonialbeamten nach Nigeria und lebte dort bis 1968. Sie hat zusammen mit ihrer Mutter ein Kochbuch geschrieben, das 1908 veröffentlicht wurde. Als ihr Mann starb, blieb sie im Land und begann für die Kolonialregierung zu arbeiten. Wie ungewöhnlich dies war, geht aus folgenden Zahlen hervor: Gab es 1896 zwei weiße Frauen im Dienst der Regierung, waren es 1938 gerade 27, und bis 1925 waren alle als Krankenschwester tätig (Denzer 1989: 6-7). Leith-Ross begann ihre professionelle Karriere 1926 als erste *Lady Superintendent of Education*. Sie wurde zunächst im Süden Nigerias und später im muslimischen Norden eingesetzt, wo sie die Aufgabe hatte, eine Mädchenerziehung (im westlichen Sinn) zu etablieren (Callaway 1987: 112-113). 1934 bekam sie ein Forschungsstipendium vom prestigereichen *Leverhulme Trust*, um die Lebensumstände von Igbo-Frauen im Südosten Nigerias zu untersuchen. Ihre Forschungsergebnisse wurden als *African Women. A Study of the Igbo of Nigeria* 1939 veröffentlicht. Die Meinungen über dieses Werk klaffen weit auseinander: LeRay Denzer bezeichnet Leith-Ross als "foremother of women's studies in West Africa" (Denzer 1989: 7), also als Urmutter der Frauenforschung in Westafrika. Andere, wie Helen Callaway, stehen ihr kritischer gegenüber. Sie stellt fest, daß Leith-Ross' Studie methodologisch und theoretisch außerordentlich fragwürdig, aber trotzdem wichtig sei, da die Autorin sich durchgängig auf Zeugnisse von afrikanischen Frauen stützte (Callaway 1987: 212).

Wie kam es zu diesen Studien über Frauen in Nigeria? Callaway betont, daß Leith-Ross deshalb Forschungsgelder bekam, weil die Kolonialregierung Interesse an Untersuchungen hatte, von denen sie einen Beitrag zur Verbesserung der kolonialen Verwaltungspraxis erhoffte (Callaway 1987: 211-212). Die Ohnmacht der Kolonialherren gegenüber den Igbo-Frauen war 1929 allzu deutlich geworden, als etwa 10 000 Frauen gegen Steuern, und vor allem auch gegen die Verwaltungspraxis demonstrierten, Häuptlinge und Regierungsangestellte verhöhnten, schlugen, ihre Besitzungen sowie Fabriken, Eisenbahnstationen und Läden verwüsteten und plünderten. Erst als Kolonialtruppen eingesetzt wurden, wobei 32 Frauen getötet und viele mehr verletzt wurden, konnte der *Krieg der Frauen*, wie sie ihn selber nannten, oder der *Aba women's riot*, wie der Vorfall in die Literatur eingegangen ist, im wahrsten Sinn des Wortes niedergeschlagen werden. So schien es denn wichtig, mehr über diese streitlustigen Frauen zu erfahren.

Das Buch von Mary Smith, *Baba of Karo*, ist etwa 15 Jahre später und in anderem Kontext entstanden. Smith begleitete ihren Mann Michael für 18 Monate nach Nordnigeria, um dort Feldforschung für den Colonial Social Science Research Council durchzuführen. Während ihr Mann sich mit den politischen und sozialen Systemen Nordnigerias befaßte, wandte sich Mary Smith jenen Bereichen zu, die ihrem Mann im muslimischen Nordnigeria verschlossen blieben: Sie ging in die Häuser und redete mit den Frauen, die in Seklusion, also in Frauenräumen, lebten.

Interessant ist auch die Frage, wie die Autorinnen ihre Forschungsergebnisse präsentierten. Beiden gemeinsam ist, daß sie ihre Bücher sehr bescheiden, im Fall von Leith-Ross aber auch mit einer Prise Ironie, einleiten. Leith-Ross betont, daß sie lediglich mit Frauen geredet hat, weshalb ihre Studie sehr begrenzt und häufig auch oberflächlich bleiben müsse. Gleichzeitig betont sie aber die Bedeutung des *Aba women's riot* von 1929 und unterstreicht, daß Igbo-Frauen ökonomisch und politisch Männern in nichts nachstünden. Leith-Ross argumentiert, daß ein tieferes Verstehen weiblicher Lebenswelten für die koloniale Administration, für die Gesetzgebung und das Erziehungswesen unabdingbar sei (Leith-Ross 1939: 19-23).

Smiths Buch, das durchgehend in der ersten Person ihrer afrikanischen Protagonistin Baba geschrieben ist, wird eingeleitet von ihrem Mann. Es ist ihr Mann, der schreibt, wie die Studie durchgeführt wurde, und der in der Einleitung den ethnographischen Hintergrund ausführt. Und es ist Baba, die ihre Lebensgeschichte erzählt. So scheint es, daß Mary Smiths eigene Stimme, außer in den Fußnoten, gar nicht vorkommt. (Hilde Thurnwald übrigens widmete ihr Buch *Die schwarze Frau im Wandel Afrikas* ihrem Mann "als seine Schülerin und Arbeitskameradin", 1935: Widmung).

Das Besondere an beiden Büchern nun ist nicht nur das Thema, sondern es sind auch ihre forschungsgenerierten Quellen. Beide Bücher basieren überwiegend auf mündlichen Zeugnissen von Afrikanerinnen. Wie bereits erwähnt, ist *Baba of Karo* die Lebensgeschichte einer Haussa-Frau. Nun ist es sicherlich wichtig zu hinterfragen, wie ihr Leben im geschriebenen Text des Buches von Mary Smith konstruiert wurde, aber trotzdem bleibt der Eindruck beim Lesen, ihrer, wenn auch vermittelten, Stimme zuzuhören. Erstaunlich ist, daß spätere Studien auf diese und ähnliche Zeugnisse bis vor kurzem kaum Bezug nahmen und dies insbesondere, da mündliche Quellen und vor allem Lebensgeschichten und soziale Biographien seit Mitte der 1980er Jahre einen zentralen Platz nicht nur in der Geschlechtergeschichte, sondern auch generell in der neueren Geschichte in Afrika einnehmen. Vielleicht noch erstaunlicher ist es, daß Coquery-Vidrovitch in ihrem wichtigen Überblick über Frauengeschichte in Afrika im 19. und 20. Jahrhundert (1994) Leith-Ross und Mary Smith nicht einmal in der Bibliographie erwähnt.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß das Interesse an Frauen und Männern in Afrika bei weitem nicht erst mit der Etablierung der Frauenforschung in den 1960er Jahren begann. Mit wenigen Ausnahmen sind die früheren Darstellungen jedoch nicht als Quellen für historische Untersuchungen von Geschlechterverhältnissen herangezogen worden. Im folgenden soll nun ein Überblick darüber gegeben werden, wofür sich Geschlechtergeschichte in Afrika in den letzten drei Jahrzehnten interessiert hat und worum gestritten wurde.

Geschlechtergeschichte in Afrika: Themen und Debatten

Die Geschlechtergeschichte in Afrika ist durch drei thematische Tendenzen gekennzeichnet, die bis heute relevant sind. Zunächst gab es seit den frühen 1970er Jahren, korrespondierend mit der allgemeinen Geschichte in Afrika, eine nationalistische Historiographie mit einer Betonung der goldenen Vergangenheit Afrikas. In der Frauengeschichte ging es dabei um Königinnen, Königinmütter und die Amazonas der vorkolonialen Zeit (Loucou und Ligier 1975; Ly und Achola 1979; Aidoo 1981; Almeida-Topor 1984) sowie um Frauen im antikolonialen Kampf (Walker 1982; Barbier 1985; Davies 1985; Westermann 1992). Diese Art von Geschichtsschreibung wird auch heute noch, und gerade in Afrika, produziert (Qunta 1987; siehe aber auch Greene und Musisi 1996).

Anfang der 1980er Jahre gab es dann einen Paradigmenwechsel von den Heldinnen zu Opfern. (Hay 1988; siehe aber auch *Cahiers d'Etudes Africaines* 1977). Mit anderen Worten, die Eliten- und Festtagsgeschichte wurde ergänzt durch die (Alltags-)geschichte der Unterprivilegierten. So wurde es möglich und schien es interessant, das Augenmerk von den Elitefrauen abzuwenden und sich mit den Marginalisierten zu beschäftigen: den Prostituierten (Goli 1986; White 1990a), den Hausangestellten (Cock 1980) und den Sklavinnen (Robertson und Klein 1983; Wright 1985, 1993).

Eine der Mütter der Geschlechtergeschichte in Afrika, die Amerikanerin Marcia Wright, hat diesen Trend entschieden mitbestimmt. Wie auch andere Historikerinnen der ersten Generation, so z.B. Catherine Coquery-Vidrovitch und Shula Marks, kam Marcia Wright ursprünglich aus der allgemeinen Geschichte in Afrika. (Der folgende biographische Abriß beruht auf einem Gespräch mit Marcia Wright in Berlin im Juni 1996.) Zunächst beschäftigte sie sich mit britischer Geschichte im 18. und 19. Jahrhundert und damit auch mit Afrika "as a site of British imperialism". Nach Abschluß ihres Magisters an der Universität Yale arbeitete sie in der Handschriftenabteilung der Library of Congress in Washington, interessierte sich aber bereits für Ostafrika.

Im Juli 1961 verließ Marcia Wright Amerika und bereiste ausgiebig Ostafrika und den Nahen Osten. Im folgenden Jahr fand sie dann Anstellung bei der UNESCO, die ihr den Auftrag übertrug, das tansanische Nationalarchiv in Dar es

Salaam vor dem Verfall zu "retten". Im Januar 1963 ging sie nach London, um an der London School of Oriental and African Studies, bei Roland Oliver, dem ersten Lehrstuhlinhaber für Geschichte in Afrika in Großbritannien, zu promovieren. Nach der Verteidigung kehrte sie 1966 in die USA zurück, wo sie seitdem an der Columbia Universität in New York tätig ist. Ihre Dissertation wurde 1971 als *German Missions in Tanganyika. Moravians and Lutherans in the Southern Highlands, 1891-1941* veröffentlicht.

Bereits bei den Forschungsarbeiten für ihre Dissertation in verschiedenen Missionsarchiven und vor allem in Vorbereitung des Buches im Herrnhuter Archiv stieß Marcia Wright auf Lebensgeschichten entlaufener Sklaven und Sklavinnen aus dem ostafrikanischen Zwischenseengebiet. Diese hat sie über fast zwanzig Jahre hindurch aus verschiedenen Blickwinkeln immer wieder durchleuchtet und von einer frühen Fassung 1975 bis zu einem detailliert kommentierten Band 1993 in verschiedenen Versionen veröffentlicht. Es ist ihr gelungen, Feldforschung nicht nur am Ort der Befreiung, sondern auch dem der Versklavung, in Nordwest-Sambia, durchzuführen. Wichtig an dieser Arbeit ist, daß sie richtungweisend war und das für drei zentrale Themen der Geschichte in Afrika: Geschlechterverhältnisse, Sklaverei und Lebensgeschichten. Darüber hinaus hat sie den Wert von Zeugnissen der frühen europäischen Beobachter gerade auch für eine Geschichte der Marginalisierten aufgezeigt.

Nach dem Paradigmenwechsel von den *Heldinnen* zu den *Opfern* gab es Mitte der 1980er Jahre eine weitere wichtige Zäsur. Bis dahin war Geschlechtergeschichte in Afrika, wie Hay es nennt, "fugitive and fragmented" und damit kaum sichtbar und überschaubar (Hay 1988: 2). Sie wurde entweder gar nicht publiziert oder in nicht etablierte Fachzeitschriften und in Themenhefte verbannt (z.B. Marks und Rathbone 1983), und viele Beiträge verschwanden in Sammelbänden zu anderen Themen (z.B. Beinart 1987: 222-269). So stellt Hay fest, daß zwischen 1971 und 1986 nur fünf Monographien zur Frauengeschichte in Afrika in Buchlänge veröffentlicht wurden (Hay 1988: 2; Strobel 1979; Mba 1982; Walker 1982; Robertson 1984; Mann 1985).

Seit Mitte der 1980er Jahre aber ist es kaum mehr vorstellbar, eine Fachzeitschrift in die Hand zu nehmen, in der sich nicht mindestens ein Titel mit Frauen oder mit Geschlechterverhältnissen befaßt. Und zunehmend gibt es auf Konferenzen nicht mehr nur eine Sektion, die den Frauen gewidmet ist, sondern Analysen der Geschlechterverhältnisse rücken zunehmend in den Mittelpunkt - allerdings oft nur im Titel.

Neben dem Aufkommen der Geschichte der *Marginalisierten* ist die historiographische Zäsur der 1980er Jahre auch durch die Erkenntnis gekennzeichnet, daß afrikanische Stimmen direkt hörbar gemacht werden müssen, und dies nicht nur durch europäische Quellen hindurch. (Das Genre ist allerdings viel älter und geht zumindest auf das 19. Jahrhundert zurück; Paul 1996.) So sind heute historische Forschungen ohne orale Quellen kaum noch denkbar. Resultat ist ein

Boom an Lebensgeschichten und Lebenserinnerungen (Marks 1987; Romero 1988; Mirza und Strobel 1989; Bozzoli 1991; Ngaiza und Koda 1991; Wright 1993; Kuswayo 1985; Likimani und O'Barr 1985), deren Methode und Relevanz jedoch zunehmend kritisch hinterfragt werden (Hoppe 1993 und 1995; Geigenbach 1994; Ranger 1980). Inzwischen gibt es auch Lebensgeschichten afrikanischer Männer (Keegan 1988; van Onselen 1996; Caplan 1997) und soziale Biographien von Familien (Werbner 1991; Mathabane 1994; Ranger 1995).

Welchen Beitrag leistet die Geschlechtergeschichte nun zur Geschichte in Afrika? Obwohl noch in den Anfängen, ergänzt sie inzwischen alle großen Themen und fast alle großen Theorien, wie sie auch in diesem Band vertreten sind, um die Geschlechterperspektive. Aber Geschlechtergeschichte leistet mehr. Sie erlaubt es, Fragen nach Machtverhältnissen neu zu stellen. Ein Beispiel hierfür ist die Debatte um die Wanderarbeit im südlichen Afrika.

Zunächst lösten Forschungen zur Wanderarbeit eine Debatte aus, bei der es um historische Erfahrungen von Männern ging, denn Männer waren diejenigen, die in die Minen, in die Städte und auf Farmen gingen, um dort temporär, für mehrere Monate oder auch viele Jahre zu arbeiten. Frauen blieben mit den Alten und Kindern zurück, tribale Gesellschaften wurden zerstört. Diese zuerst von Richards bereits 1939 vertretene These griff die Frauenforschung in den 1980er Jahren auf und thematisierte die sogenannte Überausbeutung der Frauen als Frauen und als Afrikanerinnen in den Arbeitskräfte exportierenden Gebieten. So wurde gezeigt, daß die niedrigen Löhne der Männer als Junggesellenlöhne berechnet waren und sich nur durchsetzen konnten, weil Frauen die Versorgung der Familien sicherstellten und somit mehr arbeiteten als vor der Wanderarbeit (Meillassoux 1975; Spiller 1984). Neuere historische Studien dagegen zeigten, daß dieses Bild grundsätzlich zu revidieren ist.

Zum einen wurde aufgezeigt, daß nicht alle Frauen in den Dörfern zurückblieben, wenn Männer in die Minen und Städte gingen, sondern daß auch Frauen zu den Arbeitsorten zogen. Rückblickend scheint es sonderbar, daß diese Frauen übersehen worden sind. Denn Frauen arbeiteten als Bierbrauerinnen und als Prostituierte und lebten in eheähnlichen Beziehungen mit Männern, wie van Onselen bereits 1976 am Beispiel Südrhodesiens aufzeigte (siehe auch Barnes und Win 1992). Phimister thematisierte die Lebensmittelversorgung der Minen und anderer Arbeitsorte durch Frauen (1977), und Elizabeth Schmidt, als Vertreterin der jüngeren Geschlechtergeschichte, hat auf beeindruckende Weise die Auswirkungen auf die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung aufgezeigt. Schmidt argumentiert, daß Frauen in der frühen Kolonialzeit in Südrhodesien durch ökonomische Flexibilität und Bereitschaft zu landwirtschaftlichen Innovationen entscheidend zur Entstehung eines Bauerntums beitrugen. Letztendlich hat die Kolonialwirtschaft jedoch zu Statusverlust und erhöhter Arbeitsbelastung, aber auch zu größerer Mobilität und Widerstand seitens der

Frauen geführt (1988). Schließlich wurde auch gezeigt, daß Frauen häufig selber Lohnarbeit verrichteten (Cock 1980; Hansen 1989; Berger 1992).

Der zweite Beitrag der Geschlechtergeschichte zur Wanderarbeitsdebatte war die kritische Analyse der Konstruktionen von Männlichkeit (*masculinity*) am Arbeitsort. Diese Fragestellung ermöglichte es, zentrale Phänomene neu zu hinterfragen. So wurden beispielsweise (Homo-)Sexualität und identitätsstiftende Männlichkeitsrituale in bezug auf Ethnizität und Gewalt thematisiert. Insbesondere Moodie in seiner wegweisenden Studie zur Minenarbeit in Südafrika hat sich umfassend dieser Fragen angenommen.

Moodie zeigt beispielsweise, daß der Weg in die Männlichkeit durchaus einen Umweg über das Weibliche bedeuten kann. Wurde Wanderarbeit lange Zeit als besonders entwürdigende Ausbeutung betrachtet, so wird in letzter Zeit argumentiert, daß sie auch eine durch die Kolonialwirtschaft herbeigeführte Möglichkeit der Initiation vom Jungen zum Mann eröffnet (Luig 1996). Aber die Minen sind nicht nur Zufluchtsort vor der Kontrolle durch die alten Männer - und Frauen - sondern auch ein Ort, an dem alternative Lebensformen entwickelt wurden. Hierzu gehören die sogenannten Minenheiraten (*mine marriages*), die Moodie analysiert. Dies sind eheähnliche Beziehungen, in denen ein älterer, d.h. in der Wanderarbeit bereits erfahrener, Mann eine Verbindung mit einem jüngeren Mann eingeht. Der letztere nimmt temporär das soziale Geschlecht (*gender*) einer Frau an, was vor allem in Sexualpraktiken und in der Arbeitsteilung zum Ausdruck kommt. Moodie betont, daß dies eben keine homosexuellen Beziehungen waren, die es ebenfalls gab. Er zeigt somit, wie in einem Männerraum Geschlechterverhältnisse verhandelt wurden (Moodie 1994; Harries 1994).

Schließlich ist es für ein Nachzeichnen der Historiographie wichtig zu erwähnen, daß es auch afrikanische Zielsetzungen gab und gibt. Inzwischen gibt es Institute und Lehrstühle, die sich mit Geschlechterforschung befassen, auch an einigen afrikanischen Universitäten, wie beispielsweise in Harare, Iba-dan, Maputo, Witwatersrand und Yaoundé. Diese Etablierung der Geschlechterforschung hängt allerdings auch damit zusammen, daß hierfür Forschungsgelder, zumeist aus der nördlichen Hemisphäre, gewonnen werden können. Aber insbesondere in Südafrika bzw. durch südafrikanische HistorikerInnen ist eine eigene Historiographie der Frauen- und Geschlechtergeschichte entstanden, die das Fach (mit)bestimmt hat (Walker 1990; Berger 1994). Dies gilt auch für Nigeria, das sich ebenfalls durch eine große Anzahl lokaler Universitäten und Veröffentlichungsmöglichkeiten auszeichnet. Dort wird allerdings bis heute überwiegend die Geschichte der Heldinnen gepflegt. Ein Beispiel hierfür ist Adeniyis Buch mit dem vielsagenden Titel *The Jewel. A Biography of H. I. D. Awolowo* (1993) (siehe auch Awe 1992; Uchendu 1993).

Mit diesen Ausnahmen gibt es bis heute wenig Grundlagenforschung seitens afrikanischer HistorikerInnen, was auch mit dem zu tun hat, was Mamadou

Diawara (in diesem Band) problematisiert, den fehlenden Ressourcen und lokalen Möglichkeiten (Kom 1997). Und so sind es denn doch immer noch überwiegend die Frauen der nördlichen Hemisphäre (und zunehmend Männer), die versuchen, etwas über historische Erfahrungen von afrikanischen Frauen und Männern herauszufinden (Adenaike und Vansina 1997).

Forschungsd desiderata: Von Geschlechter- zu geschlechtsspezifischer Geschichte?

Wie kann Geschichte in Afrika in der Zukunft aussehen? Immer wieder, auch in der Einleitung zu diesem Buch, wird das bekannte Diktum des malischen Historikers Amadou Hampâté Bâ zitiert: "Jedesmal wenn ein alter Mann stirbt, stirbt eine ganze Bibliothek." Diese Feststellung zeigt, daß es afrikanische Geschichte längst gab, bevor sie als akademische Disziplin im westlichen Sinn in den 1950er Jahren dieses Jahrhunderts an Universitäten etabliert wurde, und daß das gebündelte und privilegierte Wissen eines alten Mannes um seine Vergangenheit einmalig ist. Aber die Aussage ist so auch unvollständig, wenn nicht gar falsch. Die Rolle von Frauen als Trägerinnen von historischem Wissen bleibt unberücksichtigt. Darüber hinaus lebt die Vergangenheit im kulturellen Archiv und in der sozialen Erinnerung weiter. Diese sind zwar nicht jedem gleichermaßen zugänglich, aber ihr Nutzen ist sicher nicht ausschließlich auf alte Männer beschränkt.

Schüler im elften Schuljahr an einer Missionsschule in Simbabwe, die keinen Geschichtsunterricht hatten, wurden 1991 gefragt, wie sie es denn anstellen würden, eine Geschichte ihrer Heimat zu schreiben. Eine Schülerin antwortete sofort, sie würde sich die Dekorationen der Hütten anschauen und die Werkzeuge und Geräte, die Frauen im Haushalt benutzen. Eine andere Schülerin antwortete, sie würde ihren Großvater fragen, der kenne die Vergangenheit. Nach kurzem Nachdenken ergänzte sie, daß ihre Großmutter ihr allerdings andere Dinge erzählen würde, und wenn ihr Bruder fragte, würde sie ihm wiederum anderes erzählen. Mit anderen Worten, die Schüler und Schülerinnen reflektierten die Vielstimmigkeit der Geschichte und historischer Erinnerung.

Es ist nun diese Vielstimmigkeit und deren Widersprüchlichkeiten und, noch grundlegender, erst das Hörbarmachen der Stummen, was Geschlechtergeschichte problematisiert und vor allem die geschlechtsspezifische Geschichte thematisiert hat. Hier liegt eine methodische Herausforderung. Ein Buch, das sich daran versucht, ist Henrietta Moores und Megan Vaughans *Cutting Down Trees. Gender, Nutrition, and Agricultural Change in the Northern Province of Zambia, 1890-1990* (1994).

Die Historikerin Vaughan (1987, 1991) und die Sozialanthropologin Moore (1986, 1988, 1994) haben sich in der vergleichsweise noch jungen akademischen Disziplin Historische Anthropologie getroffen. Im Vordergrund steht die Frage nach der Konstruktion von (kolonialem) Wissen, nach landwirtschaftlichen Produktionssystemen und der Geschichte der Wanderarbeit. Obwohl Geschlechterverhältnisse kaum explizit thematisiert werden, werden geschlechtsspezifische historische Erfahrungen aufgezeigt. Dies gelingt den Autorinnen durch eine gemeinsame Analyse von Prozeß und Praxis und durch die *re-study* der Arbeiten, die im gleichen Gebiet und zu ähnlicher Fragestellung von Audrey Richards (1939) und Anne Tweedie (1966) durchgeführt wurden.

Auch wenn die Autorinnen ihren eigenen Ansprüchen nicht immer gerecht werden, weist *Cutting Down Trees* in die Zukunft. Nur durch eine solche neue methodische Praxis, wie sie Moore und Vaughan für sich in Anspruch nehmen, kann Komplexitäten von Vergangenheiten und der Erinnerungen an diese auf eine Weise Rechnung getragen werden, die tatsächlich neue Einsichten in gesellschaftliche Prozesse und soziale Praxis ermöglichen. Zumindest dort, wo es um Machtverhältnisse geht, muß diese Sichtweise auch immer eine geschlechtsspezifische sein. Damit zurück zum Ausgangspunkt dieses Kapitels.

Zusammenfassung

Es bleibt festzuhalten, daß Geschlechterverhältnisse in Afrika einen wichtigen Untersuchungsgegenstand darstellen. Als ein zentrales Organisationsprinzip aller bekannten Gesellschaften geben sie auch Aufschluß über soziale, ökonomische und politische Prozesse. Geschlechtsspezifische Geschichte klagt eine neue methodische Praxis ein, die es ermöglicht, der Vielfältigkeit historischer Erfahrung Rechnung zu tragen. Sie übt somit an der wissenschaftlichen Disziplin Geschichte (nicht nur in Afrika) Kritik und eröffnet gleichzeitig neue Perspektiven.

Daß dies bis heute nicht allzuviel Anerkennung gefunden hat, zeigt sich auch daran, daß in einigen in dem vorliegenden Buch geführten Debatten kein Bezug auf den Beitrag der Geschlechtergeschichte genommen wird. So läßt sich hier mit der zwiespältigen Feststellung schließen, daß die Mehrheit historischer Studien über Afrika weder einen geschlechtsspezifischen Ansatz hat noch der Tatsache Rechnung trägt, daß historische Erfahrungen geschlechtsspezifisch sind. Es gibt immer noch allzu viele Bücher mit männlicher oder inzwischen auch weiblicher Sichtweise und dem leidigen Frauenkapitel. Und doch - Arbeiten zu Geschlechterverhältnissen werden inzwischen auch ausgezeichnet (Hunt 1997: 2-3). So haben nach Strobel (1979), Robertson (1984), White (1990a) und Atkins (1993) auch Henrietta Moore und Megan Vaughan mit ihrem Beitrag zur

Geschlechtergeschichte, *Cutting Down Trees*, 1995 den prestigereichen Herskovits Preis der amerikanischen African Studies Association gewonnen.

Literatur

- Abdalla, Ragyia Haji Dualeh, 1982: *Sisters in Affliction. Circumcision and Infibulation of Women in Africa*. Westport, Conn.
- Adenaike, Carolyn Keyes/Jan Vansina (Hg.), 1997: *In Pursuit of History. Fieldwork in Africa*. Portsmouth.
- Adeniyi, Tola, 1993: *The Jewel. A Biography of H. I. D. Awolowo*. Ibadan.
- Aidoo, Ama Ata, 1981: *The Asante Queen Mother in Government and Politics in the Nineteenth Century*. In: Steady, S. 65-78.
- Allen, Ann T., 1995: *Frauenforschung/Women's Studies in vergleichender Perspektive. USA und BRD 1965 bis zur Gegenwart*. Berlin.
- Almeida-Topor, Hélène d', 1984: *Les Amazones. Une armée de femmes dans l'Afrique précoloniale*. Paris.
- Amadiume, Ili, 1987: *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*. London.
- Ardener, Edwin, 1975a: *Belief and the Problem of Women*. In: S. Ardener (Hg.), S. 1-17.
—1975b: *The "Problem" Revisited*. In: S. Ardener (Hg.), S. 19-27.
- Ardener, Shirley (Hg.), 1975: *Perceiving Women*. London.
- Atkins, Keletso E., 1993: *The Moon Is Dead! Give Us Our Money! The Cultural Origins of an African Work Ethic, Natal, South Africa, 1853-1900*. Portsmouth, NH.
- Awe, Bolanle (Hg.), 1992: *Nigerian Women in Historical Perspective*. Ibadan.
- Barbier, Jean-Claude (Hg.), 1985: *Femmes du Cameroun. Mère pacifique, femmes rebelles*. Paris.
- Barnes, Terri/Everjoy Win, 1992: *To Live a Better Life. An Oral History of Women in the City of Harare, 1930-70*. Harare.
- Barrett, Michèle, 1980: *Women's Oppression Today. Problems in Marxist Feminist Analysis*. London (dt. 1983: *Das unterstellte Geschlecht*. Berlin).
- Becker-Schmidt, Regina/Gudrun Axeli Knapp (Hg.), 1995: *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M.
- Beinart, William, 1987: *Amafelandawonye (the Die-hards). Popular Protest and Women's Movements in Herschel District in the 1920s*. In: Beinart/Bundy, S. 222-269.
- Beinart, William/Colin Bundy, 1987: *Hidden Struggles in Rural South Africa. Politics and Popular Movements in the Transkei and Eastern Cape 1890-1930*. London.
- Berger, Iris, 1992: *Threads of Solidarity. Women in South African Industry, 1900-1980*. London.
—1994: *"Beasts of Burden" Revisited. Interpretations of Women and Gender in Southern African Societies*. In: Harms/Miller/Newbury/Wagner (Hg.), S. 123-141.
- Berman, Bruce, 1992: *Bureaucracy and Incumbent Violence. Colonial Administration and the Origins of the "Mau Mau" Emergency*. In: Berman/Lonsdale, Bd. II, S. 227-264.
- Berman, Bruce/John Lonsdale (Hg.), 1992: *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*. 2 Bde. London.
- Birkett, Dea, 1989: *Spinsters Abroad. Victorian Lady Explorers*. Oxford.

- 1992: *Mary Kingsley. Imperial Adventuress*. Basingstoke.
- Blennerhassett, Rose/Lucia Sleeman, 1893: *Adventures in Mashonaland*. New York.
- Boserup, Esther, 1970: *Woman's Role in Economic Development*. London.
- Bozzoli, Belinda, 1991: *Women of Phokeng. Consciousness, Life Strategy, and Migrancy in South Africa, 1900-1983*. London.
- Braun, Kathrin, 1995: *Frauenforschung, Geschlechterforschung und feministische Politik*. In: *Feministische Studien*, 13, 2, S. 107-117.
- Burke, Peter (Hg.), 1991: *New Perspectives on Historical Writing*. Cambridge.
- Butler, Judith, 1990: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London.
- Cahiers d'Etudes Africaines 1977: Themenheft "Des femmes sur l'Afrique des femmes", 65, 7.
- Callan, Hillary/Shirley Ardener (Hg.), 1984: *The Incorporated Wife*. Beckenham.
- Callaway, Helen, 1987: *Gender, Culture and Empire. European Women in Colonial Nigeria*. London.
- 1993: *Purity and Exotica in Legitimizing the Empire. Cultural Constructions of Gender, Sexuality and Race*. In: *Ranger/Vaughan*, S. 31-61.
- Caplan, Pat (Hg.), 1987: *The Cultural Construction of Sexuality*. London.
- 1997: *African Voices, African Lives. Personal Narratives from a Swahili Village*. London.
- Caplan, Pat/Janet Bujra (Hg.), 1978: *Women United, Women Divided*. London.
- Carby, Hazel (Hg.), 1992: *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 1970s Britain*. London.
- 1992: *White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood*. In: *Dies.*, S. 212-235.
- Channock, Martin, 1985: *Law, Custom and Social Order. The Colonial Experience in Malawi and Zambia*. Cambridge.
- Chaudhuri, Nupur/Margaret Strobel (Hg.), 1992: *Western Women and Imperialism. Complicity and Resistance*. Bloomington, Ind.
- Cock, Jacklyn, 1980: *Maids and Madams. Domestic Workers under Apartheid*. London.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine, 1994: *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe au XXe siècle*. Paris.
- Corbin, Alain/Arlette Farge/Michelle Perrot u.a (Hg.), 1989: *Geschlecht und Geschichte. Ist eine weibliche Geschichtsschreibung möglich?* Frankfurt/M.
- Davies, Miranda (Hg.), 1985: *Third World Second Sex. Women's Struggles and National Liberation: Third World Women Speak Out*. London.
- Denzer, LeRay, 1989: *Women in Government Service in Colonial Nigeria, 1862-1945. Working Papers in African Studies Nr. 136*. Boston.
- Donner-Reichle, Carola, 1977: *Die Last der Unterentwicklung. Frauen in Kenya*. Berlin.
- Geigenbach, Heidi, 1994: *Truth-Telling and the Politics of Women's Life History Research in Africa. A Reply to Kirk Hoppe*. In: *International Journal of African Historical Studies*, 27, 3, S. 619-627.
- Goli, Kouassi, 1986: *La prostitution en Afrique. Un cas: Abidjan*. Abidjan.
- Gouda, Frances, 1993: *Das "unterlegene" Geschlecht der "überlegenen" Rasse, Kolonialgeschichte und Geschlechterverhältnisse*. In: *Schissler*, S. 185-203.
- Greene, Sandra E., 1996: *Gender, Ethnicity, and Social Change on the Upper Slave Coast. A History of the Anlo-Ewe*. London.
- Guyer, Jane, 1987: *Feeding African Cities. Studies in Regional Social History*. Manchester.
- Habermas, Rebecca, 1993: *Geschlechtergeschichte und "anthropology of gender". Geschichte einer Begegnung*. In: *Historische Anthropologie*, 1, 3, S. 485-509.

- Hafkin, Nancy J./Edna G. Bay (Hg.), 1976: *Women in Africa. Studies in Social and Economic Change*. Stanford.
- Hansen, Karen T., 1989: *Distant Companions. Employers and their Servants in Zambia, 1900-1985*. Ithaca.
- Harms, Robert W./Joseph C. Miller/David S. Newbury/Michele D. Wagner (Hg.), 1994: *Paths Towards the Past. African Historical Essays in Honor of Jan Vansina*. Atlanta.
- Harries, Patrick, 1994: *Work, Culture, and Identity. Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910*. Portsmouth, NH.
- Hausen, Karin (Hg.), 1983: *Frauen suchen ihre Geschichte*. München.
- Hausen, Karin/Heide Wunder (Hg.), 1992: *Frauengeschichte - Geschlechtergeschichte*. Frankfurt/M.
- Hay, Margaret J., 1988: *Queens, Prostitutes and Peasants. Historical Perspectives on African Women, 1971-1986*. Working Papers in African Studies Nr. 130. Boston. Auch in: *Canadian Journal of African Studies*, 22, 3, S. 431-447.
- Hay, Margaret J./Marcia Wright (Hg.), 1982: *African Women and the Law. Historical Perspectives*. Boston.
- Hay, Margaret J./Sharon Stichter (Hg.), 1995: *African Women South of the Sahara*. Burnt Mill - Harlow (2. Aufl.).
- Hetherington, Penelope, 1992: *Female Circumcision and the Writing of History*. In: *The Indian Ocean Review*, September, S. 9-12.
- Hoppe, Kirk, 1993: *Whose Life Is It, Anyway? Issues of Representation in Life Narrative Texts of African Women*. In: *International Journal of African Historical Studies*, 26, 3, S. 623-636.
- 1995: *Context and Further Questions. Response and Thanks to Heidi Geigenbach*. In: *International Journal of African Historical Studies*, 28, 2, S. 359-362.
- Hosken, Fran P., 1982: *The Hosken Report. Genital and Sexual Mutilation of Females*. Lexington, MA.
- Huften, Olwen, 1995: *The Prospect Before Her. A History of Women in Western Europe. Bd. I: 1500-1800*. London.
- Hunt, Nancy Rose/Tessie P. Liu/Jean Quartaert (Hg.), 1997: *Gendered Colonialisms in African History*. Oxford.
- Huxley, Elspeth o.D. [1939]: *Red Strangers. A Novel*. London.
- Huxley, Elspeth, 1985: *Out in the Midday Sun. My Kenya*. London.
- Jeater, Diana, 1993: *Marriage, Perversion, and Power. The Construction of Moral Discourse in Southern Rhodesia, 1890-1930*. Oxford.
- Jones, Adam, 1989: *Schwarze Frauen, weiße Beobachter. Die Frauen der Goldküste in den Augen der europäischen Männer, 1600-1900*. In: *König*, S. 153-168.
- Jones, Adam (Hg.), 1990: *Außereuropäische Frauengeschichte. Probleme der Forschung*. Pfaffenweiler.
- Keegan, Tim, 1988: *Facing the Storm. Portraits of Black Lives in Rural South Africa*. London.
- Kenyatta, Jomo, 1938: *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu*. London.
- Kingsley, Mary, 1897: *Travels in West Africa, Congo Français, Corisco and Cameroons*. London.
- 1899: *West African Studies*. London.
- 1900: *The Story of West Africa*. London.
- Kom, Ambroise (in Vorbereitung): *Wissenschaftskooperation: Eine inhaltliche Herausforderung*. In: *Wirz/Schmidt*.
- König, Hans-Joachim (Hg.), 1989: *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung*. In: *Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 7. Berlin.

-
- Kootz-Kretschmer, Elise, 1926-1929: Die Safwa. Ein ostafrikanischer Volksstamm in seinem Leben und Denken. 3 Bde. Berlin.
- Künkel, Petra, 1995: Die Mühen der Differenz. Frauenforschung in Afrika südlich der Sahara. Saarbrücken.
- Kuswayo, Ellen, 1985: Call Me Woman. London.
- Larymore, Constance, 1911: A Resident's Wife in Nigeria. London.
- Leith-Ross, Sylvia, 1939: African Women. A Study of the Igbo of Nigeria. London.
- Leith-Ross, Sylvia/Geneviève Ruxton, 1908: Practical West African Cookery. Zungeru.
- Lenz, Ilse/Renate Rott (Hg.), 1984: Frauenarbeit im Entwicklungsprozeß. Saarbrücken.
- Lenz, Ilse/Ute Luig (Hg.), 1990: Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nicht patriarchalischen Gesellschaften. Berlin.
- Lerner, Gerda, 1979: The Majority Finds Its Past. Oxford (dt. 1995: Frauen finden ihre Vergangenheit. Grundlagen der Frauengeschichte. Frankfurt/M.)
- Likimani, Muthoni/James O'Barr, 1985: Passbook Number F47927. Women and Mau Mau in Kenya. Basingstoke.
- Loucou, Jean-Noel/Ligier, Françoise, 1975: La reine Pokou. Fondatrice du royaume Baoulé, XVIIIe siècle. Paris.
- Ludwar-Ene, Gudrun, 1993: Geschlechterbeziehungen. In: Schweizer/Schweizer/Kokot, S. 175-198.
- Luig, Ute, 1996: Wanderarbeiter als Helden. Zwischen kolonialer Entfremdung und lokaler Selbstvergewisserung. In: Historische Anthropologie, 4, 3, S. 359-382.
- Ly, Madina/D. Pala Achola, 1979: La femme africaine dans la société précoloniale. Paris.
- MacCormack, Carol, 1980: Nature, Culture and Gender. A Critique. In: McCormack/ Strathern, S. 1-21.
- McCormack, Carol/Marilyn Strathern (Hg.), 1980: Nature, Culture and Gender. Cambridge.
- Malinowski, Bronislaw, 1927: Sex and Repression in Savage Society. London.
- Mamozai, Martha, 1982: Herrenmenschen. Frauen im deutschen Kolonialismus. Reinbek (neu aufgelegt 1989: Schwarze Frau, weiße Herrin. Reinbek).
- Mann, Kristin, 1985: Marrying Well. Marriage, Status and Social Change among the Educated Elite in Colonial Lagos. Cambridge.
- Mannathoko, Changu, 1992: Feminist Theories and the Study of Gender Issues in Southern Africa. In: Meena, S. 71-91.
- Marks, Shula, 1987: Not Either an Experimental Doll. The Separate Worlds of Three South African Women. London.
- Marks, Shula/Richard Rathbone (Hg.), 1983: The History of the Family in Africa. Themenheft. Journal of African History, 24, 2.
- Mathabane, Mark, 1994: African Women. Three Generations. New York.
- Mba, Nina E., 1982: Nigerian Women Mobilized. Women's Political Activity in Southern Nigeria, 1900-1965. Berkeley.
- Meena, Ruth (Hg.), 1992: Gender in Southern Africa. Conceptual and Theoretical Issues. Harare.
- Meillasoux, Claude, 1975: Femmes, grenier et capitaux. Paris (dt. 1975: Die wilden Früchte der Frau. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft. Frankfurt/M.).
- Mikeli, Gwendolyn (Hg.), 1997: African Feminism. The Politics of Survival in Sub-Saharan Africa.
- Mirza, Sarah/Margaret Strobel (Hg.), 1989: Three Swahili Women. Life Histories from Mombasa, Kenya. Bloomington, Ind.

-
- Moodie, T. Dunbar/Vivienne Ndatshe, 1994: *Going for Gold. Men, Mines, and Migration*. Berkeley.
- Moore, Henrietta L., 1986: *Space, Text and Gender. An Anthropological Study of the Marakwet of Kenya*. Cambridge.
- 1988: *Feminism and Anthropology*. Cambridge.
- 1994: *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge.
- Moore, Henrietta L./Megan Vaughan, 1994: *Cutting Down Trees. Gender, Nutrition, and Agricultural Change in the Northern Province of Zambia, 1890-1990*. Portsmouth, NH.
- Musisi, Nakanyike B., 1996: *A Personal Journey into Custom, Identity, Power and Politics. Researching and Writing the Life and Times of Bugandas Queen Mother Irene Drusilla Namaganda (1896-1957)*. In: *History in Africa*, 23, S. 369-385.
- Newitt, Malyn D. D., 1973: *Portuguese Settlement on the Zambezi. Exploration, Land Tenure and Colonial Rule in East Africa*. New York.
- Ngaiza, Magdalena K./Bertha Koda, 1991: *Unsung Heroines. Women's Life Histories from Tanzania*. Dar es Salaam.
- Niethammer, Lutz (Hg.), 1980: *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der "Oral History"*. Frankfurt/M.
- Oakley, Ann, 1972: *Sex, Gender and Society*. New York.
- Ortner, Sherry B., 1974: *Is Female to Male as Nature is to Culture?* In: Rosaldo/Lamphere, S. 67-88.
- Ortner, Sherry B./Harriet Whitehead (Hg.), 1981: *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge.
- Palmer, Robin/Neil Parsons (Hg.), 1977: *The Roots of Rural Poverty*. London.
- Paul, Sigrid, 1996: *Bausteine zu einer Geschichte der Biographie-Forschung in Afrika*. In: *Paideuma*, 42, S. 183-213.
- Phimister, Ian, 1977: *Peasant Production and Underdevelopment in Southern Rhodesia, 1890-1914. With Particular Reference to the Victoria District*. In: Palmer/Parsons, S. 255-267.
- Presley, Cora Ann, 1992: *Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion, and Social Change in Kenya*. Boulder, Col.
- Prince, Margarete von, 1903: *Eine deutsche Frau im Inneren Deutsch-Ostafrikas*. Berlin.
- Prodolliet, Simone, 1987: *Wider die Schamlosigkeit und das Elend der heidnischen Weiber. Die Basler Frauenmission und der Export des europäischen Frauenideals in den Kolonien*. Zürich.
- Qunta, Christine N., 1987: *Women in Southern Africa*. London.
- Ranger, Terence, 1980: *Persönliche Erinnerung und Volkserfahrung in Ost-Afrika*. In: Niethammer, S. 74-107.
- 1995: *Are We Not Also Men? The Samkange Family and African Politics in Zimbabwe 1920-64*. London.
- Ranger, Terence/Obafemie Vaughan (Hg.), 1993: *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*. London.
- Reh, Mechthild/Gudrun Ludwar-Ene (Hg.), 1995: *Gender and Identity in Africa*. Münster.
- Reinwald, Brigitte, 1995: *Der Reichtum der Frauen. Leben und Arbeit der weiblichen Bevölkerung in Siin/Senegal unter dem Einfluß der französischen Kolonisation*. Münster.
- Reiter, Rayna Rapp (Hg.), 1975: *Towards an Anthropology of Women*. New York.
- Reitzenstein, Ferdinand Freiherr von, o.D. [1923]: *Das Weib bei den Naturvölkern. Eine Kulturgeschichte der primitiven Frau*. Berlin.

- Richards, Audrey I., 1939: *Land, Labour and Diet. An Economic Study of the Bemba Tribe.* London.
- Roberts, Penelope A., 1984: *Feminism in Africa. Feminism and Africa.* In: *Review of African Political Economy*, 28, 29, S. 175-184.
- Robertson, Claire, 1984: *Sharing the Same Bowl. A Socioeconomic History of Women and Class in Accra.* Bloomington, Ind.
- Robertson, Claire/Martin A. Klein (Hg.), 1983: *Women and Slavery in Africa.* Madison, Wisc.
- Robertson, Claire/Iris Berger (Hg.), 1986: *Women and Class in Africa.* New York.
- Rödig, Andrea, 1994: *Ding an sich und Erscheinung. Einige Bemerkungen zur theoretischen Dekonstruktion von Geschlecht.* In: *Feministische Studien*, 12, 2, S. 91-99.
- Romero, Patricia (Hg.), 1988: *Life Histories of African Women.* New Jersey.
- Rosaldo, Michelle Z./Louise Lamphere (Hg.), 1974: *Woman, Culture and Society.* Stanford.
- Rowbotham, Sheila, 1973: *Hidden from History.* London.
- Rubin, Gayle, 1975: *The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sex.* In: *Reiter*, S. 157-210.
- Schissler, Hanaa (Hg.), 1993: *Geschlechterverhältnisse im historischen Wandel.* Frankfurt/M.
- Schmidt, Elizabeth, 1988: *Farmers, Hunters, and Gold-Washers. A Re-evaluation of Women's Roles in Precolonial and Colonial Zimbabwe.* In: *African Economic History*, 17, S. 45-80.
- 1990: *Negotiated Spaces and Contested Terrain. Men, Women, and the Law in Colonial Zimbabwe, 1890-1939.* In: *Journal of Southern African Studies*, 16, 4, S. 622-648.
- 1991: *Patriarchy, Capitalism, and the Colonial State in Zimbabwe.* In: *Signs*, 16, 4, S. 732-756.
- 1992: *Peasants, Traders, and Wives. Shona Women in the History of Zimbabwe, 1870-1939.* Portsmouth, NH.
- Schweizer, Thomas/Margarete Schweizer/Waltraut Kokot (Hg.), 1993: *Handbuch der Ethnologie.* Berlin.
- Scott, Joan, 1988: *Gender and the Politics of History.* New York.
- Smith, Mary F., 1954: *Baba of Karo. A Woman of the Muslim Hausa.* London.
- Spiller, Ingrid, 1984: *Veränderungen von Frauenarbeit durch Migration. Ein Überblick über die afrikanische Entwicklung.* In: *Lenz/Rott*, S. 113-134.
- Steady, Filomina Chioma (Hg.), 1981: *The Black Woman Cross-Culturally.* Cambridge.
- Stichter, Sharon B./Jane L. Parpart (Hg.), 1988: *Patriarchy and Class. African Women in the Home and the Workforce.* Boulder, Col.
- Strobel, Margaret, 1979: *Muslim Women of Mombasa, 1890-1975.* New Haven.
- Thurnwald, Hilde, 1935: *Die schwarze Frau im Wandel Afrikas.* Stuttgart.
- Tweedie, Aenne C., 1966: (Diss.) *Change and Continuity in Bemba Society.* Oxford.
- Uchendu, Patrick Kenechukwa, 1993: *The Role of Nigerian Women in Politics. Past and Present.* Enugu.
- van Onselen, Charles, 1976: *Chibaro. African Mine Labour in Southern Rhodesia 1900-1933.* London.
- 1996: *The Seed is Mine. The Life of Kas Maine, a South African Sharecropper, 1894-1985.* Oxford
- Vaughan, Megan, 1987: *The Story of an African Famine. Gender and Famine in Twentieth-Century Malawi.* Cambridge.
- 1991: *Curing Their Ills. Colonial Power and African Illness.* Oxford.
- Walker, Cheryl, 1982: *Women and Resistance in South Africa.* London.

-
- (Hg.), 1990: *Women and Gender in Southern Africa to 1945*. Cape Town.
- Ware, Vron, 1992: *Beyond the Pale. White Women, Racism and History*. London.
- Werbner, Richard, 1991: *Tears of the Dead. The Social Biography of an African Family*. Edinburgh.
- Werlhof, Claudia von/Maria Mies/Veronika Bennholdt-Thomsen (Hg.), 1983: *Frauen, die letzte Kolonie. Zur Hausfrauisierung der Arbeit*. Reinbek.
- Westermann, Verena, 1992: *Women's Disturbance. Der Anlo-Aufstand bei den Kom (Kamerun) 1958-1960*. Münster.
- White, Luise, 1990a: *The Comforts of Home. Prostitution in Colonial Nairobi*. Chicago.
- 1990b: *Separating the Men from the Boys. Constructs of Gender, Sexuality, and Terrorism in Central Kenya, 1939-1959*. In: *International Journal of African Historical Studies*, 23, 1, S. 1-26.
- Wirz, Albert/Heike Schmidt (Hg.) (in Vorbereitung): *Afrika und das Andere - Alterität und Innovation*. Münster.
- Wright, Marcia, 1971: *German Missions in Tanganyika. Moravians and Lutherans in the Southern Highlands, 1891-1941*. Oxford.
- 1975: *Women in Peril. A Commentary on the Life Stories of Captives in Nineteenth-Century East-Central Africa*. In: *African Social Research*, 20.
- 1985: *Women in Peril. Life Stories of Four Captives*. Lusaka.
- 1993: *Strategies of Slaves and Women. Life-Stories from East/Central Africa*. London.
- Young, Kate/Carol Wolkowitz/Roselyn McCullagh (Hg.), 1984: *Of Marriage and the Market. Women's Subordination Internationally and Its Lessons*. London (2. Aufl.).
- Zdunnek, Gabriele, 1987: *Marktfrauen in Nigeria. Ökonomie und Politik im Leben der Yoruba-Händlerinnen*. Hamburg.

Formen und Institutionen politischer Herrschaft

Thomas Zitelmann

Graue Bereiche der Moderne und das Herz der Finsternis

Die Untersuchung von Formen und Institutionen politischer Herrschaft betrifft zentrale Fragestellungen der politischen Anthropologie. Die Vertreter dieser Disziplin wehren sich in der Regel gegen eine allzu enge Definition von "Politik" und "Macht" und versuchen beides im Zusammenhang mit sozialen, wirtschaftlichen, religiösen oder magischen Elementen zu betrachten. Herrschaft kann im engeren Sinne politisch gemeint sein, kann aber auch auf Hierarchien zwischen den Geschlechtern, zwischen sozialen Statusgruppen und Klassen oder zwischen Altersgruppen bezogen sein. Die Betrachtung der afrikanischen Situation hat es geradezu herausgefordert, sich in diesem Zusammenhang klaren Differenzierungen zwischen Sphären zu verweigern. Auf einer vergleichenden Ebene diente die politische Anthropologie Afrikas dazu, allgemeinere Einsichten über das "Parapolitische" oder den "grauen Bereich" der Moderne zu entdecken (Vincent 1990: 345).

Einer weitverbreiteten Sichtweise zufolge begann die systematische Beschäftigung mit Formen und Institutionen politischer Herrschaft in Afrika im Rahmen der britischen Kolonialpolitik und in Auseinandersetzung mit den Problemen, die das Prinzip der "indirekten Herrschaft" (indirect rule) mit sich brachte. Lokale Verwaltung sollte über autochthone politische Institutionen und sich selbst verwaltende Einheiten ("Stämme", "Häuptlingstümer") durchgeführt werden (Moore 1993: 8). Es ging um die Manipulation von "Gefolgschaftsverhältnissen" und um die Problematik des Grades der "Verstrickung" politischer Strukturen in Afrika "in unser eigenes Gesellschaftssystem" (Gluckman 1967: 91-92). Vor diesem Hintergrund ist der Anfang der politischen Anthropologie Afrikas durch den im Jahre 1940 von Meyer Fortes und Edward E. Evans-Pritchard herausgegebenen Klassiker *African Political Systems* (APS) markiert. Darüber ist die politische Anthropologie Afrikas auf das engste mit der Entwicklung der struktur-funktionalistischen *social anthropology* verbunden. Wichtig war die in APS getroffene Unterscheidung zwischen zentralisierten Gesellschaften mit staatlichen Strukturen und dezentralen (azephalen, segmentären) Gesellschaften, in denen ausgedehnte, unilaterale Abstammungsgruppen (*lineages*) den Raum des politischen Zusammenhaltes markierten. Im Mittelpunkt der Untersuchungen stand die Frage nach den Grundbedingungen gesellschaftlicher Gleichgewichtssituationen (Asad 1973).

Dieser Beitrag wird sich an zentraler Stelle mit der Entstehungsgeschichte und dem Milieu beschäftigen, aus dem heraus APS entstand. Zuvor wird es Ex-

plorationen in die Vorgeschichte, in die Entwicklung der politischen Anthropologie Afrikas und in wissenschaftliche Debatten geben, die seit den sechziger Jahren stattfanden.

Zwei wesentliche Paradigmenwechsel sind einleitend zu nennen. Mit der sich zu Beginn der sechziger Jahre vollziehenden Dekolonisierung und der Herausbildung unabhängiger Nationalstaaten in Afrika wurden stärker aktivistische und gesellschaftsverändernde Momente betrachtet und theoretisiert. In den Mittelpunkt rückten afrikanische Akteure, die ihre eigenen Strategien entwickelten (Moore 1994: 101). Mit dem seit den achtziger Jahren einsetzenden Bild von Afrika als "Krisenkontinent" wird der aktivistische Aspekt, nun tendenziell kulturpessimistisch, zum "grauen Bereich" der Moderne umgedeutet. Wie einst das Porträt des Mr. Kurtz in Josef Conrads Erzählung *Im Herz der Finsternis* dem kolonisierenden Europa den Spiegel seiner inneren Abgründe vorhielt, so enthält auch die politische Anthropologie Afrikas das Potential eines Spiegels.

Die Vorgeschichte der politischen Anthropologie Afrikas

Die Nichtdifferenzierung des Politischen in afrikanischen Gesellschaften knüpft auf paradoxe Weise an europäische Traditionen an. Gab es in Afrika das, was das bürgerliche Europa unter "Staatskunst" verstand? Diese Frage beschäftigte im 18. Jahrhundert die französischen Enzyklopädisten Raynal und Diderot. Ähnlich wie im Jahre 1822 der deutsche Philosoph Hegel dem afrikanischen Kontinent Geschichtslosigkeit bescheinigte (Hegel 1978: 120ff.), konstatierten Raynal und Diderot im Jahre 1780 die mit dem Mangel an "Staatskunst" verbundene Beziehung auf das "Gegenwärtige", unter Ausschluß des "Vergangenen oder Zukünftigen" (Raynal und Diderot 1988: 288). Wo politische Strukturen sichtbar waren, tendierten sie zur "Despotie". Politische Theorie und Geschichtsphilosophie dienten hier der Bestimmung eines von Europa abgrenzbaren Anderen. Unschwer läßt sich dahinter ein Muster erkennen, das bereits portugiesische Theoretiker der frühneuzeitlichen europäischen Expansion bewegte. Christliche Scholastiker argumentierten mit Aristoteles' "Politik" im Kopf über den Grad von Zivilisation und Humanität (da Silva Dias 1988: passim). Im Jahre 1624 bemerkte ein portugiesischer Beobachter über die ostafrikanischen Oromo ("Galla"), sie seien "viel politischer als andere Kaffern" ("que sao mais politicos os demais sao semelhantes a Cafres" - P. Bernardus Pereira ad Praepositum provinciae goanae, Zeila, 1 iun. 1624 in: Beccari 1912: 66). "Politisch" zu sein, stellte eine Ehrenerklärung auf dem Weg zur wahren Humanität dar.

Es wäre dennoch falsch, die Beschäftigung mit den politischen Strukturen Afrikas nur mit einer negativen Ausgrenzung des "Anderen" zu assoziieren. Es gab komplexere Sichtweisen. Parallel zu Hegel hatte der Geograph Karl Ritter den afrikanischen Kontinent konsequent erlesen und erschrieben und ihn dabei mit einer "Individualität" ausgestattet, die Natur, Menschen und politische Formen miteinander verband (Ritter 1822: 12). Der Einfachheit der "unorganisierten Natur" (Hochland, Tiefland, Flußsysteme) entsprach die soziale und politische Organisation. Jedes Hochland (Abessinien im Osten, Gebiete der Mandingo und der Fulani im Westen) beinhaltete jedoch potentiell einen eigenständigen Motor für ein "höheres bildendes Prinzip" (Ritter: 1048). Durch "Wanderung" konnte dieses Prinzip umgesetzt werden. Auf einer anderen Ebene wies Ritter auf das weitgehende Fehlen entwickelter Wassersysteme (im Vergleich zu Asien) hin. Damit begann eine Debatte, die sich später in der Frage um die "orientalische Despotie" und die wasserregulierende Funktion des Staates in "asiatischen" Gesellschaften (Wittfogel 1957/1977) und deren Übertragbarkeit auf afrikanische Gesellschaften niederschlug (Coquery-Vidrovitch 1974). Ritters Afrikabild war aufgrund rasch wachsender empirischer Ansichten schneller überholt als geschrieben, aber seine phantasievolle Schreibweise, sein bewußt imaginativer Stil beeinflussten wichtige Anthropogeographen des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts (in Deutschland Friedrich Ratzel; in Frankreich Elisée Reclus).

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelten sich drei große theoretische Entwürfe, durch deren Raster politische Institutionen in Afrika betrachtet wurden:

1. Der Evolutionismus und damit die Frage nach welchen Gesetzmäßigkeiten, wie und in welcher Folge sich politische Institutionen und Einheiten entwickelten;
2. der Diffusionismus und damit die Frage, von welchem Ursprungsort sich politische Formen und Institutionen durchsetzten;
3. der Funktionalismus und die Frage, welche Funktionen (der Bedürfnisbefriedigung) mit politischen Institutionen verbunden waren und wie diese Institutionen zum Gleichgewichtszustand einer politischen Einheit beitrugen.

Der Evolutionismus des 19. Jahrhunderts war eine Domäne anglo-amerikanischer Forschung (Lewis H. Morgan, Herbert Spencer, Edward Tylor). Afrikanische Daten waren dabei Quellenmaterial zweiter Wahl. Der Diffusionismus entwickelte sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts, in einer Phase intensiver Expeditionen in das Innere Afrikas und der beginnenden systematischen Kolonisierung des Kontinentes. Die Existenz von Staaten und Reichen von langer historischer Dauer, am Horn von Afrika (Abessinien), im Sudangürtel des westlichen Afrika (Ghana, Mali, Songhai), im östlichen Afrika (Königreiche im Zwischenseengebiet), wurden oft Diffusionen und Wande-

rungsbewegungen aus dem Mittelmeerraum, von der arabischen Halbinsel, aus Mesopotamien oder Indien zugeschrieben. Notorisch bekannt wurde die "Hamitentheorie", die alle kulturelle und gesellschaftliche Entwicklung in Afrika der Wanderung von Hirtenvölkern von Norden nach Süden und Osten nach Westen zuschreiben wollte. Ähnliche Überlegungen wurden mit einer zeitlichen Verzögerung über die Bantu entwickelt (vgl. auch Albert Wirz in diesem Band). Dabei gab es im 19. Jahrhundert differenzierte Positionen. Die "Diffusionisten" und ihre Vorläufer waren in sich gespalten, nicht zuletzt über die Frage der Art des Zusammenhanges zwischen Afrika und dem alten Ägypten, eine Problematik, wie sie heute wieder im Zusammenhang mit dem "Afrozentrismus" diskutiert wird (vgl. auch Füllberg-Stolberg in diesem Band).

Martin Bernal (1987: 219) hat in *Black Athena* auf die herausragende Rolle hingewiesen, die gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts Göttinger Wissenschaftler der "romantischen Schule" in der Ablehnung der These der afrikanischen Herkunft der ägyptischen Zivilisation hatten. Eine Ausnahme war der Althistoriker A.L.H. Heeren (1760-1842), ein Schwager des aufklärerischen Südseereisenden und jakobinischen Revolutionärs Georg Forster. Im ersten Band der von Heeren herausgegebenen „Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt“ wurde der afrikanische Kontinent speziell gewürdigt. Zwischen 1793 (im Schatten der napoleonischen Invasion Ägyptens) und 1838 (in Englisch) erschienen mehrere, immer wieder überarbeitete Auflagen dieses Textes. Seiner Autobiographie nach hatte Heeren zunächst gegenüber anderen Göttinger Althistorikern eine akademische Nische von unbearbeiteten griechischen und lateinischen Texten gesucht. Die fand er in der Beschäftigung mit Berichten über das Alte Ägypten, die "Äthiopier" und die phönizischen Kolonien in Nordafrika (Heeren 1838: XXXVIIIff.). Aufgewachsen in der Freien Hansestadt Bremen, war Heeren sowohl mit dem modernen Kolonialhandel wie mit der Existenz republikanischer Stadtstaaten in einem Umfeld von monarchistischem Absolutismus vertraut. Das Verhältnis von Handelsverkehr, politischer Ordnung und "Civilisation" bestimmte sein erkenntnistheoretisches Interesse. Als besondere afrikanische Eigenheit erkannte er die Kontinuität eines Karawanenhandels, dessen Schnittstellen durch sakral legitimierte Schutzorte gekennzeichnet waren, aus denen sich politische Gemeinwesen entwickelten (ebenda: XXIIIff.).

Obwohl Heeren als Althistoriker begann, baute er neue Erkenntnisse der Afrikaforschung in seinen Entwurf ein. Eine Reihe von Afrikareisenden des frühen 19. Jahrhunderts waren Schüler Heerens, darunter Hornemann und Burkhardt. Heerens alternativer Zugang zur politischen Geschichte und Gegenwart Afrikas ist ein deutlicher Beweis, daß die Paradigmen von "Geschichtslosigkeit" oder "Despotie" nicht Ableitungen aus dem Forschungsgegenstand Afrika waren, sondern einseitige Konstruktionen eines Afrikabildes darstellten.

Implizit bewegte sich ein Teil der deutschsprachigen Ethnologie noch einige Zeit in den Spuren Ritters und Heerens. Das gilt etwa für den Zoologen und Nilreisenden Robert Hartmann. Letzterer gehörte, neben Adolf Bastian und dem Mediziner Rudolf Virchow, zu dem Kern, um das sich das Netzwerk der deutschen Ethnologie institutionalisierte. Daß auch in Deutschland "Soldschreiber" amerikanischer "Sclavenzüchter" den "afrikanischen Autochthonen jede Fähigkeit zur Kultivierung nilotischen Landes" absprachen, stand für Hartmann außer Frage (Hartmann 1869: 29). International begann sich in dieser Phase die "Hamitentheorie" durchzusetzen, die Staatlichkeit und andere kulturelle Errungenschaften in Afrika mit der Einwanderung "asiatischer" Großviehhirten verband. Demgegenüber erschien das autochthone Afrika als Ort permanenter Anarchie, der Kleinkriege und des Menschenraubes. In besonders eindringlicher Form popularisierte der britische Afrikareisende John Hanning Speke (1864) dieses Bild (Rigby 1996: 65). Hartmann verband mit seiner (aus heutiger Sicht empirisch nicht minder dürftig begründeten!) Theorie der "Nigriter" einen anderen Ansatz, der die Einheit der ägyptischen Kultur und der politischen Formen mit den südlich gelegenen Teilen Afrikas betonte. Hamiten- und Nigritertheorien transportierten nicht nur biologisch-rassistische Spekulationen von Abstammung, sondern auch Vorstellungen sozialer und politischer Organisation. Das Afrika der Hamiten-Theoretiker war ein Kontinent des Chaos, das nur durch die ordnende Kraft äußerer Mächte kontrolliert werden konnte. Das Afrika der "Nigriter" erlaubte zumindest die Vorstellung autochthoner Ordnungsprinzipien.

Der Anthropogeograph Friedrich Ratzel und in der Folge der Kulturkreistheoretiker Leo Frobenius entwickelten aus der diffusionistischen Perspektive ergänzende Ansätze. Ratzels Kernaussage war "Kein Volk ist ohne politische Organisation" (Ratzel 1894: 121; Krader 1968: 17). Das durch Kampf und Gewalt gekennzeichnete Afrika reflektierte für Ratzel keine inhumane Besonderheit, sondern deutete im Gegenteil auf die universelle "Unvermeidlichkeit des Kampfes zwischen Menschen hin" (Ratzel: 123). Ratzels Afrika war durch Großreiche, zu denen "Migrationen" beitrugen, gekennzeichnet. Diese "Reiche" trugen in sich das Potential des Zerfalls, weil sich aus ihnen heraus und an ihren Grenzen neue Gemeinwesen heranbildeten, die gegen die alte Ordnung rebellierten (Ratzel: 122).

Leo Frobenius wies auf die "Brille des Islam" hin, durch die die Reisenden zur Mitte des 19. Jahrhunderts die politische Struktur und Geschichte großer Teile Westafrikas betrachtet hatten. Vielfach waren die Begleiter und örtlichen Gastgeber der Karawanenreisenden gebildete Muslime, die ihr eigenes Zivilisationsmodell zum Ausgangspunkt machten (Frobenius 1912: 9). Frobenius wollte demgegenüber das "afrikanische" Element herausarbeiten. Zwar kam auch für Frobenius "der Staat" letztendlich von außerhalb, aber in einer 1918 für das Reichskolonialamt verfaßten "staatsethnischen Studie" über

die westafrikanischen Völker nahm er eine deutliche Unterscheidung zwischen "staatsbildenden" und "gemeinschaftsbildenden" Völkern (Frobenius 1918) vor, die in mancher Hinsicht an die durch die *social anthropology* vollzogene Teilung zwischen "zentralisierten" und "nicht-zentralisierten" Gesellschaften erinnert. Assoziiert mit den "gemeinschaftsbildenden" Völkern waren bei Frobenius die sogenannten "Äthiopen", "urafrikanische" Bauernvölker, die über strikt patriarchalische Sippen organisiert waren (zur Geschichte der Klassifikation der "Äthiopen" vgl. Streck 1996). Dort, wo im Osten Afrikas, im abessinischen "Reich", "Hamiten" und "Äthiopen" aufeinandertrafen, dominierten erstere zwar den "Staat", letztere garantierten aber dessen Stabilität (Zitelmann 1996a: 43f.). Eine eigenwillige Verbindung von Evolutionismus, Diffusionismus und Funk-tionalismus ist dem deutschen Ethnosoziologen Richard Thurnwald zu verdanken. Einerseits entwickelte Thurnwald periodisch aufeinander aufbauenden Ide-altypen der gesellschaftlichen Organisation von Jägern, Sammlern, Bauern und Vieh-haltern, andererseits betonte er die "Eroberungstheorie des Staates" (vor allem auf Ostafrika bezogen), nach der "hamitische" Viehhalter einheimische Bauern überlagerten und sie angeblich so organisierten, wie sie ihre Herden organisiert hatten (Thurnwald 1935).

Thurnwald teilte mit den britischen Funktionalisten das Interesse an dem aktuellen "Funktionieren" gegebener Institutionen in einer politischen Einheit. Deutlich betont ist bei Thurnwalds Idealtypen (die er gerne bildhaft als sich zuspitzende Pyramiden darstellte) die Bedeutung der Entwicklung von Arbeits-teilung, sozialer Schichtung, Klassenbildung, dem Abgabensystem, der Differenzierung von Militär, Bürokratie und einer mehr oder weniger despotisch-autokratischen Spitze der Machtpyramide. Thurnwalds Eroberungstheorie des Staates gehörte für die Autoren von APS genauso zum ethnologischen Bildungsrepertoire wie die "Hamitentheorie" und die "afrikanische Despotie".

Die Diskurse um den autochthonen Charakter von Kultur und politischen In-stitutionen in Afrika waren im deutschen Kontext in ein imperiales Gesamt-konzept eingebettet. Ratzel und Frobenius waren harte Vertreter geopolitischer Expansion des Deutschen Reiches. Ratzel konnte afrikanische Institutionen anerkennen, weil er Kampf und Gewalt als Naturnotwendigkeit sah. In dem afrikanischen Spiegel, den er seinen Lesern vorhielt, sollten sie das eigene Potential erkennen. Nicht ganz zu Unrecht hat Hannah Arendt vor diesem Hintergrund darauf hingewiesen, welchen Einfluß das Bild der anarchischen und despotischen "Gespensterwelt des Schwarzen Erdteils" auf das Selbstbild aktivistischer Kolonialisten und Glücksritter, und schließlich auf totalitäre politische Formen in Europa selbst, hatte (Arendt 1986: 310ff.). Wo "Recht" und "Staat" aus "Wanderung" und "Gewalt" entstehen konnten, waren dem eigenen Verhalten keine ethischen Grenzen gesetzt. Die Grenzen von positiver

Wertung der politischen Kultur Afrikas waren fließend gegenüber Josef Conrads Kunstfigur des Mr. Kurtz.

Eine im zeitlichen Kontext eigenwillige soziologische und komparative Herangehensweise entwickelte um die Jahrhundertwende der Ethnologe Heinrich Schurtz in seiner Thematisierung von "Altersklassen und Männerbünden" (Schurtz 1902), für die er viel afrikanisches Material heranzog. International setzten sich vergleichbare Studien erst viel später durch (Eisenstadt 1956; Bernardi 1985). Gegeben ist die Vermutung, daß auch Schurtzs Interesse an afrikanischen Altersklassen und Männer- und Geheimbünden im Zusammenhang mit der "Männerbund-Ideologie in Deutschland" (Reulecke 1990) zu sehen ist.

Die politische Anthropologie Afrikas zwischen Kulturoptimismus und Kulturpessimismus

In der international diskutierten Forschungsgeschichte Afrikas (Bates, Mudimbe und O'Barr 1993; Moore 1994; Mudimbe 1994) ist der deutsche Strang der politischen "Erfindung" Afrikas jedoch vergessen. Abgesehen von dieser problematischen strukturellen Vergeßlichkeit werden in der politischen Anthropologie Afrikas drei Phasen unterschieden, die mit der Entwicklung und Kritik des funktionalistischen Entwurfes und den entsprechenden Paradigmenwechseln verbunden waren: 1. die Suche nach abstrakten Gleichgewichtssituationen; 2. der Übergang zu aktivistischen Positionen, mit zunächst gesellschaftsoptimistischer und dann 3. gesellschaftspessimistischer Deutung.

1. In der Endphase der Kolonisierung, von den dreißiger Jahren bis etwa 1960, entstanden im Rahmen der britischen *social anthropology* die Klassiker zur politischen Anthropologie Afrikas. Die Studien waren lokal und mikrosoziologisch ausgerichtet. Neben APS ist hier insbesondere die Studie von David Tait und John Middleton zu nennen, in der nochmals ein akzentuierter Blick auf segmentäre "staatenlose" Gesellschaften, die "Stämme ohne Herrscher" (Tait und Middleton 1958) geworfen wurde. Eine rückblickende Zusammenfassung, die angesichts der Dekolonisierung und der sich entwickelnden unabhängigen Nationalstaaten bereits anachronistisch war, bot Lucy Mair (1962). Die Frage nach gesellschaftlichen Gleichgewichtssituationen stand auch dort im Mittelpunkt, wo politischer Protest, Revolte und Revolution thematisiert wurde (Gluckman 1963).

2. In der Phase der Entkolonisierung, der Bildung nationalstaatlicher Ordnungen und staatlich vermittelter Vorstellungen von "Modernisierung" und "Entwicklung" (ca. 1960-1980) rückten Afrikaner als handelnde und gesell-

schaftsverändernde Subjekte in den Mittelpunkt. In der politischen Anthropologie schlug sich dies vor allem in den makro-soziologischen Positionen Georges Balandiers (1967) nieder, der seinerseits strukturalistisch-marxistische Positionen in der französischen Afrikaforschung beeinflusste (P.P. Rey, E. Terray, C. Meillassoux), die in den siebziger Jahren als "Produktionsweisentheoretiker" wichtig wurden (Streck und Zitelmann 1979). Gegenüber der *social anthropology* gewannen fachliche Ausdifferenzierungen wie "Geschichte", "Soziologie" und "politische Wissenschaft" an Bedeutung (Copans 1977; Sklar 1993; Vansina 1994: 56ff.). Antikoloniale und nationalstaatliche Legitimitätsdiskurse wurden akademisch begleitet (Hodgkin 1957; Wallerstein 1961; Davidson 1970, 1978; Gutkind und Waterman 1977). Interesse bestand an der Untersuchung doppelter Autorität von "moderner" und "traditioneller" Herrschaft und an dem pluralistischen Nebeneinander unterschiedlicher Institutionen (Sklar a.a.O.: 87ff.). Jüngere Vertreter der *social anthropology* entwarfen zwar weiterhin funktionalistische Modelle komplexer "traditioneller" Gesellschaften (Lloyd 1965; Southall 1965), wandten sich aber gleichzeitig der Untersuchung der Herausbildung neuer sozialer Stratifikationen, den modernen "Eliten" und dem "Nationalstaat" zu (Lloyd 1966; Fallers 1974). An die Stelle festgefügtter Ordnungsvorstellungen traten Vorstellungen von "Netzwerken" und transaktionalen Modellen (Moore 1994: 70f.). Die Praktiker der Entkolonisierung förderten eigene politische Diskurse wie z.B. "Pan-Afrikanismus" (Kwame Nkrumah, Frantz Fanon), "Negritude" (Leopold S. Senghor) "afrikanischer Sozialismus" (Julius Nyerere) und Anfänge des "Afrozentrismus" (Cheikh Anta Diop). In Form der Vorstellung von "regulierter Anarchie" und von der "Aktualität der Akephalie" (Sigrist 1967, 1978: 40f.) wurde auch das Modell nicht-staatlicher Gesellschaftsordnungen zu einem politischen Hoffnungsträger.

3. Die zweite Phase ging fließend in die dritte Phase über, die in den achtziger Jahren deutlich wurde. Dynamische Ansätze, die Afrikaner als handelnde Subjekte wahrnahmen, dominierten weiterhin in Form transaktionalistischer Theorieansätze, aber mit dem Wandel der meisten unabhängigen Staaten in diktatorische oder autoritäre Regime schlugen optimistische in pessimistische Deutungen um. Das Bild war gekennzeichnet durch Oszillation zwischen autoritären (Militär, autokratische Herrscher) und partizipatorischen Herrschaftsmodellen (seit 1989 "Demokratisierung"), Hoffnungsverlust in wirtschaftliche und soziale Utopien, pragmatische "Überlebensstrategien", zunehmende gesellschaftliche und staatliche Desintegration, Hungerkatastrophen, interne Kriege und Flüchtlinge. In den großen Krisenregionen wurden internationale Hilfsorganisationen tätig, die öffentliche Dienstleistungen in der sozialen Grundversorgung übernahmen und deren bewaffneter Schutz (wie in Somalia) durch internationale Armeen gewährt wurde (Duffield und Prendergast 1994). Dem gegenüber stehen private

"Gewaltunternehmer" (Elwert 1996), bei denen der Zusammenhang von Wirtschaft und Gewalt (Somalia, Liberia, Sierra Leone, Zaire, Südsudan) leicht Assoziationen an die anarchischen Afrikabilder des 19. Jahrhunderts aufkommen läßt. Bezeichnenderweise taucht in diesem Zusammenhang auch das Paradigma der dezentralen Herrschaft wieder auf: diesmal als Analogie zur kostengünstigen Verwaltung im neo-liberalen Staat, etwa in den theoretischen Überlegungen eines typischen "Gewaltunternehmers" wie des verstorbenen somalischen Kriegsherren Mohammed Farah Aidid (Zitelmann 1996b). Aus der seit den sechziger Jahren vorherrschenden anti-kolonialen Apologie des afrikanischen Nationalstaates wurde insgesamt die Erkenntnis von der Last des schwarzen Mannes (Davidson 1993). Seitdem die nationalstaatlich fixierten Ordnungsraster der sechziger und siebziger Jahre aus den Fugen gerieten, wurde die lokale und mikrosoziale Perspektive der frühen *social anthropology* rehabilitiert (Bayart 1989). Wohin "post-koloniale Identität" gehen soll, erscheint als offener Prozeß (Werbner und Ranger 1996). Besonders dem "Ethnischen" als gemeinschaftsfördernde Ideologie außerhalb der nationalstaatlichen Sphäre wird verstärkte Aufmerksamkeit gewidmet (vgl. dazu Lentz in diesem Band). Als Menetekel steht an der Wand, daß die "Tribalisierung" Afrikas die "Retribalisierung Europas" vorwegnimmt (Ranger 1994).

Die "lange Dauer" politischer Institutionen

Gegenwärtig hat sich der sogenannte "Afro-Pessimismus", die Unzufriedenheit darüber, wie sich in Afrika soziale, wirtschaftliche und politische Verhältnisse entwickeln, auch in der politischen Anthropologie niedergeschlagen. Ein Teil der Beobachter entwirft Pläne zu Besserung. Der Demokratisierungsdiskurs wird gepflegt. Institutionen innerhalb der "zivilen Gesellschaft" werden gesucht, über die "Verantwortung" an die gesellschaftlichen "Graswurzeln" delegiert werden kann. Ein kurzer Schritt führt von der Feststellung von "Verantwortung" zur Diskussion der Einschränkung der "Souveränität" afrikanischer Staaten (Deng u.a. 1996).

Eine distanziertere Perspektive hat die "lange Dauer" (*longue durée*) in der Entwicklung politischer Institutionen vor Augen. Unter den Afrika-Historikern wäre hier Jan Vansina und sein Blick auf die politischen Institutionen unter bantusprachigen Gruppen in Zentralafrika zu nennen. Der Blick umfaßt fünf Jahrtausende gemeinsamer Traditionen, die sich auf folgenden Nenner bringen lassen (Vansina 1993):

"Der originäre Beitrag Zentralafrikas zur politischen Erfahrung der Menschheit bestand darin, in sich kohesive größere Gesellschaften (Häuptlingstümer, Königreiche) errichtet zu haben, ohne dabei lokale Autonomien

(das 'Haus', der 'Klan', das 'Dorf') zu beseitigen. Auf der lokalen Ebene konkurrierten 'Häuser' (Abstammungsgruppen) um Gefolgschaften, und unter dem Einfluß wirtschaftlicher Differenzierung zentriert sich Erbfolge auf Einzelpersonen, die zu 'big men' werden. Zwei Prinzipien bestimmten diese politische Tradition. Bei aller internen Differenzierung auf der lokalen Ebene bleiben die Beziehungen unter diesen Einheiten egalitär und kooperativ, und Zentralisierung wird nicht als politische Lösung akzeptiert. Dort, wo 'Reiche' bestanden, war dies nicht in erster Linie Ausdruck wirtschaftlicher Einheit, sondern einer hochentwickelten Ideologie, die im Königreich einzige zivilisierte Lebensweise, die letztendlich von übernatürlichen Mächten verkündet war. Diese 'politische Tradition' brach mit der Kolonisierung im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert zusammen. Aus Traditionsfetzen wurde ein 'Gewohnheitsrecht' zusammengesetzt, über das auf Älteste, Häuptlinge oder Könige unter der kolonialen Glocke bedingte Macht delegiert wurde. Unter den Bedingungen sogenannter 'indirekter Herrschaft' bestanden Königreiche oder Häuptlingstümer als Fassaden weiter, während sich in den kolonialen Zentren neue 'Eliten' bildeten, die durch die modernen Erziehungsmethoden (Missionsschulen) geprägt war. Diese neuen Eliten, unter denen sich die 'Nationalisten' der Phase der Entkolonisierung herausbildeten, deuteten die alten 'Reiche' als Vorläufer des modernen Nationalstaates um und mißverstanden bewußt deren nicht-zentralisierte Struktur. Durch die Entwicklung von Einparteien-Regimen entwickelten sie einen hochzentralisierten Herrschaftsstil. Fetzen des Gewohnheitsrechtes wurden zur 'Tradition' erklärt, die diesen Herrschaftsstil als 'authentisch' afrikanisch verklärte. Die gemeinsamen Werte der ursprünglichen Bantu Tradition sind heute verloren gegangen."

Eine der "langen Dauer" genau entgegengesetzte Sichtweise entwirft der französische Soziologe Jean-François Bayart in seiner "Politik des Bauches" (Bayart 1989). Hier stehen nicht ideelle Werte im Mittelpunkt, sondern die Akkumulation von Reichtum. Afrikanische Staaten erscheinen hier nicht als Abweichungen, sondern als Produkte ihrer Gesellschaften, deren Traditionen in starker Weise durch schwache Trennungen zwischen privater und öffentlicher Sphäre gekennzeichnet sind. Autoritäre und korrupte Politik in Afrika ist kein Ausdruck von Widersprüchen oder Ungleichzeitigkeiten, sondern Ausdruck einer Symbiose mit den Graswurzeln. Bayarts These ist, daß in Afrika politische "Macht" und die Herrschaft ausübenden Institutionen qua Tradition der Bereicherung, der Füllung des eigenen Bauches dienen, ohne daß aus der Akkumulation von Reichtum heraus produktive Wirtschaftskreisläufe und darauf aufbauend stabile Gesellschaften entstehen. Da afrikanische Herrscher nicht über ausreichende Mittel verfügten, diesen Reichtum den eigenen Untertanen abzapfen, spielt die Politik der "Extraversion" eine zentrale Rolle für die Erhaltung politischer Macht, d.h. afrikanische Herrscher

kompensieren die inneren Unzulänglichkeiten durch Ressourcen, die sie durch Kontakte von außen erhalten (daher die Bedeutung von Wirtschafts-, Entwicklungs- und Nothilfe; vgl. auch Elwert und Bierschenk 1993). Da sich afrikanische Bauern schwer "fangen" lassen, müssen die Beziehungen nach außen als Hilfsmittel der Zentralisierung dienen. Dabei ist es sinnlos, zwischen alten und neuen Eliten zu unterscheiden, weil auf der Ebene der lokalen Autoritätsstrukturen eine gegenseitige Integration stattfindet. Die Einheitspartei dient der Elitenassimilation; und Hochzeiten, Beerdigungen oder Treffen der Freimaurer erlauben situative ethnographische Wahrnehmungen dieser Integration.

Bayarts theoretische Interpretationen sind kritisch als konservative Idealisierung eines Patronage-Klientel-Systems bezeichnet worden, in dem Bestechung und Korruption zur sozialen Solidarität umgedeutet werden (Clapham 1994: 438). Bei Bayart findet eine Historisierung der politischen Strukturen afrikanischer Gesellschaften statt, die dem Demokratisierungsdiskurs ausweicht. Die Elemente dieser Umdeutung sind nicht neu, aber die Form ihrer Zusammensetzung. Bayarts Collage beinhaltet ältere Vorstellungen einer "afrikanischen Despotie" und verbindet sie mit einer Vorstellung von "Gegenseitigkeit", die aus einer ganz anderen theoretischen Perspektive entwickelt wurde.

Der Begriff der "Extraversion" hat eine Vorgeschichte, die mit dem Modell der "afrikanischen Produktionsweise" (Coquery-Vidrovitch 1974) verbunden ist. Die damit verbundenen Fragen lauteten: Inwieweit basierten afrikanische Staaten auf der Ausbeutung der direkten Produzenten (Bauern, Viehzüchter) oder basierten sie auf der Besteuerung des Fernhandels? Vertreter strukturalistisch-marxistischer Positionen gingen davon aus, daß politische Systeme in Afrika auf der Ausbeutung ihrer eigenen produzierenden Bevölkerung basierten (Meillassoux 1975; Terray 1975, 1978). Diese Debatte ist noch nicht abgeschlossen.

In den sechziger Jahren wurde "Macht" noch im Zusammenhang mit "Reziprozität" (Gegenseitigkeit) gedacht, in dem Sinne, daß man afrikanischen Politikern zutraute, ausbalancierte Gesellschaftsordnungen zu schaffen. Eine romantische Variante dieser Sicht bestand im absoluten Gegenbild zur "afrikanischen Despotie", in der Vorstellung von den "Stämmen ohne Herrscher" (Tait und Middleton 1958) oder der "regulierten Anarchie" (Sigrist 1967). Diese romantische Perspektive leitet über in die Anfänge der politischen Anthropologie Afrikas und die Entwürfe der britischen *social anthropology* zu Systemen politischer Herrschaft in Afrika.

APS und die Macht der Definition des Gegenstandes

Den Herausgebern von APS, Meyer Fortes und Edward E. Evans-Pritchard, und dem Verfasser der Einleitung, A. R. Radcliffe-Brown, sind einige paradigmatische Formulierungen zur Analyse politischer Macht und Herrschaft in Afrika zu verdanken, die in ihrer Orthodoxie zwar heute umstritten sind, die das Thema jedoch lange beherrscht haben. Auf der Ebene der Formen ging es dabei um die Unterscheidung von Typen politischer Systeme. Darüber hinaus ging es Radcliffe-Brown um eine Grundsatzbestimmung in der Analyse politischer Herrschaft in afrikanischen Gesellschaften.

Die politische Organisation einer Gesellschaft war für Radcliffe-Brown (1940: XXIII) "der Aspekt ihrer totalen Organisation, der mit der Kontrolle und Regulierung der Verwendung physischer Gewalt verbunden ist". Zwei institutionelle Pole kennzeichneten politische Macht, nach innen "Recht" und nach außen "Krieg" (ebenda: XIV). Radcliffe-Browns Bestimmung war eng an Max Weber orientiert, wobei letzterer ausdrücklich das Gewaltmonopol im modernen Territorialstaat vor Augen hatte (Gledhill 1994: 12). Die afrikanischen Gesellschaften, auf die das Modell übertragen wurde, entsprachen diesem Idealtypus einer politischen Ordnung ganz und gar nicht.

Fortes und Evans-Pritchard unterschieden zwischen zwei Typen politischer Systeme:

1. Gesellschaften mit zentralisierter Autorität, Administration, rechtlichen Institutionen (d.h. Regierung, Staat) sowie Unterschieden in Reichtum, Privilegien und Status, was wiederum die Verteilung von Macht und Autorität beeinflusste;
2. Gesellschaften "ohne" die obigen Eigenschaften (Fortes und Evans-Pritchard 1940: 5). Um diese Gesellschaften des "ohne" als politische Systeme zu analysieren, mußten die Bereiche geortet werden, in denen die Anwendung physischer Gewalt in institutionalisierter Form kenntlich wurde. Die Lösung des Problems war mit der Einführung des Begriffes der *lineage* als unilateraler Abstammungsgruppe verbunden.

Die offensichtliche Bedeutung von Verwandtschaftsbeziehungen in diesen Gesellschaften, wurde unter doppeltem Gesichtspunkt betrachtet. Die bilateralen Verwandtschaftsbeziehungen eines Individuums wurden als vorübergehende Phänomene gesehen, darüber hinaus war das Individuum dauerhaft in seine *lineage* eingebunden (ebenda: 6). Diese *lineages* hatten politische Funktionen. Sie waren die Träger von "Recht" und "Krieg". Am deutlichsten hat Evans-Pritchard (1940) diese Zusammenhänge am Beispiel der südsudanesischen Nuer dargestellt. Evans-Pritchard ging davon aus, die Nuer seien eine "geordnete Anarchie", die auf dem Prinzip der segmentären Opposition aufgebaut sei. Die Bevölkerung war in Klans und Abstammungsgruppen (*lineages*), abgeleitet von männlichen Ahnen, geteilt. Lokale Gruppen formten Segmente größerer, inklusiverer Verwandtschaftsgruppen, die sich über Abstammung aufeinander bezogen. Die soziale und

politische Struktur konnte dadurch als Hierarchie verknüpfter Segmente beschrieben werden. Obligationen, einander in kriegerischen Auseinandersetzungen zu helfen, wurden durch Verwandtschaft ausgedrückt. Kleinere *lineages*, die auf einer Ebene gegeneinanderstanden, kooperierten auf einer höheren Ebene.

Begriffe wie "Fusion" (Zusammenfügung) und "Fission" (Trennung) und die der Durkheimschen Soziologie entnommene "segmentäre Gesellschaft" gaben dem obigen Modell eine abstrakte Aura, die ganz im Sinne Radcliffe-Browns war, der eine analytisch an den Naturwissenschaften orientierte Soziologie entwickeln wollte. Gesellschaft wurde als ein lebendiger Organismus gesehen, der, ähnlich wie chemisch-physikalische Prozesse, auf einen Gleichgewichtszustand hinstrebe (Radcliffe-Brown: XXII). In diesem Sinne wurde im Rahmen der struktur-funktionalistischen *social anthropology* die Analyse politischer Systeme in Afrika zu einem Experimentierfeld von Gleichgewichtszuständen. In den Gesellschaften "mit" Staat ergab sich der Gleichgewichtszustand aus der Ausbalancierung unterschiedlicher Institutionen politischer Macht (König, Berater, Ältestenrat, Königinmutter etc.), in den Gesellschaften des "ohne" traf die Macht eines Segmentes auf die Gegenmacht eines anderen Segmentes, die beide in sich souverän waren (Fortes und Evans-Pritchard: 11f.). Einzelne Autoren, wie später der Südafrikaner Max Gluckman, dehnten die Entwicklung von Gleichgewichtszuständen auch auf den Zusammenhang von afrikanischen politischen Systemen und europäischer Siedlergesellschaft aus. Vor diesem Hintergrund konnte jede Form von Revolte oder Rebellion gegen politische Herrschaft, sei diese intern oder extern, als Tendenz zu neuen Gleichgewichtszuständen beschrieben werden (Gluckman 1963).

Zu Beginn der siebziger Jahre beschäftigte sich der britische Sozialanthropologe Talal Asad mit dem Herrschaftsbild, das über APS in der kolonialen Phase für Afrika entwickelt wurde. Er sah ein Bild, daß das Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten grundsätzlich in Begriffen einer ausgeglichenen Machtbalance, von gegenseitigen (reziproken) Verpflichtungen und Werteübereinstimmung ausdrückte. Dies entsprach dem Tenor, den Fortes und Evans-Pritchard in ihrem Vorwort zu APS angestimmt hatten. Für Asad entsprach dieses idyllische Konsensmodell nicht der kolonialen Situation, in der es entstanden war. Die Modelle klammerten die real vorhandenen Widersprüche aus. Nach Asad projizierte die *social anthropology* auf das krisengeschüttelte Europa das Wunschbild von einer durch feste Werte zusammengehaltenen Gesellschaft in Afrika (Asad 1973).

Ein Schlüsselbegriff in der Analyse der *lineage* als ganzheitlich verfaßte Einheit, mit überindividuellen Eigenschaften, wurde bei Evans-Pritchard und Fortes die Idee der "körperschaftlichen Gruppe" (*corporate group*). Dieser Begriff war an Verfassungsdiskurse des 19. Jahrhunderts angelehnt, aber er entsprach auch dem politischen Zeitgeist der dreißiger Jahre und war Kernbe-

griff sozialer Ordnungsvorstellungen im faschistischen Italien. Die als Kolonialwissenschaftlerin bekanntgewordene Margery Perham, die forschungsgeschichtlich als abgrenzendes *alter ego* der Beitragenden zu APS gesehen werden kann, drückte den Zusammenhang von anti-individualistischen ordnungspolitischen Wunschbildern für Europa und Afrika am deutlichsten aus: "Can the co-operative character of African society be transformed in the technical sense, or adopted whole into the new corporative systems which in all the variety they display in Europe today show a common tendency to destroy the old liberal individualism?" (Perham 1934: 328)

APS im Netzwerk von Institutionen, Personen und Zufall

Ein methodischer Kunstgriff, die nachkoloniale Staatenwelt Afrikas zu "dekonstruieren", besteht in der Theorie des "Quasi-Staates". "Quasi-Staaten" und "Quasi-Staatsmänner" benutzen danach ihre Souveränität gerade gegen den Schutz ziviler Rechte und gegen Prinzipien sozio-ökonomischer Wohlfahrt. Die Theorie des Quasi-Staates lädt zur humanitären Intervention ein. Der australische Politologe Robert H. Jackson leitet seinen Dekonstruktionsversuch mit einer fiktiven Reise in das London des Jahres 1936 ein, in dem es einem imaginären Karrierebeamten des Colonial Office keineswegs selbstverständlich erscheint, wie schnell sich die Dekolonisierung im weiteren 20. Jahrhundert durchsetzt (Jackson 1990: 13f.). Zufällig führt dieser Kunstgriff in die Entstehungsgeschichte von APS.

Auf seinem Weg in das Colonial Office hätte der fiktive Zeitreisende auf Lord Lugard, den Verfasser des kolonialen Standardwerkes *The Dual Mandate in Tropical Africa* (1922/1967), treffen können, in dem die Grundlagen der "indirekten Herrschaft" dargelegt wurden. Vielleicht wäre Lord Lugard gerade von einer Sitzung des Büros des Internationalen Afrika-Institutes (International Institute of African Languages and Cultures) gekommen, dessen Vorsitzender er war. Der Lord war noch leicht verärgert, weil Professor Malinowski gegen den Willen des Lords ein Stipendium von 70 £ jährlich für einen gewissen Jomo Kenyatta durchgesetzt hatte, um diesem den Besuch des Malinowski-Seminars an der London School of Economics zu ermöglichen (LSE IAI 2/16). Jomo Kenyatta sollte später Präsident der unabhängigen Republik Kenia (1963-1978) werden, und sein im Rahmen des Malinowski-Seminars entstandenes Buch *Facing Mount Kenya* (1938/1979) wurde in den achtziger Jahren als Blaupause für die "lange Dauer" von Tribalismus, Nepotismus, Bestechung und Korruption gelesen. Zwei Jahrzehnte früher wurde es als Blaupause für afrikanischen Widerstand (den Mau Mau-Aufstand) durch die Revitalisierung von Altersklassen gelesen (Bernardi 1994: 170). Das alles konnte Lord Lugard im Jahre 1936 nicht ahnen - weder die Zukunft der Entkolonisierung, noch den Paradigmenwechsel in der politischen Anthropologie Afrikas, noch die Tatsache, daß die politische Anthropologie

Afrikas genau in dem Netzwerk und dem Moment aktivistisch untergraben wurde, in dem sie entstand.

In welchem institutionellen Kontext entstand APS? Zum einen gehörten die meisten der Autoren zu den Stipendiaten des seit 1925 bestehenden Internationalen Afrika-Institutes (IAI), zum anderen waren die meisten auch Teilnehmer an den Seminaren, die Bronislaw Malinowski an der London School of Economics hielt. Vorstand und Beirat des Institutes setzten sich international zusammen. Einflußreicher deutscher Direktor des Institutes war der Berliner Afrikanist und Linguist Diedrich Westermann. Über die Zusammenarbeit mit Malinowski hatte das IAI die Unterstützung der Rockefeller-Stiftung in den USA gewonnen. Untersucht werden sollten die Folgen des kolonialen Kulturwandels in Afrika. In seinen Verhandlungen mit der Stiftung hatte Malinowski Ende der zwanziger Jahre einen drohenden "Rassenkrieg" in Afrika und den "schwarzen Bolschewismus" an die Wand gemalt, für den man erkenntnistheoretisch gerüstet sein müsse (Stocking 1983: 125ff.). In der pro-italienischen Propaganda, die in den Jahren 1935/36 die italienische Invasion Äthiopiens begleitete, wurde das Bild vom "Rassenkrieg" erschreckend aktuell.

APS war in einen kolonialen Rahmen eingebettet, läßt sich darauf aber nicht monokausal beziehen. In die Entstehungsgeschichte spielten persönliche Rivalitäten und Idiosynkrasien hinein. Den Autoren von APS wird oft vorgehalten, sie hätten in ihren Modellen die koloniale Situation in Afrika ausgeklammert. Genau daran waren Malinowski und die Stiftung nicht interessiert, sondern an der Untersuchung des durch diese Situation hervorgerufenen Kulturwandels. In gewisser Weise stand APS im Widerspruch zu den Forschungszielen des IAI. Die erzwungene Konzentration auf "Kulturwandel" bewirkte bei einigen Stipendiaten Abweherscheinungen. Radcliffe-Brown und Evans-Pritchard wurden zu Katalysatoren für erkenntnistheoretische und methodische Differenzen mit Malinowski (Goody 1995: 55f.). Nachdem sich Fortes und Evans-Pritchard 1937 an Westermann mit der Bitte um eine Unterstützung für das Projekt wandten, beschloß die Institutsleitung, daß die Stipendiaten bestenfalls 15 000 Worte pro Beitrag liefern sollten, um ihre eigentlichen Aufgaben nicht zu vernachlässigen (LSE/IAI 1/23). Damit waren der thematischen Bearbeitung Grenzen gesetzt.

Die Autoren von APS lassen sich politisch nicht auf einer Linie einordnen. Die beiden Südafrikaner Meyer Fortes und Max Gluckman standen, von einem fiktiven Zentrum her gesehen, politisch eher links, während Evans-Pritchard und der Deutsche Günther Wagner eher rechts einzuordnen waren. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, welche Positionen aus dem Umfeld des IAI und des Malinowski-Seminar nicht einbezogen wurden. Zum einen war es der erwähnte Jomo Kenyatta. Zum anderen war es die große Dame des Studiums der britischen Kolonialpolitik, Margery Perham, die nach ihrem eigenen Selbstverständnis dort mit der Forschung anfang, wo die Ethnologen aufhörten.

Hatten die Ethnologen kleine Kulturen vor Augen, die in sich wohl integriert waren und die man in ihre Feinheiten hinein intensiv untersuchen konnte, so hatte Perham das große Ganze im Auge. Sie wollte die Kultur der kolonialen Administratoren und deren Beitrag zum kulturellen Wandel untersuchen (LSE/IAI 1/19). So wie Margery Perham ihren Forschungsgegenstand durch Abgrenzung von der mikro-sozialen Lokalforschung und dem Blickwinkel des "native" begründete, begründeten Fortes und Evans-Pritchard nach der Herausgabe von APS ihre weiteren Forschungsvorhaben über die *Prospects of Modern Political Development in Africa* (Fortes und Evans-Pritchard 1940b; für den Zugang zu dieser Quelle danke ich Jan-Georg Deutsch) in Abgrenzung zum Blickwinkel des "Administrators". An dieser Stelle verlief eine der Scheidelinien zwischen der politischen Anthropologie und der politischen Wissenschaft Afrikas.

Biographische Verknüpfungen

Edward E. Evans-Pritchard (1902 - 1973)

Die klassische Studie, in der der politische Aspekt einer staatenlosen Gesellschaft über die institutionalisierte Ausübung von Krieg, Fehde und physischer Gewalt bestimmt wurde, ist Evans-Pritchards Untersuchung der südsudanesischen Nuer (Evans-Pritchard 1940a, 1940b). Diese Forschungen fanden außerhalb der Förderung durch das IAI und in direkter Verbindung mit der sudanesischen Kolonialverwaltung statt.

Ein besonderes Problem der Kolonialverwaltung bestand darin, unter diesen äußerst mobilen Rinderhaltern Personen zu finden, die Autorität hatten und an die, nach dem Prinzip indirekter Herrschaft, Verantwortung delegiert werden konnte. Die östlichen Nuer entzogen sich während der Trockenzeit der Besteuerung im Sudan durch Wanderung auf äthiopisches Territorium. Von dort bezogen sie auch Gewehre, die sie gegen Elfenbein eintauschten (Johnson 1986). Vor dem Hintergrund dieser politisch-ökonomischen Beziehungen nach Äthiopien fanden in den zwanziger Jahren Aufstände unter den Nuer statt, die durch das Auftreten von "Propheten" begleitet wurden. Auf diese Aufstände reagierte die Kolonialverwaltung mit blutigen Strafexpeditionen, aus denen sich die Frage nach der politischen Struktur der Nuer und die Suche nach "Verantwortlichen" entwickelte.

Der zeitgenössische geopolitische Rahmen dieser Situation, der durch ein britisch-äthiopisches Spannungsverhältnis im östlichen Teil des Südsudan bestimmt war, ist bei Evans-Pritchard ausgeklammert (er diskutiert die Wande-

rungen der Nuer nur unter dem Gesichtspunkt der "ökologischen Zeit"), was ihm den Vorwurf eingebracht hat, seine "Nuer" lebten in einem "zeitlosen anthropologischen Lande Nirgendwo" (Barnes 1987: 464).

Auch Evans-Pritchard konnte der Kolonialverwaltung keine individualisierten Verantwortungsträger präsentieren. Vielleicht wollte er es auch nicht. Zwischen Evans-Pritchard und der Kolonialverwaltung fand 1929/30 ein hingezogener Aushandlungsprozeß über Daten und Forschungsmethoden statt. Die Verwaltung ließ ihn "unter der Annahme arbeiten ..., daß er am Ende eine umfassende Studie durchführt". Interessiert war man an den "Interimberichten" (NRO Khartoum).

So wie sich die Nuer der sie steuernden Verwaltung durch periodische Wanderung nach Äthiopien entzogen, so versuchte sich Evans-Pritchard durch Ausflüchte wie die, er brauche Zeit zum Erlernen der Sprache, der Auskunftspflicht an den Arbeitgeber zu entziehen. Evans-Pritchard sah in den Nuer das Beispiel einer Individualismus betonenden, libertären, "geordneten Anarchie", die dabei alles andere als chaotisch war (Evans-Pritchard 1940a: 296). Man mag aus solchen Bewertungen schließen, daß Evans-Pritchard seine Projektionen mit eigenen Lebensentwürfen verband. Bezieht man ein, daß Evans-Pritchard in dieser Zeit gleichzeitig eine Anfälligkeit für totalitäre, pro-faschistische Lösungsvorschläge zur Gestaltung von Politik in Großbritannien zeigte (Goody 1995: 66), dann läßt sich die Vermutung aufstellen, daß seine Analyse der politischen Institutionen der Nuer auf einer Metaebene einen zwischen Anti-Etatismus und Rechtskonservatismus oszillierenden Idiosynkretismus enthielt, der keine klare Trennlinie zwischen Gewalt und *law and order* zog.

Günther Wagner (1908 - 1952)

Am Beispiel des deutschen Ethnologen Günther Wagner, der 1932 ein Stipendium des IAI erhielt und zwischen 1934 und 1938 fast vier Jahre lang bei den in West-Kenia lebenden Bantu-Kavirondo Feldforschungen durchführte, lassen sich zwei Tendenzen darstellen. Einmal wird ein Muster deutlich, nachdem ein komplexes ethnographisches Feld auf ein unhistorisches Modell einer "politischen Einheit" reduziert wurde. Zum anderen läßt sich am Beispiel Wagners zeigen, wie die soziologische Methode der *social anthropology* zwischen 1939 und 1942 in die politischen Visionen einiger Nationalsozialisten von der Kolonisation Afrikas eingebaut werden konnte.

Einige biographische Daten zu Wagner seien vorausgeschickt. Als Neunzehnjähriger erhielt Wagner 1927 ein Rockefeller-Stipendium für die USA, studierte an der Columbia University und an der Universität von Kalifornien. Er beschäftigte sich vor allem mit indianischen Gesellschaften und arbeitete zum Peyote-Kult, den er als Phänomen von Kulturkontakten und

Akkulturation verstand. 1932 promovierte er in Hamburg. Mit seinem Stipendium am IAI gehörte er auch zum Schülerkreis von Malinowski an der London School of Economics. 1938 kehrte Wagner aus wirtschaftlichen Gründen und in der Hoffnung auf eine baldige Anstellung an einem Museum oder an einer Universität nach Deutschland zurück. Er habilitierte sich 1940 bei Thurnwald und Westermann. Wagner bekam eine Referentenstelle im Reichspropagandaministerium und war dort als Zensor ethnologischer Literatur tätig (Mischek 1996). Der NSDAP trat er am 1. Februar 1940 bei (Bundesarchiv Koblenz - R 73/15448). Nach dem Krieg verhinderte dies seine internationale Karriere (Lehrstuhl in Oxford), aber seine ausführliche Monographie zu den Bantu-Kavirondo wurde mit Unterstützung Radcliffe-Browns, Daryll Fordes und Lucy Meirs in England herausgegeben (Wagner 1949, 1956/1970). Im Jahre 1950 begann Wagner in Südafrika erneut mit ethnologischer Tätigkeit, starb jedoch bereits im Jahre 1952.

Die Bantu-Kavirondo entsprachen im Rahmen von APS dem Idealtyp einer nicht-zentralisierten Gesellschaft, aber Wagner hatte Probleme, politische Gruppen als territoriale Einheiten zu markieren. Sein formaler Begriff des "Politischen" war zudem stark durch den Begriff der "Führung" bestimmt:

"Insoweit das Konzept der politischen Einheit Begriffe wie Macht und Autorität beinhaltet, kann es als Gruppe von Menschen bestimmt werden, die sich dauerhaft und an einer organisierten Weise einer Führung unterwerfen, mit dem Ziel, sich als Einheit zu erhalten... Die politische Struktur einer derartigen Einheit, die die Einheitlichkeit der Gruppe erhält, schützt sie vor Desintegration und vor äußerer Bedrohung." (Wagner 1940: 199)

Diese formale Demarkierung einer politischen Einheit und die Analyse einer politischen Struktur trafen im Falle der Bantu-Kavirondo auf Schwierigkeiten. Im Falle der Kavirondo gab es keine Definition der politischen Einheit als Basis interner Unterordnung und externer Abgrenzung und Souveränität. Was Unterwerfung unter politische Führung betraf, stellten die größten Gruppen exogame, patrilineare Klans oder Klangruppierungen dar, die immer nur Sektionen betrafen. Darüber hinaus heirateten die exogamen Klans jedoch untereinander und stellten weiterhin über Ahnenkult und Beschneidung ein Gefühl von Einheit her (ebenda: 200). Die politische Struktur wurde direkt über die Verwandtschaftsstruktur vermittelt. Als Institution hatte Verwandtschaft mehrfache Funktionen (ebenda: 201).

Zur Definition einer politischen Einheit schlug Wagner vor, sich auf das Bewußtsein von Einheit und Interdependenz zu konzentrieren und nicht auf die Unterwerfung unter eine zentrale Autorität. Der Stamm, als politische Einheit, war somit eine Gruppe intern und extern souveräner Klans, die sich eines gemeinsamen Ursprungs bewußt und durch Heiratsbeziehungen miteinander verbunden waren. Politische Einheit war jeweils die größte Menge derjenigen,

die sich als Einheit fühlten und manchmal als solche handelten. Der Begriff des "Politischen" bezog sich aus dieser Perspektive auf jede Form sozial sanktionierten Verhaltens, die direkt (bewußt) oder indirekt (unbewußt) zur Integration einer Einheit beitrug (ebenda: 202).

Politische Autorität blieb in diesem Modell unartikulierte. Sie war mit keinen klaren Rechten und Privilegien verbunden. Die führenden Ältesten waren diejenigen, deren Meinung in den öffentlichen Angelegenheiten, die in der *oluhia*, dem "öffentlichen Platz", diskutiert wurden, am meisten zählte und die dazu aufgerufen wurden, die Opfer darzubringen. Mit diesen Ämtern waren keine Privilegien verbunden. Es gab keine eindeutigen Namen für Klan- oder Stammesoberhäupter, sondern unterschiedliche Bezeichnungen, die Ehre und Respekt bezeugten (ebenda: 236).

Was hatte Wagner nun vor Augen, als er das Gebiet der Bantu-Kavirondo 1934 betrat? Die beschriebenen Bantu-Kavirondo sind heutigen Ethnographen auch als Luhya (BaLuhya) bekannt. In dem Ethnonym steckt ein Problem, daß eng mit der Frage verbunden ist, wie eine "politische Einheit" verstanden werden konnte. Der Begriff *luhya* beinhaltet eine Vorstellung von Klan (*lineage*), die sich an dem "öffentlichen Platz" (*oluhya*) orientierte, auf dem die Ältesten die Angelegenheiten des Klans diskutierten. Was Wagner in den Jahren 1934-1938 vor Augen hatte, war der durch ausgebildete Minderheiten initiierte Versuch, die Klans der Bantu-Kavirondo, analog zu parallelen Prozessen unter den benachbarten Kikuyu, zu einigen und zu einem kollektiven Verhandlungspartner der britischen Kolonialbehörden zu machen. Dies schloß die Forderung nach einem "Oberhäuptling" (*paramount chief*) ein. Dem standen die Versuche lokaler Klanältester gegenüber, weiterhin als unabhängige Verhandlungspartner der Behörden zu gelten. Auf einer kulturellen Ebene äußerte sich dieser Konflikt entlang den offiziellen (*local native council, headmen, Älteste*) und inoffizieller Kanäle (Tax-Payer Association, Central Association, Chamber of Commerce, Protestanten, Katholiken, Landbesitzer, Landlose, Händler). Der Umfang des "öffentlichen Platzes" war umstritten und damit auch die Selbstdefinition der Luhya. Zwar betont Wagner in APS die Bedeutung der Selbstdefinition für die Bestimmung einer politischen Einheit, aber die empirische Dynamik ist nicht direkt angesprochen. Sie geht jedoch aus Wagners Forschungsberichten an das IAI (Wagner 1934, 1935, 1936) und auch aus seiner später veröffentlichten Kavirondo-Monographie hervor.

Das idealisierte Bild der Ältesten in der traditionellen Klanstruktur der Kavirondo entsprach nicht den Eindrücken der ersten Feldforschungsphase. Wagner nahm die Ältesten, besonders in Hinblick auf ihre Bedeutung in der Auslegung des Gewohnheitsrechtes, als grundsätzlich korrupt wahr. Vor allem in Fragen des Bodenrechtes wurden Klanmitglieder bewußt in Prozesse hineingezogen, die, weit über den realen Streitwert hinaus, den Ältesten Einnahmen aus Gebühren einbrachten. Die Wahrnehmung von Korruption war, vor dem

Hintergrund des Grundanliegens, "Kulturkontakt" zu untersuchen, mit einer Frage verbunden, die den Kern der entstehenden politischen Anthropologie berührte. War diese Korruption Ausdruck des Zusammenbruches traditioneller Sanktions- und Moralvorstellungen, eines Zusammenbruches, der durch die Konfrontation mit der kolonialen Ordnung zustande kam oder war die Korruption darin begründet, daß die rechtlichen Institutionen der Kavirondo auch in der vorkolonialen Phase vage und unbestimmt waren? Indem Wagner in APS die Unbestimmtheit und extreme Subjektivität der politischen Struktur der Bantu-Kavirondo betonte, entschied er sich für die letztere Variante. Dies wiederum beinhaltete im Kontext der Arbeit des IAI und des Malinowski-Seminars auch eine Stellungnahme zur Evolution politischer Institutionen in Afrika. Wenn es bereits in der vorkolonialen Zeit keine eindeutige Autorität gegeben hatte, dann war der europäische Einfluß auch nicht für den stellenweisen Zusammenbruch tribaler Autorität verantwortlich. Wagner wandte sich in einer zweiten Forschungsphase einer erweiterten Fragestellung zu, die die Bedeutung der Magie im Alltagsleben der Kavirondo in den Mittelpunkt rückte. Hinter dieser Esoterisierung von Machtbeziehungen trat die Frage der alltäglichen Korruption dann in den Hintergrund.

Zwischen 1939 und 1942 wurde die Kavirondo-Studie Wagners im Rahmen nationalsozialistischer Kolonialentwürfe für Afrika rezipiert. Die vage Definition des "Politischen" bekam hier eine neue Wendung. Statt "Eingeborenenpolitik" war "Eingeborenenlenkung" angesagt. Der Begriff der "Lenkung" beinhaltete, daß die offiziellen und inoffiziellen Möglichkeiten politischen Handelns gegenüber den Institutionen der Kolonialmacht vollkommen verhindert werden sollten und afrikanisches Leben generell einem "patriarchalisch-autoritärem" Prinzip unterworfen werden sollte. Nicht "Stämme" oder "Häuptlingsschaften" sollten im Zuge dieses Modells geschaffen, sondern patriarchalische Sippen gefördert werden (ähnlich der sozialen Grundstruktur von Frobenius' "Äthiopen").

Wagners Studie brachte in dieses Konzept noch einen kulturelrelativistischen Schlenker ein, der vor dem Hintergrund des heutigen Afrikapessimismus frappierend ist. So heißt es in einer Denkschrift der NSDAP-Auslandsorganisation zur zukünftigen "Eingeborenenlenkung":

"Wir finden bei ihnen neben dem im grossen und ganzen üblichen Häuptlingswesen oft rein demokratische (Kavirondo) oder auch aristokratische (Ruanda) Gruppenorganisation und dürfen solche traditionellen Formen nun nicht etwa aus persönlicher Abneigung zerstören oder umodeln ... (und davon ausgehen - Anm. d. Verf.), daß die von uns Deutschen für uns selber gewollte Form des Autoritären nun notwendigerweise auch das Richtige für die Eingeborenen ist."
(Denkschrift: 32)

Wagners Beitrag zu APS erschien auch im NS-Deutschland in einer deutschen Übertragung (Wagner 1942), obwohl hier völlig die ansonsten geforderte Referenz zur "Rasse" fehlte.

Max Gluckman (1911 - 1975)

Der Beitrag des Südafrikaners Max Gluckman für APS erlaubt eine andere Perspektive auf das Potential einer politischen Anthropologie afrikanischer Gesellschaften. Im Kontext der in APS versammelten Autoren war Gluckman ein "Linker"; mit dem IAI war er nur am Rande assoziiert. Seine Forschungen unter den Zulu, auf deren Grundlage sein Beitrag zu APS basierte, waren 1936-38 durch das südafrikanische National Bureau of Educational and Social Research und die Carnegie-Stiftung finanziert worden (Gluckman 1940a: 25). Anders als Wagner thematisierte Gluckman selbst den Kontext seiner Forschung. Der Prozeß des europäisch-afrikanischen Kulturkontaktes wurde in diesem Zusammenhang als ein Prozeß mit offenem Ausgang betrachtet.

In seiner modellhaften Beschreibung der vorkolonialen "Zulu-Nation" als Gruppe von Menschen in Allianz gegenüber einem gemeinsamen Herrscher und als Bewohner eines bestimmten Territoriums (Gluckmann 1940a: 30) konzentrierte sich Gluckman auf die Entwicklung der politischen Struktur der Zulu unter ihrem König Shaka (-1828). Gluckman beschrieb die "Zulu-Nation" als Zusammenschluß von hunderten von Klans, die einerseits in Allianz zum König, andererseits in Konflikt untereinander standen. Shakas Stärke war es, durch Militarisierung der Gesellschaft die Klans über nach Altersklassen geordnete Militäreinheiten an sich zu binden, gleichzeitig aber auch die Häuptlinge gegeneinander auszuspielen und damit mögliche Rivalen auszuschalten.

Während Gluckman in seinem Beitrag zu APS in erster Linie ein historisches Modell entwarf, deutete sich in einem parallelen, unter dem Namen *The Bridge* (Gluckman 1940b) bekannten Artikel eine weitergehende Perspektive an. In *The Bridge* liefert Gluckman die mikrosoziale Analyse einer Situation bei der Einweihung einer Brücke im Zululand. Es ist die Beschreibung eines nicht-institutionalisierten Rituals aus Anlaß einer zeremoniellen Zusammenkunft von Europäern und Zulu, die alle unterschiedliche Interessen und Verhaltensweisen hatten. Der Moment wurde jeweils anders bewertet, wie auch das generelle Verhältnis untereinander. Insgesamt waren alle Teilnehmer in eine Machthierarchie eingebunden, die die individuellen Strategien strukturierten, aber in diesem Modell wirkte das System nicht nur auf die Menschen ein, sondern die Menschen ihrerseits auch auf das System (Moore 1994: 44). Gluckmans Studie ist methodisch interessant. Einerseits wurden durch die detaillierte Beschreibung einer "Situation" zahlreiche qualitative Variablen erfaßt, zum andern fanden auf der Grundlage der Variablen historische

Explorationen in die politische Organisation der Zulu und die Geschichte ihrer Interaktion mit den europäischen Siedlern statt.

Anders als die meisten Funktionalisten der britischen *social anthropology* hatte Max Gluckman nicht ausschließlich das Idealmodell einer in sich funktionierenden und zum Equilibrium neigenden Gesellschaft vor Augen, sondern entwickelte - mit dem südafrikanischen Beispiel vor Augen - ein Konfliktmodell. Sozialer Wandel und das Aufbrechen traditionellen Lebens wurde von Gluckman nicht negativ konzipiert (wie dies im Falle der Wagner-Adaption im nationalsozialistischen Deutschland der Fall war), sondern wurde im Prinzip als Normalfall akzeptiert. Für Gluckman waren afrikanische Gesellschaften jedoch im Kern "konservativ". Auch radikaler Wandel veränderte Gesellschaften nicht notwendigerweise grundsätzlich, sondern die Ebenen, auf denen sich Gleichgewichtszustände ergaben, verschoben sich. Dieser Prozeß konnte auch auf das Verhältnis europäischer und afrikanischer Interaktionen in einer Siedlergesellschaft wie Südafrika übertragen werden.

Das von Gluckman entwickelte Konfliktmodell und seine interaktionistische Perspektive hatten mit dem Ende der Phase, in der in erster Linie unhistorische Modelle konstruiert wurden, einen nachhaltigen Einfluß auf die politische Anthropologie Afrikas. Insbesondere beeinflussten sie die handlungsorientierten und transaktionalistischen Ansätze, die sich seit den sechziger Jahren entwickelten.

Jomo Kenyatta (ca. 1897/98 - 1978)

Jomo Kenyattas 1938 veröffentlichtes Buch *Facing Mount Kenya*, zu dem Malinowski ein Vorwort beitrug, kann als aktivistische Anti-These zu APS gelesen werden. Die Frage ist umstritten, inwieweit *Facing Mount Kenya* eine seriöse Ethnographie der Kikuyu oder ein politisches Pamphlet ist. Gemessen an dem Kontext, in dem die politische Anthropologie Afrikas insgesamt entstand, kann die Frage so nicht beantwortet werden.

Kenyatta wurde 1929 als jüngstes Mitglied einer Delegation ausgewählt, um die Sache der Kikuyu (Landnahme durch weiße Siedler) im britischen Parlament vorzutragen. Zwischen 1930 und 1946 hielt er sich in England auf. Kurze Aufenthalte brachten ihn auch nach Moskau und Berlin. Durch seine Kontakte erkannte Kenyatta offensichtlich schnell den möglichen Wert ethnographischer Darstellungen, um mit Europäern über die Probleme der Kikuyu zu kommunizieren. Seit 1935 studierte Kenyatta an der LSE und wurde in das Malinowski-Seminar aufgenommen, ohne allerdings jemals einen Abschluß zu machen. *Facing Mount Kenya* entstand auf der Grundlage der von Kenyatta verfaßten Seminarpapiere.

Kenyattas Text war für europäische Leser, nicht für Afrikaner oder die "Kikuyu" geschrieben. Durch seine politischen und intellektuellen Kontakte war Kenyatta auch die Diskussion um die Funktion eines politischen Mythos für die Massenmobilisierung bekannt. In diesem Sinne entwarf er in seinem Text den Mythos einer goldenen Vergangenheit, eines romantisierenden Nationalismus, der bis in die Stilisierung des Titelbildes ging. Obwohl er selber ein vollständiges Produkt "kulturellen Wandels" war, posierte er dort als "traditioneller Ältester", bärtig, mit Fellumhang und Speer. Aber - der Bart war Kaiser Haile Selassie nachempfunden und war eine Referenz an dessen Kampf gegen die Italiener, das Fell war von einem anderen Kikuyu entliehen, der in Cambridge Ethnologie studierte, und der Speer zum Anlaß aus einem Stück Holz geschnitzt (Murray-Brown 1972: 198).

Malinowski betont im Vorwort zu *Facing Mount Kenya* Kenyattas "volle Kompetenz als westlich geschulter Wissenschaftler" (Malinowski 1938: XI). Er kritisierte jedoch auch seinen Versuch, europäische Begriffe wie Kirche, Staat, Rechtssystem oder Wirtschaft direkt auf Institutionen der Kikuyu zu übertragen. Kenyatta ging es darum, die kulturellen Eigenarten der Kikuyu für europäische Leser vergleichbar zu machen. Entsprechend zog er Aristoteles' "Politik" heran, um auszudrücken, wie sich die Kikuyu von der Tyrannei zur Demokratie entwickelt hätten, indem ein dikatorischer König durch eine revolutionäre Altersklasse gestürzt wurde (Kenyatta 1979 [1938]: 187).

In vielerlei Hinsicht unterschied sich die Gesellschaft der Kikuyu wenig von den durch Wagner bei den Kavirondo geschilderten Verhältnissen. Anders als die Bantu Kavirondo waren die Kikuyu seit dem Ende des Ersten Weltkrieges jedoch einem intensiven System der Landenteignung ausgesetzt. Der sakralen Bedeutung des Bodens für die Kikuyu als des von Gott gegebenen Landes kommt daher in Kenyattas Text eine große Bedeutung zu (ebenda: 20ff.). Aber auch die sozialen und politischen Beziehungen, deren normativer, nicht deren realer Aspekt dargestellt wird, werden durchgehend sakralisiert. Der ideale *chief* ist mutig, also ein Krieger, aber auch Philosoph, ein Seher, ein guter Magier (ebenda: 298f.).

Die Person Kenyattas und sein weiterer Werdegang lassen die Vermutung zu, daß Bayarts "Politik des Bauches" und eine afrikanische *long durée* politischer Institutionen in *Facing Mount Kenya* bereits in einer mythologisierenden Ableitung der sozialen und politischen Strukturen der Kikuyu enthalten ist. Aber bisher hat jede Generation in den Text andere Schwerpunkte hineingelesen. Betrachtet man Kenyattas Beitrag zur politischen Anthropologie Afrikas vor dem zeitgenössischen Hintergrund, dann kann man ihn auch als Beitrag zur Gestaltung eines politikfähigen Raumes im kolonialen Kontext lesen, dessen Dauerhaftigkeit und Sicherheit längst nicht selbstverständlich war und ist.

Die politische Perspektive des "Eingeborenen" und der politische Charakter afrikanischer Gesellschaften

Die politische Anthropologie Afrikas hat immer einen Spiegelcharakter gehabt. In diesem Spiegel sahen deutsche Nationalsozialisten etwas anderes als britische Konservative oder südafrikanische Radikale, auch wenn sie den gleichen Gegenstand betrachteten. Vor diesem Hintergrund ist es auch legitim, wenn im Herz der Finsternis heute graue Bereiche der Moderne entdeckt werden. Aber unabhängig von der Spiegelfunktion wurde auch substantielle Erkenntnis produziert. Daß der "Eingeborene" (*native*) eine andere politische Perspektive hat als der "Administrator", war keine selbstredende Erkenntnis, wenn man einbezieht, daß zeitgleich geplant wurde, daß der "Eingeborene" gar keine politische Perspektive, sondern "Lenkung" haben sollte. Gleichfalls zeitgleich wurde der politische Raum des nachkolonialen Afrika diskursiv geschaffen.

In der gegenwärtigen Diskussion um post-koloniale Identität in Afrika steht der Begriff der *connivance* im Zentrum, die Politik des gegenseitigen Zuzwinkerns und der stillen Übereinstimmung von Akteuren, die sich an der Oberfläche als Opponenten gegenüberstehen (Werbner 1996: 2). Im härteren Diskurs über den "Quasi-Staat" heißt es, daß dort die gemeinsame Nicht-Zivilität Herrscher und Opponenten eint (Jackson 1990: 193). Mit dem Ende des kalten Krieges werden die "inneren" Faktoren von Konflikten in Afrika nicht mehr im Schatten der Ost-West-Konfrontation, sondern "eigenständig" und im Schatten potentiellen Souveränitätsverlustes betrachtet (Deng u.a. 1996). In dem Diskurs um neue Rechtfertigungen von Interventionen in Afrika werden die Erkenntnisfelder politischer Anthropologie und politischer Wissenschaft Afrikas wieder enger zusammengefaßt.

Nimmt man eine Perspektive der *longue durée* ein, dann ist es frappierend, wie konsequent von den portugiesischen Scholastikern der frühen Neuzeit über nationalsozialistische Kolonialpolitiker bis zu den Theoretikern des "Quasi-Staates" der politische Charakter afrikanischer Gesellschaften negiert wurde. Dies kann weniger am Gegenstand Afrika als am euro-amerikanischen Selbstverständnis liegen. Kenyatta wußte, warum er Aristoteles in seinen Text einbaute. Die kritische Stärke des Projektes der politischen Anthropologie Afrikas liegt noch immer darin, normative Abgrenzungen immer wieder durch neue Blicke auf den Gegenstand zu unterlaufen und den politischen Charakter afrikanischer Gesellschaften grundsätzlich herauszuarbeiten.

Literatur

- Arendt, Hannah, 1986: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München (1. Aufl. 1951).
- Asad, Talal, 1973: Two European Images of Non-European Rule. In: Talal Asad (Hg.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. London, S. 103-118.
- Balandier, Georges, 1967: *Anthropologie Politique*. Paris (dt. 1972: *Politische Anthropologie*, München).
- Banton, Michael (Hg.), 1965: *Political Systems and the Distribution of Power*. London.
- Barnes, John A., 1987: Edward Evan Evans-Pritchard, 1902-1973, *Proceedings of the British Academy*, 83, S. 447-490.
- Bates, Robert H./Valentin Y. Mudimbe/James O'Barr (Hg.), 1993: *Africa and the Disciplines. The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*. Chicago.
- Bayart, Jean-François, 1989: *L'état en Afrique. La politique du ventre*. Paris.
- Beccari, Camillo (Hg.), 1912: *Relationes et Epistolas Variorum - Pars Prima - Liber III, Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentalis in coliti a saeculo XVI ad XIX, Vol. XII*. Rom.
- Bernal, Martin, 1987: *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Bd. 1: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. New Brunswick - New Jersey.
- Bernardi, Bernardo, 1985: *Age Class Systems. Social Institutions and Politics Based on Age*. Cambridge.
- 1993: Old Kikuyu Religion Igongona and Mambura: Sacrifice and Sex. Re-reading Kenyatta's *Ethnography*. In: *Africa*, 48, 2, S. 167-183.
- Bierschenk, Thomas/Georg Elwert (Hg.), 1993: *Folgen der Entwicklungshilfe im ländlichen Afrika*. Frankfurt/M.
- Clapham, Christopher, 1994: The Longue Durée of the African State. In: *African Affairs*, 93, 372, S. 433-439.
- Copans, Jean, 1977: African Studies. A Periodization. In: Gutkind/Waterman (Hg.), S. 19-31.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine, 1974: Recherches sur un mode de production africain. In: CERM, *Sur le "mode de production asiatique"*. Paris, S. 345-367.
- da Silva Dias, José Sebastiao, 1988: *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Seculo XVI*. Lissabon.
- Davidson, Basil, 1970: *Die Afrikaner. Eine Bestandsaufnahme im Zeichen des Umbruches*. Bergisch Gladbach.
- 1978: *Africa in Modern History. The Search for a New Society*. Harmondsworth.
- 1993: *The Black Man's Burden. Africa and the Case of the Nation State*. New York.
- Deng, Francis Mading u.a., 1996: *Sovereignty as Responsibility. Conflict Management in Africa*. Washington, D.C.
- Duffield, Mark/John Prendergast, 1994: Sovereignty and Intervention after the Cold War. In: *MERIP*, März-Juni, S. 9-15.
- Eisenstadt, Sergej N., 1956: *From Generation to Generation: Age Groups and Social Structure*. New York.
- Elwert, Georg, 1996: Nicht ethnische, sondern ökonomische Konflikte stehen hinter Kriegen. In: *Frankfurter Rundschau*, 175 (30.6.1996), S. 20.
- Evans-Pritchard, Edward Evan, 1940a: The Nuer of Southern Sudan. In: Fortes/Evans-Pritchard, S. 272-296.

-
- 1940: *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.* Oxford.
- Fallers, Lloyd A., 1974: *The Social Anthropology of the Nation State.* Chicago.
- Fortes, Meyer/Edward Evan Evans-Pritchard (Hg.), 1940: *African Political Systems.* London - Oxford.
- 1940a: Introduction. In: Fortes/Evans-Pritchard, S. 1-23 (dt. 1978: *Afrikanische politische Systeme - Einleitung.* In: Kramer/Sigrist, S. 150-174.
- Frobenius, Leo, 1912: *Und Afrika sprach ...* Bd. 2. Berlin.
- Gledhill, John, 1994: *Power and its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics.* London - Boulder, Col.
- Gluckman, Max, 1940a: Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. In: *Bantu Studies*, 14, S. 1-30, 147-174.
- 1940b: *The Kingdom of the Zulu of South Africa.* In: Fortes/Evans-Pritchard, S. 25-55.
- 1963: *Order and Rebellion in Tribal Africa.* London.
- 1967: Politische Institutionen. In: Raymond Firth (Hg.), *Institutionen in primitiven Gesellschaften.* Frankfurt/M., S. 76-92.
- Goody, Jack, 1995: *The Expansive Moment. Anthropology in Britain and Africa.* Cambridge.
- Gutkind, Peter C.W./Peter Waterman (Hg.), 1977: *African Social Studies. A Radical Reader.* London.
- Hartmann, Robert, 1869: Untersuchungen über die Völkerschaften Nord-Ost-Afrikas I, In: *Zeitschrift für Ethnologie*, 1, S. 23-45.
- Heeren, Arnold Hermann Ludwig, 1838: *African Nations. Historical Researches into the Politics, Intercourse and Trade of the Carthaginians, Ethiopians and Egyptians.* 2 Bd. Oxford.
- Hegel, Georg F.W., 1978 [1833]: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke Bd. 12).* Frankfurt/M.
- Hodgkin, Thomas, 1957: *Nationalism in Colonial Africa.* New York.
- Jackson, Robert H., 1990: *Quasi-States: Sovereignty, International Relations, and the Third World.* Cambridge.
- Johnson, David H., 1986: On the Nilotic Frontier: Imperial Ethiopia in the Southern Sudan, 1898-1936. In: D. Donham/W. James (Hg.), *The Southern Marches of Imperial Ethiopia. Essays in History and Social Anthropology.* Cambridge, S. 219-245.
- Kenyatta, Jomo, 1979: *Facing Mount Kenya.* London (Original 1938).
- Krader, Laurence, 1968: *Formation of the State.* Englewood Cliffs, N.J.
- Kramer, Fritz/Christian Sigrist (Hg.), 1978: *Gesellschaften ohne Staat.* Bd. 1. Frankfurt/M.
- Lloyd, Peter C., 1965: The Political Structure of African Kingdoms. In: Banton, S. 63-112.
- (Hg.) 1966: *The New Elites of Tropical Africa.* Oxford.
- Lowie, Robert, 1920: *Primitive Society.* New York.
- Lugard, Frederic Lord, 1965: *The Dual Mandate in Tropical Africa.* London (1. Auflage 1922).
- Mair, Lucy, 1962: *Primitive Government.* Harmondsworth.
- Malinowski, Bronislaw, 1979: Introduction. In: J. Kenyatta, S. VII-XIV.

- Meillassoux, Claude, 1975: Femmes, Greniers et Capitaux, Paris (dt. 1978: Die wilden Früchte der Frau. Frankfurt/M.).
- Middleton, John/David Tait (Hg.), 1958: Tribes Without Rulers. London.
- Mischek, Georg, 1996: Der Funktionalismus und die nationalsozialistische Kolonialpolitik in Afrika - Günther Wagner und Diedrich Westermann. In: Paideuma, 42, S. 141-150.
- Moore, Sally Falk, 1993: Changing Perspectives on a Changing Africa: The Work of Anthropology. In: Bates/Mudimbe/O'Barr, S. 3-57.
- 1994: Anthropology and Africa. Changing Perspectives on a Changing Scene. Charlottesville - London.
- Mudimbe, Valentin Y., 1994: The Idea of Africa. Bloomington, Indiana.
- Murray-Brown, Jeremy, 1972: Kenyatta. London.
- Perham, Margery, 1934: A Re-Statement of Indirect Rule. In: Africa, 7, S. 302-312.
- Radcliffe-Brown, Alfred R., 1940: Preface. In: Fortes/Evans-Pritchard, S. XI-XXIII.
- Ranger, Terence, 1994: The Tribalisation of Africa and the Retribalization of Europe. Oxford (St. Antony's Seminar Series: Tribe, State, Nation; hekt.)
- Ratzel, Friedrich, 1894: Völkerkunde. Bd. 1. Leipzig-Wien.
- Raynal, Guillaume/Denis Diderot, 1988: Die Geschichte beider Indien (ausgewählt und erläutert von H.-J. Lüsebrink). Nördlingen (1. Aufl. 1780).
- Reulecke, Jürgen, 1990: Das Jahr 1902 und die Ursprünge der Männerbund-Ideologie in Deutschland. In: Gisela Völger/Karin v. Welck (Hg.), Männerbande, Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Bd. 1. Köln, S. 3-10.
- Rigby, Peter, 1996: African Images. Racism and the End of Anthropology. Oxford - Washington.
- Ritter, Karl, 1822: Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen. 1. Buch: Afrika. Berlin (2. Aufl.).
- Schurtz, Heinrich, 1902: Altersklassen und Männerbünde. Berlin.
- Sigrist, Christian, 1968: Regulierte Anarchie. Freiburg - Olten.
- 1978: Gesellschaften ohne Staat und die Entdeckungen der social anthropology. In: Kramer/Sigrist (Hg.), S. 28-44.
- Sklar, Richard L., 1993: The African Frontier for Political Science. In: Bates/Mudimbe/O'Barr, S. 83-110.
- Southall, Aidan, 1965: A Critique of the Typology of States and Political Systems. In: Banton, S. 113-140.
- Speke, John Hanning, 1995: Die Entdeckung der Nilquellen. Ein Reisetagebuch. 2. Bde. (Hg. Walther Rusch). Berlin (dt. Erstaussgabe 1864).
- Stocking, Georg W. Jr., 1983: Philanthropoids and Vanishing Cultures. Rockefeller Funding and the End of the Museum Era in Anglo-American Anthropology. In: G.W. Stocking Jr. (Hg.), Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture. Madison, Wisc., S. 112-145.
- Streck, Bernard, 1996: Äthiopien und Pelasger. Zu den Quellen der imaginären Ethnographie. In: Paideuma, 42, S. 169-181.
- Streck, Bernard/Thomas Zitelmann, 1979: Die Herrschaft der Blutsbande. Vorstudien zur Theorie der gentilen Produktionsweise. Gießen.
- Terray, Emmanuel, 1975: Classes and Class Consciousness in the Abron Kingdom of Gyaman. In: Marc Bloch (Hg.), Marxist Analyses and Social Anthropology. London, S. 85-135.

-
- 1979: Long-Distance Trade and the Formation of the State: The Case of the Abron Kingdom of Gyaman. In: S. Diamond (Hg.), *Toward a Marxist Anthropology. Problems and Perspectives*. The Hague - Paris - New York, S. 291-320.
- Thurnwald, Richard, 1935: *Die menschliche Gesellschaft*. Bd. 4: *Der Staat*. Berlin - Leipzig.
- Vansina, Jan, 1993: Könige und Sklaven. Zentralafrikanische Gesellschaften in historischer Perspektive. In: *Lettre International*, 21, S. 26-32.
- 1994: *Living with Africa*. Madison, Wisc.
- Vincent, Joan, 1990: *Anthropology and Politics. Vision, Traditions, and Trends*. Tucson, Arizona.
- Wagner, Günter, 1940: The Political Organization of the Bantu Kavirondo. In: Fortes/Evans-Pritchard, S. 197-236.
- 1942: Wesenszüge der politischen Struktur der Kavirondo-Bantu. In: *Afrika, Studien zur Auslandskunde*, 2, S. 7-54.
- 1970, *The Bantu of Western Kenya. With Special Reference to the Vugusu and Logoli*. Bd. 1 u. 2. Oxford (Original 1949 u. 1956).
- Wallerstein, Immanuel, 1961: *Africa. The Politics of Independence*. New York.
- Werbner, Richard, 1996: Multiple Identities, Plural Arenas. In: Werbner/Ranger, S. 1-25.
- Werbner, Richard/Ranger, Terence (Hg.), 1996: *Postcolonial Identities in Africa*. London.
- Wittfogel, Karl A., 1977: *Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Studie totaler Macht*. Frankfurt/M. - Berlin - Wien (Original 1957).
- Zitelmann, Thomas, 1996a: Körperschaft und Reich. Nordostafrika als Interessenfeld und Projektionsfläche kolonialer Ethnologien. In: *Paideuma*, 42, S. 37-51.
- 1996b: Begegnungen im globalen Ideoraum: Mohammed Farah Aidid, Klan, demokratische Autonomie und die Apokalypse. In: H.P. Müller (Hg.), *Weltsystem und kulturelles Erbe. Gliederung und Dynamik der Entwicklungsländer aus ethnologischer und soziologischer Sicht*. Berlin, S. 271-283.

Unveröffentlichte Quellen

- Denkschrift der Auslandsorganisation der NSDAP: Nationalsozialistische Eingeborenenlenkung in den Reichskolonien, ca. 1940/1941. In: Bundesarchiv, Berlin, NS 9/80.
- Fortes, Meyer/Edward Evan Evans-Pritchard, 1940b: Memorandum on a Plan of Research into Prospects of Modern Political Development in Africa. London. In: Tanzania National Archives, Arc Brit 37520, 1940.
- Frobenius, Leo, 1918: *Die westafrikanischen Völker zwischen Senegal und Dahomey. Staatsethnische Studie*. Berlin. In: Bundesarchiv, Berlin, R 1001/7438.
- Hillelson to MacMichael, London, 17.6.1929. In: National Records Office, Khartoum: - Civsec I, 112/1/2.
- London School of Economics. Minutes of the Twelfth Meeting of the Bureau, 18.12.36. In: London School of Economics (Archive): LSE/IAI/2/16; Documents presented to the

thirteenth meeting of the executive council, London, 17-18.5.1934. In: Ebenda, LSE/IAI/19; Documents presented to the seventeenth Meeting of the executive council, Brussels, 8-9.6.1938. In: Ebenda, LSE/IAI/23.

Personalbogen Günther Wagner. In: Bundesarchiv Koblenz, R 73/15448 (DFG-Akten).

Wagner, Günter, 1934: Quarterly Report on Fellowship, September-December 1934. In: Rhodes House Library, Papers of Margery Perham, MP 10/2-12.

—1935, Third Report on Field Work, April-June 1935. In: Rhodes House Library, Papers of Margery Perham, MP 10/2-27.

—1936, Sixth Report on Field-Work, January-May 1936. In: Rhodes House Library, Papers of Margery Perham, MP 10/2-47.

Dorf, Siedlung, Gemeinschaft

Achim von Oppen

Vor fast genau 100 Jahren, am 1. Mai 1896, wurde im Treptower Park in Berlin die erste "Deutsche Kolonialausstellung" eröffnet. Die größte Attraktion, entlang des Karpfenteichs angelegt, bildete eine Gruppe nachgebauter "Eingeborenendörfer" aus den damals noch jungen deutschen Kolonien in Afrika und Ozeanien, darunter ein "Dualla-Dorf", "Wohnstätten der Togo-Neger" und eine Nyamwezi-Festung. Diese nachgebildeten Siedlungen waren belebt von Gruppen "echter Eingeborener", die im Laufe des Sommers 1896 vor über zwei Millionen Besuchern Alltagstätigkeiten wie das Kochen am offenen Feuer und das Schälen von Kokosnüssen verrichten mußten (Meinicke 1897). Auf diese Weise wurde erstmals einem deutschen Massenpublikum das Bild der nach innen harmonischen, nach außen geschlossenen afrikanischen Dorfgemeinschaft vermittelt, das sich um jene Zeit in Wissenschaft und Verwaltungspraxis durchsetzte.

In geographischen und ethnographischen Berichten über Siedlungen in Afrika hatte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts ein bemerkenswerter Wandel vollzogen. Frühe europäische Reisende hatten durchaus wahrgenommen, daß es eine große Bandbreite der Siedlungsformen in Afrika gab. Sie unterschieden "Städte", "Dörfer", "Weiler", "Höfe", "Lager" usw., als Übersetzung entsprechender Begriffe in den afrikanischen Sprachen, aber auch in Analogie zu europäischen Mustern. Erst um die Zeit der europäischen Kolonialeroberung kam es zu einer deutlichen Verengung des europäischen Blicks, die sich auch semantisch ausdrückte: "Das Dorf" (engl./franz. *village*, portug. *aldeia*) wurde zur nahezu universellen Bezeichnung für die Siedlungen der Afrikaner.

Damit wurden die Siedlungen schon begrifflich in einen neuen Kontext gestellt. Das hatte zunächst viel mit dem Erfahrungshintergrund Europas zu tun, wo zur gleichen Zeit, im Zuge der Industrialisierung, eine Vertiefung der gesellschaftlichen Spaltung in "Dorf" (mehr oder weniger synonym mit "Land") und "Stadt" im Gange war. Hinzu kam, daß mit der Kolonisierung auch innerhalb Afrikas neue räumliche Polaritäten entstanden: Der Begriff der "Stadt" war von nun an weitgehend für Orte reserviert, an denen sich Wohnsitze, Verwaltung und Infrastruktur von Europäern konzentrierten. Zugleich wurden, ähnlich wie in Europa, standardisierte "Dorfgemeinden" zur Basiseinheit des modernen Zentralstaats, hier in seiner kolonial-autoritären Form. Seit der Kolonialzeit bildet das "Dorf" auch die wesentliche Untersuchungseinheit empirischer, speziell ethnologischer Sozialforschung im ländlichen Bereich. In neuerer Zeit betonen Soziologen und Politologen das "Afrika der Dörfer", in dem noch immer die große Mehrheit der Bevölkerung lebe und das das eigentliche "Entwicklungspotential" dieses Kontinents darstelle (z.B. Ela 1982). Parallel dazu wird in der afrikabezogenen Historiographie, in der lange Zeit die "großen Reiche" im Vordergrund standen, die

Welt der "Dörfer" als eigentlicher Grundlage afrikanischer Geschichte herausgestellt (Omer-Cooper 1972). In fast allen afrikanischen Staaten bildet das "Dorf" oder die "Dorfgemeinde" die unterste Verwaltungsebene. Für große und kleine Entwicklungsorganisationen galt "dörfliche Gemeinschaft" zunächst als Hort traditioneller Beschränktheit, die aufgebrochen werden müsse, heute aber zunehmend als Reservoir "lokaler Institutionen", die "ländliche Entwicklung" in "Selbsthilfe" organisieren sollen. Das "Dorf" setzte sich also in der Vorstellung von Wissenschaftlern und Praktikern gleichermaßen als archetypischer Ort Afrikas durch.

Diese ebenso emphatische wie pauschalisierende Vorstellung betraf nicht nur Afrika, sondern in verschiedenen Varianten die ganze nicht-europäische Welt. Speziell in Afrika jedoch stand sie von vornherein in deutlichem Kontrast zu einem ebenso verbreiteten Unbehagen mit der konkreten Gestalt "des" Dorfes. Schon dem flüchtigen Blick des vorübereilenden Reisenden, mehr noch dem analytischen Auge des Wissenschaftlers und am meisten dem taxierenden Zugriff des Administrators erschien die "afrikanische Dorfgemeinde" keineswegs als ruhender Pol lokaler Vergesellschaftung. Vielmehr wirkte sie bei nä-herem Zusehen als eine ziemlich instabile, ständig von Zerfall bedrohte Veranstaltung. Am offensichtlichsten war das sicherlich bei den "nomadisierenden" Völkern, die überwiegend von Jagd, Sammelwirtschaft und Viehzucht leben und die im Osten und Süden des Kontinents besonders zahlreich sind. So hatte der Deutsche Peter Kolb schon im frühen 18. Jahrhundert über die "Hottentotten" (KhoiSan) am Kap der Guten Hoffnung berichtet:

"Städte und feste Plätze haben sie gantz und gar nicht, lachen auch um solcher Willen die Europeer aus. Selbige (ihre Siedlungen - A.v.O.) bauen sie nun nicht nach der Europeer oder anderer Völker Art, und machen zierliche, gemächliche und richtige (d.h. geglättete und geradlinige - A.v.O.) Straßen, sowohl nach der Länge als auch nach der Quer oder über das Creutz; sondern sie halten die Art und Weise, die sie bei ihren schlechten Häusern oder Hütten beobachten. Sie bauen nemlich ihre Dörfer in die Runde, das ist: Haus an Haus, nicht nach der Geraden, sondern nach der krummen Circul-Linien, also dass eines an das andere schliesset, und in der Mitte endlich ein grosser, weiter Platz, nach der Vielheit der Häuser, übrig bleibet..." (Kolb 1719, zitiert nach Ratzel 1885: 97)

Kolb begründete damit ein speziell in Deutschland ausgeprägtes kritisches Interesse an den physischen Formen afrikanischer Siedlungen, die anfangs ganz unverblümt an europäischen Idealen gemessen wurden.

Reiseberichte des späten 19. Jahrhunderts klagten dann immer häufiger über die Verstreutheit, geringe Größe, Kurzlebigkeit und Armseligkeit vieler Siedlungen im Binnenland des südöstlichen Afrika, die sie als Ausdruck eines exzessiven "Individualismus" ihrer Bewohner sahen. Immer wieder wird die hohe Mobilität der Bevölkerung kommentiert, die selbst in den Gebieten mit größeren und

kompakteren Siedlungen zu einer beträchtlichen Kurzlebigkeit lokaler Vergemeinschaftung geführt habe:

"Von all den hübschen Dörfern, die ich während meiner Wanderung gesehen habe ... besteht schon jetzt wahrscheinlich kein einziges mehr. Solchermaßen ist die flüchtige Natur von Regierungen, Völkern und Dörfern in Afrika." (Thomson 1881: I, 234; weitere Belege z.B. in Koponen 1988: 348-359; von Oppen 1993: 369-370)

In seiner einflußreichen *Völkerkunde*, einer Synthese zahlreicher bis dahin erschienener Reiseberichte, die kurz vor der eingangs erwähnten Berliner Kolonialausstellung in zweiter Auflage verbreitet wurde, kam der Geograph Friedrich Ratzel 1885 zu dem Schluß: "Wandelbarkeit in Bezug auf die Wohnsitze ist das Merkmal fast sämtlicher Völker Nord-Afrikas, des Sudan, Ost- und Südafrikas". Ratzel bettete diese Beobachtung in eine geschichtliche Vision ein, die ihre Anleihen bei Hegel nicht verleugnen kann: "Unstetigkeit ist das geschichtliche Merkmal dieser [der afrikanischen] Völker." Während die europäische Geschichte auf "ruhiger Entwicklung lokal bedingter und beschränkter Kulturen" beruhe, so Ratzel, spiele sich

"... in Afrika alles geschichtliche Geschehen in großen Ortsveränderungen ab..., welche die Völker verdrängen und verschieben, die Stelle derselben wechseln, um dabei die Kultur wesentlich auf dem alten Fleck (d.h. Entwicklungsstand - A.v.O.) zu belassen." (Ratzel 1885: 21)

Mangelnde Stabilität autochthoner Siedlungsformen und lokaler Vergemeinschaftung als Zeichen historischer Rückständigkeit - dies wurde geradezu zu einer fixen Idee bei Generationen von Administratoren und Planern im Afrika des 20. Jahrhunderts. Auch kritische Wissenschaftler sahen sich immer wieder genötigt, in der einen oder anderen Weise auf dieses Negativbild einzugehen.

In diesem Beitrag soll überblicksartig aufgezeigt werden, wie sich das angedeutete ambivalente Bild Europas vom "afrikanischen Dorf" - als archetypischer und zugleich flüchtiger Ort, als geschlossene traditionelle Welt und als Entwicklungsprojekt - herausbildete, veränderte und dabei jeweils wechselnde Aspekte der Realität dieses Kontinents überzeichnete. Die Bemühungen von Generationen europäischer Beobachter um ein Verständnis des Dorfes könnten als Versuche verstanden werden, diesen Widerspruch einerseits aufzubauen und ihn andererseits zu bewältigen. Ansätze dazu gab es zunächst in der afrikabezogenen Forschung, die hier im Vordergrund stehen soll. Weiterhin gehören in diesen Zusammenhang aber auch die vielfältigen politischen und entwicklungspolitischen Bemühungen um "Dorfentwicklung", die es im Laufe der letzten hundert Jahre in Afrika gab (vgl. die Überblicksdarstellungen in McHenry 1979: 14ff. und de Wet 1995: 26ff.). Eine wichtige hier zu verfolgende Frage ist demnach, ob und wie wissenschaftliche und politische Formen der Umgestaltung des ländlichen Afrika sich gegenseitig beeinflussten. Dabei wird schließlich auch zu fragen sein, inwieweit afrikanische

Dorfbewohner selbst am Prozeß der "Erfindung" der afrikanischen Dorfgemeinschaft beteiligt waren.

Die folgende Darstellung gliedert sich in vier große Abschnitte, die ungefähr chronologisch angeordnet sind und sich jeweils auf unterschiedliche Phasen des Prozesses dieser "Erfindung des Dorfes" beziehen: die *Verallgemeinerung* der Kategorie des Dorfes im Zuge der Eroberung Afrikas, deren analytische *Vertiefung* als Konzept lokalisierter sozialer Ordnung seit der Zeit um den Ersten Weltkrieg, die *Öffnung* der Kategorie "Dorf" im Hinblick auf umfassendere Konzepte von Gesellschaft seit der späten Kolonialzeit und die *Historisierung* dieser Kategorie, die m.E. heute ansteht.

Das Dorf als Herrschaftsraum

Die Universalisierung und Stilisierung der Vorstellungen von "Dorf" und "Dorfgemeinschaft" war, wie schon angedeutet, nicht auf Afrika beschränkt. Mehr und früher noch waren sie ein großes Thema der Erforschung Asiens. Wie viele andere Konzepte Europas für die außereuropäische Welt wurde auch dieses auf dem Umweg über Indien auf das - relativ spät kolonisierte - Afrika projiziert. Schon im frühen 19. Jahrhundert war für Indien das Modell der traditionellen Dorfgemeinschaft entwickelt worden, die nach innen eng verwoben und nach außen nur über eine Führungsfigur mit dem die Dörfer überwölbenden Staat verbunden sei (Dumont 1966). Mit seiner hierarchischen Grundtendenz kam dieses Modell vor allem den Bedürfnissen der frühen britischen Kolonialherrschaft entgegen (Dewey 1972; Kemp 1988; Breman 1988). Es wurde dann jedoch von zwei sehr einflußreichen Autoren aufgegriffen und weiter verbreitet: von Karl Marx in seinem Konzept der "Asiatischen Produktionsweise" und von Sir Henry Maine in seinen Vorstellungen zum Fortschritt von Staat und Recht (Marx 1970 [1853]; Maine 1871).

Beiden Autoren ging es um große Gemälde einer als Stufenfolge gedachten gesellschaftlichen Evolution; beide benutzten das Modell der traditionellen Dorfgemeinschaft als Kontrastfolie zur Hervorhebung dessen, was ihrer Meinung nach Spezifika "westlicher" (europäisch-kapitalistischer) Entwicklung waren. Bei Marx erschien die statische, abgeschlossene Dorfgemeinschaft Asiens geradezu als Anti-Bild jeglicher historischen Dynamik von Staat, Ausbeutung und Akkumulation. Wesentliche Bedeutung hatte dabei die Vorstellung eines dörflichen Gemeineigentums, vor allem am Land, das die interne soziale Differenzierung hemmte.

Bei Maine wurde dieser Aspekt gemeinschaftlicher Beziehungen zu einem bestimmten dörflichen Territorium besonders ausführlich behandelt und zugleich differenzierter beurteilt. Maine, der selbst einige Zeit in Indien gearbeitet hatte, kam nicht aus der Politischen Ökonomie, sondern aus der historischen Schule der

Rechtswissenschaft, die sich schon früher in Deutschland und England u.a. mit der Dorfgemeinde beschäftigt hatte (vgl. von Maurer 1865/66; Seeböhm 1883). Sein zentrales Kriterium gesellschaftlichen Fortschritts war die Entwicklung von Sacheigentum, insbesondere von Landbesitz, gegenüber dem zuvor angeblich herrschenden reinen Personenrecht. In seiner Abhandlung *The village community in the East and West* sah Maine die Dörfer Asiens, in denen soziale Gemeinschaft über eine kommunale Beziehung zum Land (Gemarkung) hergestellt wurde, eher schon als Zwischenstufe auf dem Weg zum westlichen Territorialstaat, letzterer gewissermaßen als Krönung der Geschichte. Eine zusätzliche Begründung dieses evolutionären Zusammenhangs schien auch die damals noch recht junge Erkenntnis der indo-europäischen Sprachverwandtschaft zu liefern.

Noch zu klären wäre, inwieweit bzw. ab wann auch Afrika-Reisende unter dem Einfluß dieses Modells der "östlichen" Dorfgemeinde als Territorialgemeinschaft standen. Sicher aber ist, daß sie sich schon sehr früh daran störten, daß afrikanische Siedlungsweisen erheblich von dieser Norm abwichen (siehe die in der Einleitung angeführten Zitate).

Modelle universaler Evolution wie das von Maine erklärten diese Diskrepanz historisch; aus ihnen ließ sich ableiten, daß Afrika eben noch nicht die Stufe der stabilen, seßhaften Dorfgemeinde Asiens erreicht habe. "Vor" bzw. "unterhalb" der Vergemeinschaftung durch Territorialität lag, nach Maine und vielen seiner Zeitgenossen, der nach Abstammung organisierte Personenverband. Als leitendes Paradigma für die indigenen Gesellschaften Afrikas bot sich aus der Sicht des damals verbreiteten Evolutionismus also weniger das Modell der Dorfgemeinde oder gar des Territorialstaates an als vielmehr die Konzepte der Verwandtschaft (*kinship/parenté*) und des "Stammes" (*tribe/tribu*; Ethnie). Das Thema Ethnizität wird im Beitrag von Carola Lentz ausführlich erörtert; für die europäische Wahrnehmung der lokalen Ebene des Dorfes in Afrika jedoch war das Konzept der Verwandtschaft viel wichtiger.

In Deutschland allerdings vertiefte sich um die Jahrhundertwende die schon erwähnte siedlungsgeographische Tradition und verknüpfte sich mit einem erwachenden ethnographischen Interesse an "materieller Kultur". Aus dieser speziellen Synthese von Geographie und Ethnologie (die sich erst in dieser Zeit als eigenständige Fächer zu etablieren begannen) ergab sich eine Forschungsrichtung, die auf andere Weise erneut den räumlichen Aspekt lokaler Vergemeinschaftung in Afrika in den Vordergrund stellte. Als Beispiel kann hier die 1911 vorgelegte Dissertation von Alfred Schachtzabel gelten, der später Leiter der Afrika-Abteilung des Berliner Völkerkundemuseums wurde (Schachtzabel 1911; vgl. Heintze 1995: Einführung). Unter dem Titel *Die Besiedelungsverhältnisse der Bantu-Neger* bemühte er sich vor allem um eine Vervollkommnung der Bau- und Siedlungstypologie, die eine Reihe von Vorgängern entwickelt hatten. Dabei wurde zwar die Vielfalt ländlicher Wohnweisen - hier speziell im östlichen und südlichen Afrika - hervorgehoben, aber nach den fachwissenschaftlichen Begriffen der

deutschen Siedlungsgeographie klassifiziert. So fanden sich in Afrika zwar "Hütten" (kaum "Häuser"), ansonsten aber etwa die vertrauten Rundlinge, Straßen- und Haufendörfer wieder. Bemerkenswert ist die Berücksichtigung natürlicher, wirtschaftlicher und militärischer Erklärungen der Siedlungsformen, mit der Schachtzabels Dissertation bereits in die Nähe des damals aufkommenden Funktionalismus rückt.

Im Kern interessierten Schachtzabel aber die afrikanischen Haus- und Siedlungsformen vor allem als materielle Zeugnisse räumlich differenzierter Entwicklungsstufen. In Anlehnung an ein frühes Zeugnis der Kulturkreislehre von Leo Frobenius (1894) ordnete er die rechteckigen Formen dem Einfluß des "westafrikanischen Kulturkreises" zu. Im östlichen und südlichen Afrika sah er die runden Formen der "Kuppel- und Zeldachhütte" vorherrschen, die sich mit zunehmender Seßhaftigkeit zur "zylindrischen Rundhütte mit Kegeldach" und entsprechend geformten Siedlungen fortentwickelt hätten. Schachtzabel, ähnlich wie schon der oben zitierte Peter Kolb, ließ keinen Zweifel an seiner Zuordnung der "gebogenen Formen", der die "offensichtliche Vorliebe des Negers" gelte, zu einer historisch früheren und kulturell tieferstehenden Entwicklungsstufe. Den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Kulturkreisen und zugleich Entwicklungsstufen sah er vor allem über Wanderungsbewegungen vermittelt. Insofern stand Schachtzabel fest in der Schule des Diffusionismus, einer in Deutschland besonders verbreiteten Spielart des Evolutionismus (siehe auch Wirz, in diesem Band).

Zur gleichen Zeit wurde im Zuge der Kolonialeroberung überall in Afrika eine straffe europäische Verwaltung aufgebaut. Deren Problem lag weniger in der Klassifizierung und Erklärung als in der Kontrolle der Siedlungen in den riesigen Gebieten, die ihr - zunächst eher nominell - unterstellt worden waren. Hier wurde die Universalisierung "des" Dorfes nicht historisch-spekulativ, sondern ganz praktisch über den "modernen" Zentralstaat betrieben. Überall in den Kolonialgebieten des südlichen und östlichen Afrika wurden formell registrierte "Dörfer" zur untersten Einheit politischer Herrschaft. Theoretisch spielten dabei auch räumliche Vorstellungen einer zusammenhängenden "Dorfemarkung" bereits eine Rolle. So wurde etwa zu Beginn der Administration of Natives Proclamation von 1916 der Begriff *village* wie folgt definiert:

"Any native community or group of huts inhabited by natives under a recognized or appointed Village Headman, [which] shall include the immediate neighbourhood and surroundings of such village." (Northern Rhodesia Government Gazette, 1. Juli 1916).

Doch begannen praktische Versuche, das Dorf nicht nur herrschafts-, sondern auch wirtschaftsräumlich und bodenrechtlich zu definieren, erst viel später. Jeder erwachsene Afrikaner mußte sich einer dieser Einheiten zurechnen und sich in das entsprechende Register (Zensusbuch) für die Kopf- und Hüttensteuer eintragen lassen. Da wirkte sich die - für europäische Begriffe - ungewohnte Mobilität der

Dörfer und ihrer Bewohner immer wieder "störend" aus. Von Anfang an versuchte daher die Kolonialverwaltung, Standort, Größe und Siedlungsdichte der von ihr registrierten "Dörfer" vorzuschreiben. Eine Schlüsselrolle kam dabei dem jeweiligen staatlich anerkannten Dorfältesten (*Village Headman*) zu:

Im von der British South Africa Company kontrollierten Gebiet Nord-Rhodesien (Sambia) etwa wurde die Registration nur gewährt, wenn das Dorf eine Mindestgröße von zehn bis fünfzehn Einwohnern hatte. Die Bewohner mußten in "Rufweite" des *Headman* siedeln, und eventuelle Dorfverlegungen mußten zuvor genehmigt werden. Besonders in der frühen Zeit wurde unter verschiedenen Rechtfertigungen versucht, durch direkte Anordnungen eine Umsiedlung und Konzentration (*amalgamation*) der Bevölkerung in größeren, dichteren Dörfern zu erreichen. Die schon erwähnte Native Administration Proclamation der British South Africa Company von 1916, die verschiedene Bestimmungen und Anordnungen seit 1908 systematisierte, machte die *Headmen* verantwortlich für die "gute Ordnung des Dorfes". Das schloß unter anderem die Meldung jeglichen Zu- oder Wegzugs von Dorfbewohnern ein. Der (europäische) Native Commissioner konnte solche Umzüge unterbinden, indem er die Errichtung neuer Dörfer oder individueller Häuser verbot; und dieses Recht wurde oft genug in Anspruch genommen. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die Praxis der "Dorfkontrolle" etwas gelockert, und ab 1929, im Rahmen des *indirect rule*-Systems, widerstrebend an die neugeschaffenen "Eingeborenenverwaltungen" (*native administrations*) übergeben.

Letztlich blieb die britische Verwaltung bis in die fünfziger Jahre stark an den Maßnahmen zur *village control* beteiligt. Das lag im Grunde daran, daß die Grundlage für die angestrebte bürokratische Herrschaft bis in die letzten Winkel des staatlichen Territoriums in Nordrhodesien kaum gegeben war: eine klare und legitime Hierarchie gleichförmiger administrativer Einheiten und Autoritäten. Indigene Machtstrukturen, die mit diesem Ideal wenigstens in gewissem Maße übereinzustimmen schienen, wurden höchstens in bestimmten Landesteilen gefunden, etwa im sogenannten "Barotseland". In den übrigen Teilen des Territoriums blieb die Vorstellung von "Dörfern" (*villages*) als politisch klar abgegrenzte, räumlich stationäre Ansiedlungen vergleichbarer Größe, unter der anerkannten Autorität lokaler Führer, eher eine Rechtfertigung und Anleitung für teilweise massive Interventionen. Den offensichtlichen Widerspruch zwischen dem Ideal der territorialen Dorfgemeinde und der vielfältigen, beweglichen Realität afrikanischer Siedlungen bemühte sich die Kolonialverwaltung pragmatisch zu lösen: Sie versuchte, freilich mit nur begrenztem Erfolg, durch eine Politik der "Dorfkontrolle" die Realität dem Ideal anzunähern.

Dabei hatten diese "Praktiker" evolutionistische Modelle durchaus im Hinterkopf; bei ihnen war dieses Denken sogar besonders tief verwurzelt (Kuklick 1991: 218). Ihre Konsequenz aus der vermeintlich besonders niedrigen Stufe Afrikas auf der Leiter der Evolution - sei es aus "Rückständigkeit" oder durch "Rückfall" - war sozusagen, dem geschichtlichen Fortschritt durch besonders energische Eingriffe

nachzuhelfen. Daß diese Eingriffe von "außen" kamen und nicht aus einer eigenen "inneren" Entwicklungslogik erwachsen konnten (wie frühere europäische Denker noch befürwortet hatten) bedurfte nach den Annahmen des Diffusionismus keiner besonderen Rechtfertigung mehr. In einem wesentlichen Punkt distanzierten sich die Kolonialadministratoren freilich weit vom zeitgenössischen europäischen Ideal der Landgemeinde: Nicht kommunale Selbstverwaltung (wie damals bereits in den Mutterländern), sondern möglichst effektive Kontrolle; nicht Gemeinschaft, sondern Gefolgschaft war die Leitidee der Lokalverwaltung in der frühen Periode.

Das Dorf als lokale Gemeinschaft

Das Interesse an "dem" afrikanischen Dorf beschränkte sich in der Zeit des Übergangs zur Kolonialherrschaft weitgehend auf dessen Einordnung in neue, zunehmend globale Zusammenhänge. Die innere Ordnung des Dorfes an sich blieb dabei unproblematisch. Das galt für die Wissenschaft ebenso wie für die Praxis. Während die Bürokratie, wie gerade beschrieben, sich weitgehend damit zufriedengab, Dorfälteste als Befehlsempfänger zu finden, denen die übrigen Dorfbewohner Gefolgschaft zu leisten schienen, herrschte in den frühen Sozialwissenschaften die Auffassung Emile Durkheims vor, daß in "primitiven" Gemeinschaften eine Art "mechanischer Solidarität" bestehe. Mit Friedrich Tönnies wurde angenommen, daß der Zusammenhalt von "Gemeinschaft" erst dann zum Problem werde, wenn die "Gemeinschaft" in übergreifender "Gesellschaft" aufgehe (Durkheim 1988 [1893]; Tönnies 1963 [1887]). Vor diesem theoretischen Hintergrund wurde die augenfällige Mobilität afrikanischer Siedlungen als eher kollektive Bewegung gesehen, die übergreifenden Kulturmerkmalen oder auch Umwelteinflüssen zugeschrieben werden konnte und nicht sosehr internen Spannungen.

Sobald allerdings die Eroberungs- und Erschließungsphase abgeschlossen war, wurden genauere empirische Studien zur "inneren" Struktur der lokalen Gesellschaften möglich und wichtig. Mit der Verselbständigung der Völkerkunde, Ethnologie bzw. *Social Anthropology* innerhalb des sozialwissenschaftlichen Fächerkanons wurden Untersuchungen "in" Dörfern bald zur professionellen Norm. Die Betrachtung "von" Dörfern als Gesamtform, etwa im Rahmen historischer Spekulationen über Herkunft und Entwicklungsstadien von Kulturen oder "Kulturkreisen" (Frobenius) galten im Fach fortan als verpönt: "Ethnologen untersuchen nicht Dörfer (Stämme, Städte, Wohnbezirke...), sie untersuchen *in* Dörfern," so sollte es Clifford Geertz später formulieren (1983: 32). Stattdessen wurde nun anhand alltäglicher Praktiken und Gegenstände die Logik und Verknüpfung der verschiedenen Lebensbereiche betont (Funktionalismus). Diese Wende ließe sich auch an der Person des schon erwähnten Alfred Schachtzabel verdeutlichen, der 1913/14 seine erste (und einzige) empirische Forschung in Zentralangola durchführte. Dabei beschrieb er die "materielle Kultur" mehrerer Dörfer recht eingehend, verzichtete aber völlig auf die diffusionstheoretischen

Deutungen seiner früheren Dissertation (Schachtzabel 1923). Für Schachtzabel und seine Zeitgenossen bildete das Dorf allerdings meist nur noch den Standort des Forschers oder der Forscherin und wurde selbst kaum mehr zum Untersuchungsgegenstand.

Anstelle der älteren Betonung bodenrechtlicher Aspekte standen nun meist, besonders auch im britischen *Central Africa*, Beziehungen des "Blutes", also Abstammungsgruppen, völlig im Vordergrund der Forschung. Dies war einerseits, als Rahmeneinheit, regelmäßig die Ethnie bzw. der "Stamm" (auf die Carola Lentz in ihrem Beitrag zu diesem Band eingeht). Die empirischen, kleinräumigen Arbeiten beschäftigten sich jedoch vor allem mit den linearen Verwandtschaftsgruppen (*lineages, clans*). Audrey Richards z.B., eine Schülerin Malinowskis, die die erste große Ethnographie über Zentralafrika vorlegte, stellte zwar dem Titelblatt ihrer Monographie ein Photo "ihres" *Bemba village* voran, in dem sie während der Forschung lebte (im Vordergrund ihr separat stehendes Zelt). Sie erklärte dann aber, daß die Siedlungs- und Sozialstruktur des Dorfes schwierig zu analysieren sei, da es ihr an Dauerhaftigkeit fehle (Richards 1939: 109f.). Sie fährt fort: "Whatever the changes in its composition, the village remains first and foremost a kinship unit ..." (ebenda: 111).

Sie nahm damit eine zentrale These vorweg, die die britischen Sozialanthropologen Fortes und Evans-Pritchard ein Jahr später in ihrem Sammelband über *African Political Systems* verallgemeinern sollten (Fortes und Evans-Pritchard, 1940). Diese These sollte die sozialwissenschaftliche Erforschung Afrikas für den Rest der Kolonialzeit stark beeinflussen. Fortes und Evans-Pritchard ging es darum zu zeigen, daß auch nicht zentralisierte Gesellschaften Afrikas ein funktionsfähiges politisches System ausgebildet hätten. Anders als bei den zentralisierten Gesellschaften beruhe das politische System hier jedoch primär auf den Prinzipien der segmentären Verwandtschaftslinie. Vergemeinschaftung auf der Basis räumlicher Nähe wurde zwar durchaus wahrgenommen, aber im wesentlichen als eine aus Abstammungs- und Heiratsbeziehungen abgeleitete Struktur gesehen (ebenda: 10). Dies wird auch aus den Graphiken deutlich, die Evans-Pritchard der Zusammenfassung seiner Forschungen bei den Nuer im Südsudan im gleichen Band beigefügt hat (1940: 277 u. 285). Jeder Stufe der räumlichen Hierarchie von der "Hütte" bis zum "Nuerland" entspricht eine bestimmte Aggregationsebene innerhalb der segmentierten Abstammungsstruktur, vom Haushalt bis zum "Stamm". Räumlich fixierte Einheiten wie das Dorf wurden damit zu Erscheinungsformen degradiert und das Lineage-System zur Essenz afrikanischer Vergemeinschaftung erhoben.

Daß "Stamm" und "Lineage" einen solch zentralen Platz in der Ethnologie Afrikas einnahmen, muß auch im wissenschaftsgeschichtlichen Kontext gesehen werden. Neben einem allgemeinen zeitgenössischen Interesse an genealogischen Modellen muß die abwertende Darstellung afrikanischer Gesellschaften als besonders rückständig, da "noch" primär verwandtschaftlich organisiert, durch den

immer noch einflußreichen Evolutionismus eine besondere Herausforderung für die ehrgeizige "zweite Generation" der britischen Sozialanthropologie dargestellt haben, zumal sich deren Interesse mehr und mehr auf Afrika konzentrierte (vgl. Kuper ²1983: 72ff.). Da räumliche Gruppierungen, von der Nachbarschaft bis zum Staat, in Afrika in der Tat oft wenig stabil erschienen, bot es sich an, sozusagen die Flucht nach vorn anzutreten und Abstammungskategorien wissenschaftlich aufzuwerten. Dies geschah im Rahmen komplexer, zunehmend strukturalistisch beeinflusster Modellbildungen. So wurde die segmentäre *lineage*, mehr noch als der übergeordnete *tribe*, zum erkenntnisleitenden Paradigma kolonialzeitlicher Sozialforschung in Afrika (vgl. ebenda: 86ff.; Fardon 1990: 26).

Dieser wissenschaftliche Vorstoß blieb übrigens nicht ganz ohne Wirkung auf aufgeklärte Kolonialadministratoren, die zur gleichen Zeit auf der Suche nach einer festeren Verankerung lokaler Verwaltung suchten. Der Architekt des *indirect rule*-Systems in Tanganjika, Donald C. Cameron, referierte in seinen Ausführungsanweisungen interessanterweise die indische Debatte über die Frage, ob es vorteilhaft sei, die "traditionelle" Dorfgemeinschaft als unterste Verwaltungseinheit im modernen Kolonialstaat zu erhalten und einzusetzen. Er neigte zur Bejahung dieser Frage und kam im Vergleich zu Indien zu dem Schluß, daß in Afrika diese Rolle von "tribalen" Institutionen übernommen werden müsse, die er vor allem durch Abstammung definiert sah (Cameron 1930: 33-34). In der Praxis stützte sich die britische Verwaltung allerdings meist auf die Kategorie des *tribe*, die sie vor allem im Häuptlingstum verkörpert sah; nur im Rahmen von Versuchen, die Nachfolge in "traditionellen" Ämtern stärker zu regeln, gab sie der Institution der Verwandtschaft ein gewisses Gewicht. Zugleich versuchte sie, die Idee der Abstammung mit den Erfordernissen bürokratischer Herrschaft in Einklang zu bringen, indem sie immer schärfer abgegrenzte Stammesterritorien und *chiefdoms* definierte. Camerons Ansatz zum *indirect rule*-System wurde dann auch im damaligen Nordrhodesien wirksam.

Umso auffälliger wirkt vor diesem allgemeinen Hintergrund ein Forschungsprogramm, das der aus Südafrika stammende Sozialwissenschaftler Max Gluckman ab 1945 in Nord-Rhodesien (Sambia) und seinen Nachbarterritorien anregte. Er stellte "das Dorf" erstmals nicht nur als empirische, sondern auch als analytische Kategorie in den Mittelpunkt der Forschung. Gluckman war 1942 zum Direktor des damals noch sehr jungen Rhodes-Livingstone Institute in Livingstone (später Lusaka) in Nord-Rhodesien ernannt worden. Er blieb dem Institut auch dann eng verbunden, als er 1947 die Professur für Social Anthropology an der Universität Manchester übernahm. Ab 1945 führten Gluckman und seine Schüler eine beachtliche Serie empirischer Studien über dörfliche Sozialstrukturen und Institutionen durch, die sich bis in die sechziger Jahre zogen. Das Thema "Dorf" wurde auch in den umfassenderen Ethnographien jener Zeit als eigenständige Kategorie "sozialer Organisation" eingeführt, der regelmäßig ganze Abschnitte gewidmet wurden (vgl. z.B. die Beiträge in Colson und Gluckman 1951). Dieses

Thema wurde geradezu zu einem Markenzeichen der Schule Max Gluckmans, die sich zunächst am Rhodes-Livingstone Institute for Social Research in Lusaka formierte und später *Manchester School* genannt wurde. Auch im regionalen Vergleich fiel dieses Thema durchaus aus dem Rahmen: Im benachbarten Ostafrika etwa wurden Fragen nach der Struktur und Legitimation lokaler Macht zwar auch gestellt, aber meist nur auf der (im Rahmen von *indirect rule*) dem "Dorf" übergeordneten Ebene des "Häuptlings" bzw. *Chief* (vgl. besonders Richards 1960).

Wie kam es zu dieser bemerkenswert zielstrebigem Verbreitung eines neuen Paradigmas? Sicherlich spielte der Ehrgeiz Gluckmans eine Rolle, sein junges Institut und seine "Schule" ins Gespräch zu bringen. Das bezog sich keineswegs nur auf die wissenschaftliche Diskussion, auf die noch einzugehen sein wird. Das Forschungsinteresse am "Dorf" bzw. an der "Dorfgemeinschaft" scheint sich anfangs in deutlicher Nähe zu Bestrebungen der nordrhodesischen Regierung entfaltet zu haben, nach Kriegsende ernsthaft "ländliche Entwicklung" zu fördern. Der 1944/45 aufgelegte Colonial Development & Welfare Fund setzte relativ erhebliche Mittel für diesen Zweck frei, mit denen übrigens auch der Ausbau des Rhodes-Livingstone Institute gefördert wurde. Es gibt deutliche Anzeichen, daß Gluckman hoffte, durch beratende Arbeit seines Instituts die angestrebte "Nachkriegsentwicklung" zu beeinflussen und zu verbessern.

Eine erste Gelegenheit für politisch angewandte Sozialforschung hatte sich bereits 1942/43 ergeben, als Gluckman den Auftrag erhielt, ein Gutachten zur Reform der Lokalverwaltung im Barotseland-Protektorat (der heutigen Westprovinz) zu erstellen. Dabei bemühte er sich, ganz im Sinne moderner Verwaltungsbedürfnisse, "traditionelle" politische Institutionen eindeutiger als zuvor lokalen territorialen Einheiten zuzuordnen (Gluckman 1943).

Schwieriger als im Falle des alten Barotse-(Lozi-)Staats erschien es, dieses Bestreben auf andere Gebiete mit schwächeren Traditionen politischer Zentralität auszudehnen. Genau diese Aufgabe wurde jedoch dann, im Jahre 1945, an Gluckman herangetragen. Es ging um die Durchführung einer empirischen Pilotstudie bei den Plateau-Tonga (im Süden des heutigen Sambia) im Rahmen eines Teams von vier jungen Wissenschaftlern im Auftrag der sogenannten Native Land Tenure Commission. Letztere bereitete, mit Unterstützung von höherer und höchster politischer Ebene, die Umgestaltung des älteren, rigiden Systems der "Dorfkontrolle" vor (s.o.). Um den aufstrebenden "progressiven" afrikanischen Bauern mehr Freiraum für eigene *cash-crop*-Produktion zu eröffnen, sollten die Dörfler nicht mehr in Rufweite eines *Headman* siedeln müssen, nicht mehr bei diesem meldepflichtig sein und bei der Gründung eigener Dörfer nicht mehr eine Mindestanzahl von Gefolgsleuten vorweisen müssen, sondern auch einzeln auf ihrer "Farm" wohnen können. Es handelte sich um eine Entwicklung, die ungeplant bereits seit einigen Jahren im Gange war, am ausgeprägtesten im Tonga-Reservat nahe der Haupteisenbahnlinie. Nach Abschaffung der alten Kontrollen, die in der Tat im Oktober 1945 vollzogen wurde, sollten Landbewohner sich nicht mehr der

Person eines *Headman*, sondern einem gewissen lokalen Territorium zuordnen. Eine derartige *parish* sollte jeweils etliche hundert Einwohner umfassen, die innerhalb ihres Gebiets frei siedeln konnten. Durch die Pilotstudie sollten nun Empfehlungen zur Umsetzung dieses sogenannten *Parish System* erarbeitet werden, wobei Gluckman als einzigem Sozialwissenschaftler im Team die Frage zufiel, wie trotz Aufgabe der alten Kontrollen ein stabiles Siedlungsmuster gewährleistet werden konnte (Allan, Gluckman, Peters und Trapnell 1948).

In der Studie kam Gluckman zu dem Ergebnis, daß die Tonga-Dörfer trotz hoher Mobilität und geringer Verwurzelung lokaler Identitäten keineswegs allein durch administrativen Zwang zusammengehalten würden. Der pragmatischen Skepsis der Kolonialbeamten, die nach wie vor auf die Integrationskraft lokaler Führungspersonen vertrauten, setzte er eine besondere Betonung genealogischer und affinaler (durch Heirat begründeter) Verwandtschaftsstrukturen als Grundlage dörflicher Gemeinschaft entgegen - d.h. den damals aktuellen, professionellen Diskurs der *Social Anthropology*, dem er eine räumliche und zugleich kommunalistische Deutung gab. Gluckman hielt die verwandtschaftlichen Bindungen auf lokaler Ebene sogar für tragfähig genug, um eine Zusammenfassung der bäuerlichen Bevölkerung in neuartige, intensiv wirtschaftende und von der Landwirtschaftsverwaltung zu überwachende *social-agricultural units* zu ermöglichen. Gluckman und seine Teamkollegen empfahlen die Einführung derartiger Einheiten im Zusammenhang mit der Einführung der *parish*, und zwar flächendeckend und unter Einschluß aller bäuerlichen Schichten (ebenda: 8ff.).

Die Reaktionen der Native Land Tenure Commission auf diesen weitreichenden Vorschlag waren eher zurückhaltend. Die Mehrzahl der kolonialen Distrikt- und Provinzbeamten lehnten ihn rundheraus ab, unter Hinweis auf ihre Alltagserfahrungen mit dem Individualismus der Bevölkerung, speziell auch der Tonga, und auf den gegebenenfalls erforderlichen Grad an Zwang und Überwachung, der nicht praktikabel und geradezu "kommunistisch" sei. Diese Reaktionen erscheinen z.B. im Protokoll einer speziell anberaumten "Conference of the Members of the Reconnaissance Survey Team and District Commissioners of the Southern Province Regarding Land-holding and Land-usage among the Plateau Tonga of Mazabuka District, 25th Jan. 1946" (National Archives of Zambia/NAZ, Akte SEC2/326 II). Dahinter stand vor allem die Sorge vor einer Unterminierung des gerade erst etablierten, sehr fragilen Konstrukts der *Native Local Authorities*. Vielmehr empfahlen die Provinz- und Agrarbeamten, einzelne *progressive farmers* in abgegrenzten und beaufsichtigten *Settlement Schemes außerhalb* der Dörfer anzusiedeln, um die etablierte Macht-Struktur intakt zu halten. Dabei nahmen sie bewußt eine wachsende sozioökonomische, auch räumlich ausgedrückte Differenzierung in Kauf, der Gluckman noch hatte begegnen wollen (ebenda).

Diese Linie setzte sich schließlich in der Nachkriegspolitik Nordrhodesiens durch; die Trennung von *Local Government Reform* und *Agricultural Development*, die um 1945 für einen kurzen Moment in einer Strategie geplanter Dorfbildung

zusammenzufließen schien, prägte die "Ländliche Entwicklung" Nord-Rhodesiens/Sambias z.T. bis über die Unabhängigkeit hinaus. Unter zunehmendem Druck technokratischer Modernisierungsmodelle wurde, insbesondere durch J.S. Moffat, das Modell relativ kapitalintensiver *Peasant Farming Schemes* vorangetrieben, die nach und nach in allen Distrikten eingerichtet wurden. Sie sollten zur Nahrungsversorgung der rasch wachsenden städtischen Bevölkerung beitragen, schufen aber vor allem eine winzige Elite staatlich geförderter *cash-crop*-Farmer. Bis Anfang der sechziger Jahre waren landesweit, mit Schwerpunkt im Norden und Osten, etwa 2500 Bauern in *Peasant Farming Schemes* einbezogen (Hadfield 1987: 90f.). Sie begründeten eine lange Tradition von *settlement projects* in Sambia, die großen Aufwand an Subventionen und staatlicher Rhetorik, aber wenig wirtschaftliche Erfolge mit sich brachten.

Parallel dazu wurde, auch unter dem Druck des britischen *Colonial Office*, die Implementierung des *Parish System* als Siedlungs- und Verwaltungsform in Angriff genommen. Dieser zweite Ansatz scheiterte allerdings kläglich: Bis 1952 waren zwar in ganz Nord-Rhodesien rund 1000 *Parishes* abgegrenzt worden, hauptsächlich in der Nord-, Ost- und Zentralprovinz. Doch funktionierten die vorgesehenen *Parish Councils* als lokale Volksvertretungen mit kommunalen Budgets und Landrechten in kaum über 10 Prozent von ihnen (NAZ SEC5/390, *Parish System 1949-52*). Die hier enthaltene, radikal neue Idee einer lokalen Bürgerschaft, beruhend auf Territorialität und demokratischer Partizipation, scheiterte schließlich offenbar am Widerstand lokaler *Chiefs* und *Headmen*, deren oft prekäre Machtstellung im Rahmen der *Native Authorities* durch die erneute Umstellung bedroht schien. Hinzu kam, daß das *Parish System* bis in formelle und terminologische Details am Vorbild der Lokalverwaltung Großbritanniens orientiert war, die zur gleichen Zeit weiter ausgebaut wurde (Arnold-Baker 1958). Dieser Aspekt mißfiel offenbar den sambischen Unabhängigkeitskämpfern, die im übrigen vielfach mit den "traditionellen" Eliten verbündet waren. Zumindest wurde das *Parish System* ab etwa 1954, wohl auch im Zusammenhang mit der Bildung der *Central African Federation*, nicht mehr aktiv betrieben. Erst gegen Ende der sechziger Jahre wurde in Sambia das Modell der rein territorial definierten, administrativen Großgemeinde, der jeweils eine Anzahl ländlicher Siedlungen untergeordnet sind, wieder aufgenommen - nun aber auf Grundlage der politischen *wards*, der lokalen Wahlbezirke zu den Distriktparlamenten.

Erfolgreicher wirkte der spezifische Beitrag Gluckmans zum *Tonga Reconnaissance Survey* zweifellos in den Sozialwissenschaften, insbesondere in der *Social Anthropology*. Er bildete offenbar den entscheidenden Anstoß für sein schon erwähntes Programm der "Dorfstudien". Die inhaltlichen Schwerpunkte der ersten Research Officers, die Gluckman ab 1945/46 aus Mitteln des Colonial Development Fund an seinem Institut beschäftigen konnte, spiegeln noch diesen Praxishintergrund, von dem sie sich allerdings schrittweise entfernten. So vertiefte Elizabeth Colson Gluckmans Fragestellung nach dem sozialen Zusammenhalt der

Tonga-Dörfer, wobei sie auf die wichtige nicht-verwandtschaftliche Institution der Regenkulte stieß (Colson 1948, 1951; vgl. Allan u.a. 1948: 185ff.). Barnes, Mitchell und Cunnison konzentrierten sich in ihren Forschungen bei den Lamba, Ngoni, Yao und Luapula-Lunda anfangs besonders auf die Verwandtschaftsstruktur der Dörfer sowie auf die Institution des *Village Headman* als Mittler zwischen den Ansprüchen der Kolonialverwaltung, der anderen Dörfer und der Gefolgsleute im eigenen Dorf (Gluckman, Mitchell und Barnes 1949, 1950; Cunnison 1950). Gluckman bezeichnete den *Village Headman* in einer Einleitung sogar als "unschätzbaren unbezahlten Beamten der Eingeborenenverwaltung (*Native Administration*)" (Gluckman u.a. 1949: 89).

In welcher Hinsicht sich dieses Programm in der Folge dann jedoch von den Fragestellungen der kolonialen Praxis entfernte und vor allem sozialwissenschaftlich innovativ wirkte, möchte ich an der "Dorfstudie" verdeutlichen, die auch überregional wohl am bekanntesten geworden ist: dem 1957 erschienenen Buch Victor Turners über das "dörfliche Leben" (so der Untertitel) der Ndembu-Lunda im Dreiländereck des heutigen Sambia, Zaire und Angola.

Victor Turner, Jahrgang 1920, wurde später zu einer der großen Autoritäten der amerikanischen *Cultural Anthropology*. Soziologisch beschrieb er die Dörfer der Ndembu-Lunda im Kern als Gruppen mütterseitlicher Brüder oder Cousins, zu denen sich gegebenenfalls ihre Mütter, Mutterbrüder und/oder Schwestersöhne sowie ihre Frauen und kleinen Kinder gesellen. Besonderes Gewicht legte er auf das Spannungsverhältnis zwischen den Prinzipien (matrilinearere) Abstammung und (virilokaler) Residenz, das in dieser Struktur dörflicher Gemeinschaften zum Ausdruck kam. Zum einen bedeuteten die matrilinearen Erb- und Nachfolgeregeln (von einem Sohn der gleichen Mutter zum nächsten), daß Aspiranten der nächstjüngeren Generation (Schwestersöhne) oft sehr lange warten mußten, bis sie eine Chance erhielten, *Village Headman (chilolu)* zu werden. Rivalitäten um dieses Amt führten vielfach zu Streit und oft zur Abspaltung von Teilen des Dorfes unter Führung des jüngeren Aspiranten. Zum anderen bestand neben der matrilinearen Abstammung die Regel, daß Ehefrauen im Dorf ihres Ehemannes wohnten ("virilokale Residenz"), d.h. fern der Familie der sie selbst und rechtlich auch ihre Kinder zugehörten. Im übrigen waren diese Ehen sehr instabil. Insbesondere Mädchen und Frauen, aber auch männliche Jugendliche wechselten sehr häufig ihren Wohnort zwischen Vater, Mutterbruder, Brüdern und Söhnen. Durch diese individuelle Mobilität veränderte sich die Zusammensetzung der Dörfer ständig.

"Dörfer" erschienen also in Turners Darstellung als Brennpunkte konkurrierender, ortsübergreifender Beziehungsnetze, die oftmals quer zu den Segmenten der Abstammungslinien liegen und sich an Generationen, Verschwägerung oder klassifikatorischer Verwandtschaft orientieren. Damit hob er, im Unterschied zum erwähnten Ansatz von Fortes und Evans-Pritchard, die Eigenständigkeit räumlicher Vergemeinschaftung hervor; anstatt als Reflex segmentärer Abstammungslinien beschrieb er sie als Schnittpunkt linearer und affinaler (heiratsvermittelter)

Beziehungen. In dieser Sichtweise wurde Turner, wie Gluckman und dessen andere Schüler (z.B. Gluckman u.a. 1949: 93; vgl. Fortes und Evans-Pritchard 1940: 11), zweifellos auch bestärkt durch empirische Erfahrungen in seinem Untersuchungsfeld: Im Großraum Südzentralafrikas war die soziale Realität bantusprachiger Gesellschaften meist weit vom Idealtypus breit segmentierter Verwandtschaftslinien mit tiefen Genealogien und korporativer Identität entfernt (vgl. z.B. Colson und Gluckman 1951: Einleitung).

Das Erbe der klassischen *Social Anthropology* blieb allerdings insofern wirksam, als verwandtschaftliche Strukturen der Fluchtpunkt für Analysen "sozialer und politischer Organisation" im Süden und Osten des Kontinents blieben (vgl. Parkin 1990: 196ff.). Diskurse nicht-verwandtschaftlicher Beziehung als Grundlage lokaler Vergemeinschaftung blieben dagegen lange eher unterbelichtet. Bei Turner z.B. wurden Nachbarschafts- und Freundschaftsbeziehungen, etwa zwischen den eingehirateten Frauen eines Ortes oder infolge gemeinsamer Initiation, allenfalls erwähnt. Eingehender betrachtete er allerdings die Rolle von Besessenheitsritualen als übergreifende "öffentliche" Integrationsinstanzen für dörfliche Konflikte (Turner 1957: Kapitel 10). Schon vor ihm hatten sich unter ähnlichen Fragestellungen Colson (1948, 1951) und Cunningham (1956) mit lokalen Regenkulten bzw. mit der rituellen Bedeutung des *Village Headman* beschäftigt.

Die "Dorfstudien" des Rhodes-Livingstone-Instituts gaben sich aber nicht mit der Feststellung statischer, struktureller Zusammenhänge zufrieden. Besonders innovativ wirkten sie dadurch, daß sie die sozialen Prozesse in den Vordergrund stellten, durch die sich lokalisierte soziale Ordnungen ("Dörfer") überhaupt erst etablieren und reproduzieren. Dadurch entstand ein Bild erheblicher sozialer Dynamik, die durch strukturell angelegte Konflikte in Gang gehalten wird. Solche lokalen Konflikte stehen im Mittelpunkt der Arbeit von Turner. Er sah die hohe Fluktuation und Instabilität der von ihm untersuchten Dörfer nicht etwa als Zeichen von Rückständigkeit (wie es der Evolutionismus getan hatte), und nicht allein als Anpassung an ökologische Gegebenheiten oder als Resultat von Segmentationsprozessen (wie im Funktionalismus und Strukturalismus). Vielmehr führte er die bei den Ndembu-Lunda und mehr oder minder regelmäßig stattfindenden Prozesse der Abspaltung und Vereinigung von Dörfern auf Konflikte zwischen konkurrierenden Interessen, vor allem am Zugang zum Amt des *Headman* und an der Kontrolle der Jüngerer, zurück, die sich alle jeweils auf die schon erwähnten widersprüchlichen Normensysteme berufen konnten. Soziale Ordnung, auch und gerade auf lokaler Ebene, erschien nun nicht mehr als organisch gewachsen, sondern als Projekt, das durchaus auch scheitern kann.

Dabei stand Turner theoretisch gewissermaßen an einer Wegscheide. Als eigentlich treibendes Moment erscheinen bei ihm, in struktur-funktionalistischer Art, kulturell vermittelte Normensysteme, die das Handeln gesellschaftlicher Akteure motivieren oder zumindest kanalisieren. Aber sein konfliktorientierter Ansatz und die sehr detailliert dokumentierten Fallbeispiele verweisen bereits eindeutig auf

künftige sozialwissenschaftliche Ansätze (Werbner 1990: 161). In seiner Darstellung ist selbstmotiviertes, d.h. interessegeleitetes Handeln durchaus erkennbar. Sie ließ den Schluß zu, daß lokale soziale Ordnung das Resultat vielfältiger individueller Entscheidungen ist (z.B. Wanderung, Heirat). Damit verwies bereits sie in die Richtung handlungsorientierter Analyse.

Zugleich steht Turners Darstellung aber auch am Scheideweg einer Öffnung in Richtung auf phänomenologische und interaktionistische Ansätze (ebenda: 166f.). Seine Akteure unterwerfen sich sozialen Normen nicht einfach, sondern versuchen auch, diese zu interpretieren und zu gestalten. In den späteren Dorfstudien fand dann die Möglichkeit der Manipulation von Verwandtschaftsbeziehungen im lokalen Milieu zunehmende Aufmerksamkeit (z.B. van Velsen 1964). Turner ging zwar noch nicht so weit, beschäftigte sich aber intensiv mit Prozessen der Schlichtung normativer Konflikte. Er beschrieb die moralische Ordnung des Dorfes also nicht als statisch-festgefügt, sondern als ständig gefährdet und als immer wieder der Reparatur durch komplexe kommunale Rituale bedürftig.

Ganz im Sinne seiner Zeit suchte er den normativen Rahmen für diese Bemühungen jedoch auf einer höheren Ebene zu fixieren: Wenn die dörflichen Normen versagten, so Turner, beriefen sich die Bewohner auf übergeordnete kulturelle Werte, die sie in ihrer Identität als *tribe* begründeten. Insofern unternahm Turner einen der wenigen Versuche innerhalb der Gluckman-Schule, die übergreifende Kategorie der Ethnie nicht nur deskriptiv, sondern auch analytisch zu verwenden und mit derjenigen des Dorfes zu verknüpfen. Die koloniale Gesellschaft als ganze kommt bei ihm dagegen allenfalls als Rahmenbedingung "sozialen Wandels" vor.

Das Dorf als Ausschnitt von Gesellschaft

Der zuletzt erwähnte Punkt spielte eine große Rolle bei der teilweise sehr heftigen Kritik an der *Social Anthropology* nach der politischen Unabhängigkeit der meisten der heutigen Staaten Zentral- und Ostafrikas zu Anfang der sechziger Jahre. Ganz allgemein wurde den Forschern vorgeworfen, die koloniale Gesellschaft "mystifiziert" und damit das Kolonialregime ideologisch unterstützt zu haben (z.B. Magubane: 1971). Es habe sich immer wieder um Versuche der Rekonstruktion lokaler, "traditioneller" bzw. "tribaler" Gemeinschaften gehandelt, während die übergreifende Realität kolonialer Herrschaft und Ausbeutung ausgeblendet worden sei.

Dieser Vorwurf trifft die Direktoren und Mitarbeiter des Rhodes-Livingstone-Instituts insofern weniger als andere Fachkollegen, als sie in ihren Untersuchungen bewußt Bezug auf den sozio-ökonomischen Wandel in Richtung auf eine "moderne" Gesellschaft nahmen. Dabei erschien ihnen dieser Wandel keineswegs nur als Verfall, sondern eher als Herausforderung. Gerade im britisch beherrschten

Zentralafrika mit seiner starken, von den vierziger bis sechziger Jahren blühenden Bergbauindustrie war der Einfluß der "Moderne" in Gestalt rapider Verstädterung unübersehbar. Mehr als in anderen afrikanischen Regionen erschien das "Dorf" hier immer auch als Gegenpol zur Stadt. Schon die ersten Forschungen am Institut hatten sich auf die widersprüchliche und ungleichgewichtige Verknüpfung von Dorf und Stadt bezogen, die sich vor allem über die zirkulierende Wanderarbeit vollzog (z.B. Wilson 1941/1942; dazu auch Brown 1973). Die Folgen von kontinuierlichem Auszug und Rückkehr der Wanderarbeiter bildeten einen zentralen Erklärungsfaktor in allen Dorfstudien. Hinzu kam später die bäuerliche *cash-crop*-Produktion, die allerdings im damaligen Nord-Rhodesien, mit seiner von Weißen beherrschten Farmlandwirtschaft, nur langsam anliefe. Nicht nur in thematischer, sondern auch in methodischer Hinsicht gab es übrigens Rückwirkungen des städtischen Milieus auf die Dorfstudien. Die Anfänge einer *Urban Anthropology* reichen in Nord-Rhodesien ebenso weit zurück wie Studien zum ländlichen Bereich; schon früh wurde dort eine einflußreiche Forschungsrichtung begründet, die nach der Rekonstruktion lokaler Beziehungen in der Stadt nach Art sozialer Netzwerke fragte (Wilson 1942: 73ff.; Epstein 1958; Beiträge in Mitchell 1969).

Weniger deutlich bezogen die Rhodes-Livingstone-Forscher allerdings "Außeninflüsse" politischer Art ein. Daß die Verwaltung seit Beginn der Kolonialzeit in erheblichem Maße auch direkt in die Strukturen ländlicher Siedlungen eingegriffen hatte, wurde in den spätkolonialen Dorfstudien allenfalls erwähnt (z.B. Mitchell 1956: 39ff., 58ff.), in der eigentlichen Analyse jedoch weitgehend ausgeblendet. Dies gilt auch für die Untersuchung Turners, in der dörfliche Institutionen regelmäßig als autochthon gegebene behandelt und externe Eingriffe minimiert oder gar nicht problematisiert werden. So unterschied er beispielsweise kaum zwischen administrativen und emischen Definitionen der Einheit "Dorf", obwohl diese oft keineswegs übereinstimmten (vgl. z.B. White 1960: 1). Immerhin waren seit den dreißiger Jahren dörfliche Institutionen im Rahmen der *indirect rule*-, *parish*- und *development*-Politik stärker umgestaltet und der Lokalverwaltung (*Native Authorities*) unterworfen worden als zuvor. Wie oben gezeigt, wurde auch die Kategorie des "*tribe*" in den Dorfstudien unkritisch angewendet, wenn auch meist nur im deskriptiven Sinne; dies wird schon an den Titeln deutlich (*Ndembu Village Life*, etc.). Blieb also auch für die Gluckman-Schule der autoritäre koloniale Staat letztlich tabu? Persönliche Erfahrungen der Mitarbeiter bestätigen, daß sie es sich kaum leisten konnten, staatliche Maßnahmen und selbst Kategorien grundsätzlich in Frage zu stellen (vgl. Brown 1973; Simons 1977; Mitchell, persönliche Mitteilung 1990). Zugleich entsprach der ethnische Diskurs aber auch durchaus demjenigen der damaligen *Social* bzw. *Cultural Anthropology* nichtindustrialisierter Gesellschaften. Und schließlich mag sich in Turners geringer Aufmerksamkeit für staatliche Interventionen in die Dorfstruktur auch das zur Zeit seiner Feldforschung tatsächlich bereits abklingende Interesse an solchen Interventionen widerspiegeln.

Wie dem auch sei, es zeigte sich hier vor allem ein methodisches Problem, nämlich die Stärke und zugleich Schwäche des rein mikrosoziologischen Ansatzes der kolonialzeitlichen Dorfstudien. Sie vermochten zwar die komplexe Dynamik lokaler Vergemeinschaftung zu verdeutlichen, definierten jedoch den weiteren politischen und sozioökonomischen Kontext weitgehend als "Außenwelt". Die im Prinzip als geschlossenes System gedachte, "traditionelle" Innenwelt der Dörfer behielt in dieser Polarität oft die Oberhand, wie etwa in der prominenten Untersuchung von Watson (1958) - wohl auch deshalb, weil Sozialanthropologen professionell dazu neigen, sich eher für das "Andere", Fremdartige zu interessieren und dort nach Herausforderungen der "Moderne" zu suchen.

Unabhängig davon, wie berechtigt sie war, hatte die pauschale Verurteilung der kolonialzeitlichen Sozialforschung Zentral- und Ostafrikas weitreichende Folgen für die weitere Behandlung des Themas "Dorf". Paradoxe Weise war jetzt, nach der Unabhängigkeit, nicht mehr kritische Distanz zum (kolonialen) Staat, sondern politisch-praktische Verwertbarkeit der Sozialwissenschaften gefragt. Sowohl die neuen afrikanischen Regierungen als auch die Wissenschaftler selbst waren nun bestrebt, die Sozialforschung der großen Aufgabe der "Entwicklung" unterzuordnen. So wurde die *Social Anthropology* als akademische Disziplin in Sambia und seinen Nachbarländern abgeschafft, während andere afrikabezogene Sozialwissenschaften in den sechziger Jahren einen bedeutenden Aufschwung und zugleich eine neue fachliche Differenzierung erfuhren. Das setzte sich u.a. in neuartigen Dorfstudien um. Dabei hatte die Einheit "Dorf" unterschiedlichen analytischen Status:

Zum einen erschienen Untersuchungen zur "Lokalpolitik" (*local level politics*), die das Dorf vor allem als kleinräumige Arena politischen Handelns begriffen (z.B. Kapferer 1967; Bond 1976; Bates 1976; Bratton 1980). Diese Arbeiten knüpften am ehesten an die politisch-anthropologischen Dorfstudien der späten Kolonialzeit an, betonten nun allerdings den Legitimationsbedarf des Zentralstaats bzw. seiner lokalen Agenten, d.h. die Integration der Dörfer in den übergreifenden politisch-gesellschaftlichen Zusammenhang.

Diesen eher handlungstheoretisch orientierten Ansätzen trat eine rasch wachsende Zahl an lokalen *village surveys* von Agrar- und Regionalökonomien, Entwicklungssoziologen und Geographen gegenüber, die speziell Landnutzung, Siedlungsformen und Geldeinkommen erfaßten. Diese Arbeiten, mit Vorläufern in der Kolonialzeit (z.B. Deane 1949; Kay 1964), standen (und stehen) oft in unmittelbarem Zusammenhang mit Entwicklungsprojekten und -programmen; oft wurden sie sogar von staatlichen und parastaatlichen Projekten selbst in Auftrag gegeben (vgl. etwa in Sambia die Arbeiten des Rural Development Studies Bureau). Sie benutzen "Dörfer", neben "Haushalten", als zentrale Untersuchungskategorien. Im Laufe der siebziger Jahre konzentrierten sie sich zunehmend auf die soziale Differenzierung und speziell auf die ärmeren Schichten innerhalb der Dorfbevölkerung, wie Klein- und Subsistenzbauern, neuerdings besonders Frauen

(z.B. Beiträge in Honeybone und Marter 1979; Geisler 1990; von Oppen u.a. 1981 und 1983). Bei den nun gängigen Fragebogen-Untersuchungen diente die Einheit "Dorf" nur noch als praktische Haufenstichprobe (*cluster sample*) agrarischer Produzenten bzw. ländlicher Sozialstruktur.

Es wird deutlich, daß sich diese postkolonialen "Dorfstudien" auf die "Aussenbeziehungen" der Dörfer konzentrierten, die bei den spätkolonialen Sozialanthropologen eher unterbelichtet geblieben waren. Man könnte daher, in der Perspektive langer historischer Wellen, von einer Wiederentdeckung des "großen" Kontexts sprechen, dem die Dorfbevölkerung als lokaler Pol untergeordnet war. Dies hatte seine Entsprechung im Aufleben der "großen" (Entwicklungs-)Theorie. Dabei blieb, zugunsten "moderner", oft standardisierter Erhebungsmethoden, bis etwa zum Ende der siebziger Jahre die geduldige Feldforschung über soziale Institutionen und interaktive Prozesse auf dörflicher Ebene weitgehend auf der Strecke.

Interessanterweise kam es in Sambia jedoch kaum zu jener Wiederbelebung evolutionistischer Muster, die etwa im benachbarten Tansania im Gange war. Einflußreiche Autoren ließen dort das Dorf als geschlossene, traditional-konservative Wertegemeinschaft wiedererstehen, die nur durch Modernisierung von außen aufgebrochen werden könne - eigentlich nur eine Umwertung der oben diskutierten Innen-Außen-Polarität kolonialzeitlicher Sozialforschung (besonders Hyden 1980). Nicht zuletzt dank ihrer Vorarbeiten wurde die These von ländlicher "Rückständigkeit durch Abgeschiedenheit" in Sambia kaum ernsthaft vertreten; im Vordergrund standen immer wieder die Verflechtungen zwischen Stadt und Land, Regierung und Bauern.

Andere Akteure tauchten freilich kaum auf: Staatliche Entwicklungspolitik prägte die Rahmenbedingungen dörflicher Wirtschaft und Sozialstruktur; die Vertreter des Staates waren das eigentliche Gegenüber der Dorfbewohner. Diese Sichtweise hatte konkrete historische Hintergründe. In den sechziger und siebziger Jahren kam es zu einer noch nicht dagewesenen Abwanderungswelle in die Städte der *Line of Rail*, die vom postkolonialen Investitionsboom profitierten. Diese Migranten pflegten, im Gegensatz zu ihren kolonialen Vorgängern, kaum noch ihre Verbindungen in die Heimatdörfer und kehrten selten noch dorthin zurück. Stattdessen unternahm der (nun national konstituierte) Zentralstaat verstärkte Versuche einer kompensatorischen "ländlichen Entwicklung", in deren Rahmen er auch erneut Interventionen in die Formen ländlicher Vergemeinschaftung unternahm. Zum einen wurde eine Vielzahl von Projekten im Kredit- und Vermarktungsbereich gefördert, die sich nunmehr an eine größere Anzahl von *emergent farmers* als Individuen wandten und diese außerhalb ihrer Dörfer in neue Siedlungen oder Kooperativen zu gruppieren trachteten, die meist recht kurzlebig blieben. Zum anderen gab es neue Anläufe zur Konzentration der nach wie vor recht verstreut lebenden Landbevölkerung als ganzer in territorial verfaßten Dorfgemeinden unter dem Stichwort *Village Regrouping* (1967ff.) und zur

Schaffung von Selbstverwaltungsinstanzen (*Productivity* bzw. *Development Committees*) auf "Graswurzelebene" in *Village* und *Ward* (gesetzlich sanktioniert 1980). Diese Maßnahmen gingen längst nicht soweit wie etwa ab 1973 die *Operation Villagization* in Tansania, und in Sambia wurde anders als dort kaum Zwang ausgeübt. Die Rhetorik, die von staatlicher Seite eingesetzt wurde, unterschied sich hingegen kaum: Wie in dem bekannteren Beispiel der Ujamaa-Politik unter Nyerere berief sich auch der sambische "Humanismus" des Kenneth Kaunda auf kommunalistische Ideale, die er aus einer idealisierten afrikanischen Vergangenheit schöpfte (z.B. Kaunda 1967 und 1974); und ebenso wie in Tansania spielten bei der konkreten Umsetzung der Maßnahmen Diskurse von Loyalität eine große Rolle, die der neue, nun national konstituierte Staat von seiner heterogenen Bürgerschaft forderte und für die er im Gegenzug materielle Gratifikationen anbot - im (durch Kupferexport) reicheren Sambia eher als Vorleistung, im ärmeren Tansania eher als vages Versprechen für die Zukunft, das dann oft genug nicht eingelöst wurde.

Die ländlichen Studien der sechziger und siebziger Jahre setzten sich, trotz oder gerade wegen ihrer Fixierung auf staatliches Entwicklungshandeln, vielfach kritisch mit diesem Handeln auseinander. Sie beschäftigen sich etwa mit sozialen Einkommensunterschieden (z.B. Honeybone und Marter 1979), der Akzeptanz von Kooperativen und Siedlungsprojekten (z.B. Kay 1967; Quick 1978; Bwalya 1979; Jaeger 1981), oder mit lokalen Konflikten um staatliche Entwicklungsressourcen (z.B. Bates 1976; Bratton 1980). Vielleicht läßt sich die Betonung "harter" sozio-ökonomischer Strukturen und Motive auch als Reaktion auf die harmonisierende Rhetorik des Staates verstehen, die von vielen Entwicklungshilfegebern nur allzu bereitwillig aufgegriffen wurde. Andererseits ließen diese Untersuchungen eine Erkenntnislücke im Hinblick auf die politischen und moralischen Prozesse lokaler Vergemeinschaftung, die der Ideologie des "Humanismus" zusätzlichen Entfaltungsspielraum ließ.

Das Dorf als Geschichte

Seit den achtziger Jahren ist in Sambia und anderen afrikanischen Ländern ein erneutes Interesse an Institutionen, Prozessen und Diskursen lokaler Vergemeinschaftung zu beobachten. Dabei wird zunehmend deren Historizität betont und aus dem starren Schema des Paradigmas der "Modernisierung" gelöst. Dahinter steht einerseits die Krise des autoritären Entwicklungsstaats, die ein erneutes wissenschaftliches Interesse an der regionalen Vielfalt von Entwürfen gesellschaftlicher Ordnung weckte. Ungefähr parallel dazu verlief die Krise der großen strukturalen oder linearen Theorieentwürfe in den Sozialwissenschaften, die dem Empirisch-Besonderen, der Widersprüchlichkeit und Subjektivität sozialen Handelns zu neuer Aufmerksamkeit verhalf.

Dieses wiedererwachte Interesse kann sich in bezug auf das südliche und östliche Afrika auf Weiterentwicklungen ethnologischer bzw. sozialanthropologischer Forschung stützen, die sich im Windschatten der sozioökonomischen Orientierung seit den sechziger Jahren vollzogen hatten. Sie erstreckten sich auf Themen, die in den Dorfstudien der spätkolonialen Zeit vielleicht vorbereitet, aber nicht mehr eingelöst worden waren, etwa:

- innerdörfliche Netzwerkbildungen jenseits der *lineage*, insbesondere unter Frauen und Nachbarn (z.B. Kapferer 1967; Pottier 1988, auch als kritische Antwort auf Watson 1958);
- Raumbezüge "territorialer" bzw. "regionaler" Kultgemeinschaften (z.B. Beiträge in Werbner 1977; Schoffeleers 1979 und van Binsbergen 1981);
- soziale Differenzierungsprozesse innerhalb der bäuerlichen Bevölkerung durch neue religiöse Bewegungen (z.B. Long 1968; Dixon-Fyle 1977);
- Management innerdörflicher Konflikte (z.B. Hekken und Thoden van Velzen 1972; Kuper 1970; Roberts und Comaroff 1981).

Derartige Untersuchungen bezogen sich, wie man sieht, auch nicht mehr so schwerpunktmäßig auf das Gebiet Sambias, sondern auch auf eine Reihe von Nachbarländern. Manche dieser Themen fließen heute zunehmend in die Gutachten der Entwicklungsagenturen ein, die ein zunehmendes Gewicht auf *participation* und *local institution building* legen.

Obwohl sich bei neueren sozialwissenschaftlichen Arbeiten dieser Richtung ein wachsendes Interesse an historischen Betrachtungsweisen abzeichnet, haben Historiker selbst bisher kaum über die Geschichte des Dorfes im südzentralen Afrika gearbeitet. Davon muß allerdings die faszinierende Darstellung des Werdens und Vergehens einer Lokalität in Süd-Malawi von Landeg White (1987) ausdrücklich ausgenommen werden. Auf anderer Ebene haben sich dagegen viele Historiker seit den siebziger Jahren recht intensiv mit der Konstruktion neuer sozialer Identitäten beschäftigt, etwa mit Ethnizität, *Customary Law* oder auch neuen religiösen Gemeinschaften, die oft in den Kontext bäuerlichen Bewußtseins und Widerstands gestellt wurden (vgl. besonders die von Terence Ranger verfaßten und angeregten Studien - siehe Moldram 1997). Hier lassen sich Ansätze für eine historischere Behandlung der Frage nach Prozessen und Diskursen lokaler Vergemeinschaftung in Sambia und Umgebung gewinnen, die zugleich kritisch auf den älteren Rhodes-Livingstone-Studien der späten Kolonialzeit aufbaut.

Dies ist zum einen die Überzeugung, daß dörfliche Gemeinschaften nicht als gegebene Realitäten, sondern als fragile Projekte lokaler sozialer Ordnung angesehen werden sollten, die immer wieder umstritten und aushandlungsbedürftig sind. An diesen historisch sich wandelnden Projekten und Aushandlungsprozessen ist eine Vielzahl sozialer Akteure beteiligt. Dabei verschränken sich lokale und übergreifende (translokale) Beziehungen in spannungsreicher Weise. Zum anderen geht es um die - auch anhand der europäischen Erfahrung entwickelte - Einsicht, daß an diesen Prozessen meist mehrere, oft konkurrierende Entwürfe sozialer

Ordnung beteiligt sind, die das Dorf einerseits als Herrschaftsform und andererseits als Gemeinschaft darstellen (vgl. Wunder 1986: 141ff.). Rekonstruktionen von Geschichte spielen dabei, wie meistens bei der Suche nach kollektiver Identität, eine wichtige Rolle. Sie werden implizit oder explizit, von lokalen wie externen Akteuren, zur Legitimation ihrer Konzepte lokaler sozialer Ordnung herangezogen und weiterentwickelt.

Dies führt, über die bekannte These der "Erfindung von Tradition" (Hobsbawm und Ranger 1983), zurück zu der eingangs gestellten Frage nach der "Erfindung der Dorfgemeinschaft". Wie sich gezeigt hat, tauchte "Tradition" als eine bestimmte Form historischer Imagination offenbar erst spät in den Debatten um das Dorf in Zentralafrika auf und erwies sich als nicht sehr langlebig. Bis in die vierziger Jahre überwog bei Wissenschaftlern und Administratoren die Ansicht, daß das vorkoloniale Dorf in Zentralafrika eine eher flüchtige Veranstaltung gewesen sei, die erst durch externe Modernisierungsmaßnahmen zu gewisser Stabilität gelangen könne. Erst dann verbreitete sich die Überzeugung, daß "das" traditionelle Dorf - nach anderen Regeln als in Europa - durchaus dauerhafte Vergemeinschaftungsformen hervorgebracht habe, die allerdings durch Entwicklungen seit der Kolonialzeit in Auflösung begriffen seien. Seit den achtziger Jahren schließlich werden, einem re-historisierten Weltbild entsprechend, langfristige Wandlungen dörflicher Strukturen und Identitäten in den Vordergrund gestellt, ohne diese noch eindeutig bewerten zu können. An diesem wiederholten Perspektivwechsel waren nicht nur Sozialwissenschaftler, sondern auch "aufgeklärte" Kolonialbeamte und Entwicklungsexperten, afrikanische Politiker und *last not least* dörfliche Interessengruppen beteiligt.

Wie fruchtbar die Aufarbeitung solcher historischer Projektionen des Dorfes sein kann, soll abschließend an der neueren Dissertation von James Pritchett (1990) verdeutlicht werden. Pritchett hat in den späten achtziger Jahren in den Dörfern der Ndembu-Lunda im heutigen Nordwest-Sambia geforscht und dabei die gleichen Fragen aufgegriffen, die dreieinhalb Jahrzehnte zuvor bereits Victor Turner untersucht hatte. Im Verlaufe seiner *restudy* kommt er zu dem Ergebnis, daß die Dorfstudien der Rhodes-Livingstone-Forscher viel "historischer" gelesen werden sollten, als sie eigentlich gemeint waren. Er tut dies, indem er Turners eher implizites Phasen-Modell dörflichen Wandels in Nordwest-Sambia herausarbeitet und dieses unter Bezug auf Turners und seine eigenen empirischen Befunde dekonstruiert. Er zeigt, daß letztere auch heute noch einen hohen Wert haben, wenn man sie nicht als zeitlos gültige Ethnographie, sondern als historische Momentaufnahme versteht. Hier erweist es sich als besonders glücklich, daß in der Gluckman-Schule so hoher Wert auf "dichte Beschreibung" gelegt wurde. Besonders zu erwähnen ist hier die ausführliche Dokumentation von Einzelbeispielen im Text (*extended case method*), anhand derer es durchaus möglich ist, Studien wie die von Turner auch "gegen den Strich" zeitgenössischer Interpretationsmuster zu lesen.

In der Studie Turners waren Prozesse der Dorfbildung und -auflösung, im Einklang mit den struktur-funktionalistischen Leitbildern seiner Zeit, eher als zyklische Bewegungen dargestellt worden. Doch wurde dabei deutlich, daß sich hier immer auch historischer Wandel äußerte. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich bei Turner ein Vier-Phasen-Modell des Wandels dörflicher Strukturen bei den Ndembu. Er ging von der Annahme aus, daß die frühen Dörfer der Ndembu kleine Weiler mit einem sozialen Kern aus männlichen matrilinearen Verwandten gewesen seien. Im 19. Jahrhundert seien diese dann aus Verteidigungsgründen und durch Einbeziehung von Unfreien größer und hierarchischer geworden. Mit der kolonialen Pazifizierung und der Abschaffung der Sklaverei habe eine Rückkehr zum vorherigen Zustand stattgefunden. Für seine Gegenwart (fünfziger Jahre) schließlich diagnostizierte Turner eine Tendenz zum Zerfall der Siedlungen in kernfamiliäre Einzelhöfe (*mafwamu*, "farms"), den er vor allem durch "sozialen Wandel" und "Eingliederung in die Cash-Ökonomie" erklärte. Implizit definierte er damit das Modell des Dorfes als kleine matrilineare Verwandtschaftsgruppe als Normalzustand, dessen "ursprüngliche" Form in der ferneren vorkolonialen Vergangenheit zu finden sei.

Pritchett nun kommt, aus heutiger Sicht, zu dem Ergebnis, daß dies zweifelhaftes Extrapolationen zeitgenössischer Trends waren. Etwa 35 Jahre nach Turner hatten sich die Dörfer der Ndembu-Lunda und die Macht ihrer *Headmen* keineswegs aufgelöst, sondern auf der Basis der Patronage ökonomisch potenter *big men* sogar stabilisiert (Pritchett 1990: 123ff.). Diese setzen zu ihrer Legitimation eine ganze Palette verschiedener ideologischer Konstrukte ein, darunter die Fähigkeit, Konflikte zu schlichten, oder die Fähigkeit, den Dorfbewohnern externe Ressourcen zur "Entwicklung" zu beschaffen. Turners Betonung "traditioneller" Abstammungsbeziehungen erscheint aus heutiger Sicht in erheblichem Maße als Reflex zeitgenössischer Diskurse und Zwänge -auch auf seiten seiner dörflichen Gesprächspartner (ebenda: 76ff.).

Aus Pritchetts Rekonstruktion ergibt sich ein recht anderes Bild der Phasen dörflichen Wandels bei den Ndembu. Für die frühe vorkoloniale Zeit findet er keinerlei Belege für Turners Hypothese. Vermutet werden kann, aufgrund späterer Quellen und analoger Befunde aus benachbarten Regionen, eine recht variations- und wandlungsreiche Siedlungsstruktur, die ursprünglich weniger von verwandtschaftlichen als von räumlichen Identitäten wie "Bezirk", "Dorf" und "Haus" bestimmt war (vgl. Vansina 1990: 73ff.). Eine besondere Rolle spielte dabei das Prinzip der Anteriorität (*firstcomership* - vgl. Kopytoff 1987): Der jeweils als "erster Siedler" bzw. dessen Nachkomme geltende Älteste einer Lokalität suchte weitere Siedler anzuziehen und durch Netze gegenseitiger Verpflichtungen an sich zu binden. Eine Vormachtstellung konnte er dabei durch Kontrolle über lokalisierte Kulte (Fruchtbarkeitsrituale u.ä.) und durch Kredite (Nahrungsvorschüsse, Kompensationsforderungen durch Dritte) erlangen. Hinzu kamen persönlich Abhängige wie Nachkommen, Schuldknechte und Sklaven, wobei diese Kategorien

fließend ineinander übergangen. Doch waren derartige patronageartige Positionen stark von der jeweiligen Persönlichkeit abhängig und daher weder einheitlich noch dauerhaft. Im 19. Jahrhundert kam es durch Sklavenkriege und Fernhandel zu einer noch größeren Variationsbreite der Siedlungsstruktur an beiden Extremen, die einer weiteren sozialen und politischen Differenzierung entsprach. Frühe europäische Besucher der Gebiete am oberen Sambesi und Kasai berichten über winzige, in abgelegenen Waldgebieten versteckte Weiler auf der einen und "starke", um wohlhabende *big men* ("*chiefs*") gescharte stadtartige Zentren auf der anderen Seite (Pritchett 1990: 58ff.; von Oppen 1993: 345ff.).

Die britische Kolonisierung um die Jahrhundertwende brachte dann eine Reihe von Faktoren, die eine Auflösung der großen Siedlungen förderten. Dazu zählten das Ende der Sklavenkriege, der Niedergang des Fernhandels, die Abschaffung der Sklaverei, die Besteuerung der Polygamie und die zirkulierende Wanderarbeit. Die Verarmung der vorkolonialen Patrone und die gestiegene Mobilität der Jüngeren und der Frauen verstärkten die Verstreutheit und Instabilität der Siedlungen in diesem Gebiet. Doch wurden andererseits auch neue Faktoren der Kohesion dörflicher Siedlungen eingeführt. Hierzu zählte zunächst vor allem das Maßnahmenarsenal der weiter oben erwähnten *village control*, das den *Village Headmen* eine Reihe von Rechten gegenüber ihren Dorfbewohnern einräumte und dadurch auch Revenuen eröffnete. (In jüngerer Zeit, seit den fünfziger Jahren, kamen Infrastrukturmaßnahmen hinzu - Straßen, Schulen, Gesundheitsstationen, Vermarktungsdepots - , die ebenfalls zu neuen Siedlungskonzentrationen führten). Diese Maßnahmen wurden und werden von den Dorfältesten gern als Instrumente genutzt, um "ihre" Siedlungen zu vergrößern und dadurch ihre Position zu verbessern. Bezeichnenderweise wurde "*the book*" (das jährlich zu revidierende Steuerverzeichnis) zum wesentlichsten Symbol des Amtes des Dorfältesten. In Süd-Sambia wurden die Amtsinhaber sogar *sibuku* (Inhaber des Buches) getauft.

Aus diesem historischen Kontext, der Erlangung bzw. Verteidigung der vom kolonialen Staat verliehenen Position des *Village Headman*, erklärt Pritchett dann auch die Verbreitung eines traditionalistischen Verwandtschaftsdiskurses innerhalb der Dörfer, der sich im Laufe dieses Jahrhunderts eher verstärkt und durchaus gewandelt habe (ebenda: 77ff.). Victor Turner sei auf diesen just um die Zeit seines Höhepunkts bei seiner Feldforschung in den Dörfern gestoßen. Wenn er das Verwandtschaftssystem dann, durchaus in Einklang mit dem zeit-genössischen Diskurs der Sozialanthropologie, in den Mittelpunkt seiner Analysen rückte und zugleich enthistorisierte, so könnte man Pritchetts Argumentation zuspitzen, ist er darin gewissermassen auch "von unten" bestärkt worden.

Pritchetts Erklärung dieser Konjunktur des Verwandtschaftsdiskurses im Kontext "Dorf" beschränkt sich freilich zu sehr auf praktische Interessen. Das Geltendmachen von Erbensprüchen auf Nachfolge im Amt des *Headman* sei eine Strategie des Zugangs zu einem der wenigen lukrativen Posten in peripheren Gebieten Sambias gewesen, die älteren Männern in der Kolonialzeit noch

offengestanden hätten; die Zunahme patrilinearere Interpretationen der Amtsnachfolge habe, so läßt sich entnehmen, eine Reduzierung potentieller Rivalen und damit weniger Gefahr von Streit und nachfolgender Spaltung des Dorfes bedeutet (ebenda: 134f.). Offen bleibt die Frage, inwieweit aufstrebende *Village Headmen* sich auf diese Weise etwa auch die - erst unter *indirect rule* verbindlich gewordene - dynastische Legitimation der kolonialen *Chiefs* zueigen gemacht haben. Offen bleibt letztlich auch, wie sehr es sich bei der Verwendung des Verwandtschaftsmodells dörflicher Gemeinschaft zur Legitimation lokaler Macht im 20. Jahrhundert in diesem Gebiet wirklich um eine "Erfindung" handelte. Möglicherweise wäre es angemessener, von einem viel früher entstandenen "Register" der Identitäts- und Legitimationsbildung zu sprechen, das in bestimmten historischen Konstellationen in den Vordergrund rückte und dann wieder zurücktrat. Diese Annahme drängt sich etwa bei der Lektüre der großen politischen Geschichte des Kongobeckens von Jan Vansina auf, in der er die politische Innovation der "Erfindung" der *lineage* in ihrer patrilinearen wie matrilinearen Variante sehr viel früher datiert, nämlich in die ersten Jahrhunderte unseres Jahrtausends (Vansina 1990: 104ff. und 152ff.).

Dennoch bleibt Pritchetts Annahme plausibel, daß die Hochkonjunktur verwandtschaftlicher Begründungen dörflicher Gemeinschafts- und Machtansprüche im 20. Jahrhundert nicht nur bei Sozialwissenschaftlern, sondern bei der Dorfbevölkerung selbst auf einen bestimmten historischen Kontext begrenzt war. Ebenso begrenzt mag diese Konjunktur auch im Hinblick auf ihre sozialen Träger gewesen sein. In die verschiedenen innerdörflichen Debatten flossen und fließen, neben bzw. sogar innerhalb des Verwandtschaftsmodells, immer wieder verschiedene, konkurrierende Entwürfe oder "Register" dörflicher Gemeinschaftsbildung ein: hierarchische und netzwerkartige, territoriale und abstammungsbezogene, traditionalistische und modernistische. Von besonderem Interesse wären hier die Diskurse dörflicher Gruppen, die wenig Anteil an der lokalen Macht - um den *Village Headman* und seine Aspiranten - hatten bzw. haben - etwa der eingeheirateten Frauen.

Am Schluß wäre schließlich noch, getreu dem hier zugrundegelegten Verständnis von Forschungsgeschichte als Interaktionsprozeß, die Frage aufzuwerfen, ob und wie die Bilder des Dorfes, die sich die Sozialwissenschaftler machten, auf die von ihnen erforschten "lokalen Gemeinschaften" zurückwirkten (vgl. hierzu die Studie von Schumaker, i. Vorb.). Wenn es zutrifft, daß die wissenschaftliche Betonung von Verwandtschaftsstrukturen in den fünfziger Jahren recht genau in lokale Idiome jener Zeit hineinpaßte, wäre es durchaus denkbar, daß die Forschung in dieser historischen Situation hier und da noch zu deren Verbreitung beitrug.

Literatur

-
- Allan, William/Max Gluckman/David U. Peters/Colin G. Trapnell u.a., 1948: Land Holding and Land Usage among the Plateau Tonga of Mazabuka District. A Reconnaissance Survey, 1945. Lusaka.
- Arnold-Baker, Charles, 1958: Parish Administration. London.
- Bates, Robert H., 1976: Rural Responses to Industrialization: A Study of Village Zambia. New Haven - London.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1981: Religious Change in Zambia. London.
- 1981a: Explorations in the History and Sociology of Territorial Cults in Zambia. In: Wim M.J. van Binsbergen, Religious Innovation and Political Conflict in Zambia: The Lumpa Rising, London, S. 100-134.
- Bond, George C., 1976: The Politics of Change in a Zambian Community. Chicago - London.
- 1980: The Local Politics of Rural Development. Peasant and Party-state in Zambia. Hanover, N.H., u.a.
- Breman, Jan, 1988: The Shattered Image: Construction and Deconstruction of the Village in Colonial Asia. Dordrecht.
- Brown, Richard, 1973: Anthropology and Colonial Rule: The Case of Godfrey Wilson and the Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia. In: Talal Asad (Hg.), Anthropology and the Colonial Encounter. London, S. 173-197.
- Bwalya, Mulenga C., 1979 : Problems of Village Regrouping: The Case of Serenje District. In: Honeybone/Marter, S. 92-102.
- Cameron, Donald C., 1930: Native Administration Memorandum No. I: Principles of Native Administration and their Application. Dar es Salaam (2. Aufl.).
- Chanock, Martin, 1985: Law, Customs and Social Order. The Colonial Experience in Malawi and Zambia. Cambridge.
- Colson, Elizabeth, 1948: Rain Shrines of the Plateau Tonga of Northern Rhodesia. In: Africa, 18, 3, S. 272-283.
- 1951: Residence and Village Stability among the Plateau Tonga. In: Rhodes-Livingstone Journal, 12, S. 41-67.
- Colson, Elizabeth/Max Gluckman (Hg.), 1951: Seven Tribes of British Central Africa. London.
- Comaroff, John/Simon Roberts, 1981: Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context. Chicago.
- Cunnison, Ian, 1950: Kinship and Local Organization on the Luapula. A Preliminary Account of some Aspects of Luapula Social Organization. Livingstone.
- 1956: Headmanship and the Ritual of Luapula Villages. In: Africa, 26, S. 2-16.
- Deane, Phyllis, 1949: Problems of Surveying Village Economies. In: Rhodes-Livingstone Journal, 8, S. 42-49.
- Dewey, Clive, 1972: Images of the Village Community. A Study in Anglo-Indian Ideology. In: Modern Asian Studies, 6, 3, S. 291-328.
- Dixon-Fyle, McSamuel Richmond, 1977: Agricultural Improvement and Political Protest on the Tonga Plateau, Northern Rhodesia. In: Journal of African History, 18, 4, S. 579-96.
- Dumont, Louis, 1966: The Village Community from Munro to Maine. In: Contributions to Indian Sociology, 9, S. 67-89.
- Durkheim, Emile, 1988 [1893]: Über soziale Arbeitsteilung. Frankfurt/M.
- Ela, Jean Marc, 1982: L'Afrique des villages. Paris.
- Epstein, A.L., 1958: Politics in an Urban African Community. Manchester.

-
- Evans-Pritchard, Edward Evan, 1940: *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford.
- Fardon, Richard, 1990: *Localizing Strategies: The Regionalization of Ethnographic Accounts*. In: Ders. (Hg.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh - Washington, S. 1-36.
- Fortes, Meyer/Edward Evan Evans-Pritchard (Hg.), 1940: *African Political Systems*. London - Oxford.
- Frobenius, Leo, 1894: *Afrikanische Bautypen*. Dachau - München.
- Geertz, Clifford, 1983: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/M. (Orig. 1976: *The Interpretation of Cultures*. New York).
- Geisler, Gisela, 1990: *Die Politik der Geschlechterbeziehungen in einer ländlichen Gemeinde in Zambia: "Be quiet and suffer"*. Hamburg.
- Gluckman, Max, 1943: *Organization of the Barotse Native Authorities, with a Plan for Re-forming them*, Lusaka.
- 1951: *The Origins of Social Organization*. In: *Rhodes-Livingstone Journal*, 12, S. 1-11.
- Gluckman, Max/J. Clyde Mitchell/John A. Barnes, 1949: *The Village Headman in British Central Africa*. In: *Africa* 19, 2, S. 89-106.
- Hadfield, James, ca. 1987: *We Went to Africa*. Worthing.
- Heintze, Beatrix, 1995: *Alfred Schachtzabels Reise nach Angola 1913-14. Rekonstruktion einer ethnographischen Quelle*. Köln.
- Hekken, Peter M. van/Hendrik U.E. Thoden van Velzen, 1972: *Land Scarcity and Rural Inequality in Tanzania. Some Case Studies from Rungwe District*. The Hague - Paris.
- Hitchcock, R. Renée/Mary R. Smith (Hg.), 1982: *Proceedings of a Symposium on Settlement in Botswana*. Gaborone.
- Hobsbawm, Eric J./Terence Ranger (Hg.), 1983: *The Invention of Tradition*. Cambridge.
- Honeybone, David/Alan Marter (Hg.), 1979: *Poverty and Wealth in Rural Zambia*. Lusaka.
- Hyden, Goran, 1980: *Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*. London u.a.
- Jaeger, Dirk, 1981: *Settlement Patterns and Rural Development: A Human Geographical Study of the Kaonde, Kasempa District, Zambia*. Amsterdam.
- Kapferer, Bruce, 1967: *Co-operation, Leadership and Village Structure. A Preliminary Economic and Political Study of Ten Bisa Villages in the Northern Province of Zambia*. Lusaka.
- Kaunda, Kenneth D., 1967 und 1974: *Humanism in Zambia, and a Guide to its Implementation*. Teil 1 und 2. Lusaka.
- Kay, George, 1964: *Chief Kalaba's Village. A Preliminary Survey of Economic Life in an Ushi Village, Northern Rhodesia*. Manchester.
- 1967: *Social Aspects of Village Regrouping*. Lusaka.
- Kemp, Jeremy H., 1988: *Seductive Mirage: The Search for the Village Community in South-East Asia*. Dordrecht.
- Koponen, Juhani, 1988: *People and Production in Late Pre-colonial Tanzania. History and Structures*. Helsinki.
- Kopytoff, Igor, 1987: *The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture*. In: Ders. (Hg.), *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington, Ind., S. 3-84.
- Kuklick, Henrika, 1991: *The Savage Within. The Social History of British Anthropology, 1885-1945*. Cambridge.

-
- Kuper, Adam, 1970: *Kalahari Village Politics. An African Democracy*. Cambridge.
- 1983: *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. London - New York (1. Aufl. 1973).
- Long, Norman, 1968: *Social Change and the Individual*. Manchester.
- Magubane, Bernard, 1971: A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Colonial Africa. In: *Current Anthropology*, 12, S. 419-431.
- Maine, Henry Sumner, 1871: *Village Communities in the East and West*. London.
- Marx, Karl, 1970 [1853]: Die britische Herrschaft in Indien. In: Karl Marx/Friedrich Engels, *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*. Bd. 1. Berlin, S. 317-323.
- Maurer, Georg Ludwig von, 1865-66: *Geschichte der Dorfverfassung in Deutschland*. 2 Bde. Erlangen.
- McHenry, Dean E., 1979 : *Tanzania's Ujamaa Villages: The Implementation of a Rural Development Strategy*. Berkeley.
- Meinecke, Gustav, 1897: Die Eingeborenendörfer. In: Ders. (Hg.): *Deutschland und seine Kolonien im Jahre 1896. Amtlicher Bericht über die erste Deutsche Kolonialausstellung*. Berlin, S. 13-50.
- Mitchell, J. Clyde (Hg.), 1969: *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester.
- Mitchell, J. Clyde (Hg.), 1956: *The Yao Village*. Manchester.
- Mitchell, J. Clyde/John A. Barnes, 1950: *The Lamba Village. A Report of a Social Survey*. Cape Town.
- Moldram, Tim, 1997 : Terence Ranger's Works: a Preliminary Bibliography. In: *Journal of Southern African Studies*, 23, 2, S. 353-361.
- Omer-Cooper, John, 1972: Kingdoms and Villages: a Possible New Perspective in African History. In: *African Social Research (Lusaka)*, 14, S. 301-310.
- Oppen, Achim von, 1981: *Wanderarbeit, Unterentwicklung und Lebensbedingungen in einer peripheren Region Sambias: Der Kabompo Distrikt*. Berlin (unveröff. Diplomarbeit).
- 1993: *Terms of Trade and Terms of Trust. The History and Contexts of Pre-colonial Market Production around the Upper Zambezi and Kasai*. Münster.
- Oppen, Achim von/E.C.W. Shula/Ulrich Alff u.a., 1983: *LIMA Target Group Survey. Final Report (Integrated Rural Development Programme North-Western Province)*. Kabompo.
- Parkin, David, 1990: Eastern Africa: The View from the Office and the View from the Field. In: Richard Fardon (Hg.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh - Washington, S. 182-203.
- Pottier, Johan, 1988 : *Migrants no More: Settlement and Survival in Mambwe Villages*. Bloomington, Ind.
- Pritchett, James Anthony, 1990: *Continuity and Change in an African Society: The Kanongesha Lunda of Mwinilunga, Zambia*. Cambridge, MA. (unveröff. PhD Dissertation).
- Quick, Stephen A., 1978: *Humanism or Technocracy? Zambia's Farming Cooperatives 1965-1972*. Lusaka.
- Ranger, Terence, 1983: The Invention of Tradition in Colonial Africa. In: Eric J. Hobsbawm/Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*. Cambridge, S. 211-262.
- Ratzel, Friedrich, 1885: *Völkerkunde*. Bd. 1. Berlin (2. Auflage 1894).
- Richards, Audrey I., 1939: *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia. An Economic Study of the Bemba Tribe*. London.

-
- (Hg.), 1960: *East African Chiefs: A Study of Political Development in some Uganda and Tanganyika Tribes*. London.
- Schachtzabel, Alfred, 1911: *Die Besiedelungsverhältnisse der Bantu-Neger*. Leiden.
—1923: *Im Hochland von Angola*. Dresden.
- Schoffeleers, Jan M. (Hg.), 1979: *Guardians of the Land*. Gwelo.
- Schumaker, Lyn (in Vorber.): *Africanizing Anthropology: Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*. Durham, NC.
- Seebohm, Frederic, 1883: *The English Village Community, Examined in its Relations to the Manorial and Tribal Systems and to the Common or Open Field System of Husbandry*. Washington, N.Y.
- Simons, Harold J., 1977: Prologue. In: *African Social Research (Anniversary Issue)*, 24, S. 259-274.
- Thomson, Joseph, 1881 : *To the Central African Lakes and Back*. London.
- Tönnies, Ferdinand, 1963: *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt (9. Aufl.).
- Turner, Victor W., 1957 : *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*. Manchester.
- Vail, Leroy (Hg.), 1989: *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Berkeley.
- Vansina, Jan, 1990: *Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Madison, Wisc.
- van Velsen, Jaap, 1964: *The Politics of Kinship. A Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga of Nyasaland*. Manchester.
- Watson, William, 1958: *Tribal Cohesion in a Money Economy. A Study of the Mambwe People of Northern Rhodesia*. Manchester.
- Werbner, Richard (Hg.), 1977: *Regional Cults*. London.
—1990: *South-Central Africa: The Manchester School and After*. In: Richard Fardon (Hg.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh - Washington, S. 152-181.
- de Wet, Christopher John, 1995: *Moving Together, Drifting Apart: Betterment Planning and Villagisation in a South African Homeland*. Johannesburg.
- White, Charles M.N., 1960: *Luvale Political Organization and the Luvale Lineage*. In: Raymond Apthorpe (Hg.), *From Tribal Rule to Modern Government*. Lusaka, S. 113-120.
- White, Landeg, 1987: *Magomero. Portrait of an African Village*. Cambridge.
- Wilson, Godfrey, 1941-42: *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia*. 2 Parts. Lusaka.
- Wunder, Heide, 1986: *Die bäuerliche Gemeinde in Deutschland*. Göttingen.

Afrozentrismus. Afrika aus dem Blickwinkel der Diaspora

Katja Füllberg-Stolberg

Wie im Titel angedeutet, konzentriert sich der folgende Beitrag auf die US-amerikanische Perspektive, die unter dem Begriff Afrozentrismus seit Mitte der achtziger Jahre an Bedeutung gewonnen hat. Die sehr kontrovers geführte Auseinandersetzung um *afrocentricity* oder *afrocentric worldview* ist nicht nur richtungweisend für die afro-amerikanische Forschung geworden, sondern hat auch der Afrikageschichtsschreibung insgesamt über die USA hinaus wichtige Impulse gegeben. Da aber bislang die Debatte zum Afrozentrismus vor allem in den USA geführt worden ist, werde ich mich in meinen Ausführungen auf die amerikanische Rezeption und Weiterentwicklung afrozentristischer Ansätze konzentrieren.

Die Afrozentrismus-Debatte ist keine rein akademisch geführte Debatte. Sie beschränkt sich nicht auf Universitäten, wissenschaftliche Institute und Fachzeitschriften, sondern nimmt auch, häufig in sehr polemischer Form, in der Tagespresse weiten Raum ein (z.B. Raspberry 1990; Nicholson 1992). Gerade viele schwarze amerikanische Wissenschaftler sehen durch diese Form der Auseinandersetzung in den Medien die gesamte afro-amerikanische Akademikerschicht in Mißkredit gebracht. Sicher ist, daß diese sehr strittige Diskussion zu einer Aufspaltung in Afrozentristen, wie sie sich selbst bezeichnen, und ihre Kritiker, die von ihnen häufig als Eurozentristen abqualifiziert werden, geführt hat. Dies gilt insbesondere für Literaturwissenschaftler und Linguisten, aber auch unter Historikern, Soziologen, Politologen und Erziehungswissenschaftlern gibt es zum Teil erbitterte Auseinandersetzungen über die Relevanz des afrozentristischen Ansatzes.

Im folgenden soll auf den vielschichtigen Begriff Afrozentrismus näher eingegangen und dabei das Spektrum, aber auch die Begrenztheit dieses Begriffes deutlich gemacht werden. Es soll die Frage beantwortet werden, inwieweit der afrozentristische Ansatz einen substantiellen Beitrag zur Afrikaforschung und speziell zur Geschichte in Afrika leisten kann.

Was ist Afrozentrismus?

Zunächst ist festzustellen, daß es keine allgemein gültige inhaltliche Definition von Afrozentrismus gibt. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine Methode zur Annäherung an die afrikanische Geschichte und zur Definition der afrikanischen

Zukunft. Im besonderen geht es darum, die Errungenschaften der afrikanischen Zivilisationen aus afrikanischer Sicht deutlich zu machen.

Molefi Kete Asante, einer der wichtigsten Vertreter des modernen Afrozentrismus, hat es folgendermaßen formuliert:

"...the Afrocentrist seeks to uncover and use codes, paradigms, symbols, motifs, myths and circles of discussion that reinforce the centrality of African ideas and values as a valid frame of reference for acquiring and examining data." (Asante 1990: 6, 15)

Afrozentristen bestehen darauf, daß die Geschichte der Afrikaner in der Diaspora nur umfassend und sinnvoll im Kontext ihres historischen und kulturellen afrikanischen Erbes untersucht werden kann. Asantes Kollege Linus A. Hoskins geht noch einen Schritt weiter:

"Afrocentricity is a state of mind, a particular subconscious mind-set that is rooted in the African ancestral heritage and communal value system." (Hoskins 1992: 253)

Afrozentristen definieren sich als Afrikaner in Amerika. Sie sehen sich als eine spezielle ethnische Gruppe von Afrikanern, *displaced African people* oder *overseas Africans*, mit historischer Verbindung zum afrikanischen Kontinent (Asante 1992: 106).

Afrozentrismus verfolgt zwei Stränge: Zum einen geht es darum, die Bedeutung afrikanischer Zivilisationen, die von europäischen und amerikanischen Forschern immer vernachlässigt wurden, herauszustellen, wie z.B. das alte Reich Ghana, das seine Blütezeit um 700 n. Chr. hatte, als man in Europa von den *Dark Ages* sprach. Insoweit findet der Afrozentrismus unter vielen Afrikanisten Unterstützung und leistet einen wichtigen Beitrag, wenn es darum geht, die Mär vom geschichtslosen Kontinent Afrika zu widerlegen. In einem zweiten Strang geht der Afrozentrismus aber sehr viel weiter mit der Behauptung, die europäische Zivilisation habe ihren Ursprung in Afrika und die Europäer hätten durch das Leugnen dieser Tatsache die Afro-Amerikaner und die Afrikaner ihrer Geschichte beraubt (z.B. Ben-Jochanan 1971; Keto 1989).

Die Forderung, daß afrikanische Geschichte gleichberechtigt neben europäischer Geschichte gelehrt werden sollte, wird nicht nur von den Afrozentristen postuliert, sondern findet inzwischen vielfach Zustimmung. Der Aufruf zur Schaffung einer eigenen unabhängigen Geschichte für und nur durch Afro-Amerikaner wird hingegen von vielen als intellektuelle Apartheid kritisiert. Die Aufgabe afrozentristischer Forschung sei es offenzulegen, wie die Weißen die Geschichte und die Ethnographie zu ihren Gunsten manipuliert hätten. Hierzu wird auf die rassistischen Gelehrten verwiesen, die den Einfluß ganzer afrikanischer Zivilisationen geleugnet und die Geschichte in den Dienst der Sklaverei gestellt hätten. Stellvertretend sei hier auf J.C. Notts und George R. Gliddons Arbeit *Types of Mankind* von 1854 verwiesen.

Die Entstehung des Afrozentrismus

Die Einrichtung der ersten Black Studies Departments vor rund 25 Jahren an amerikanischen Universitäten stand in direktem Zusammenhang mit der schwarzen Bürgerrechtsbewegung und den Studentenprotesten. *Black Studies* sollten nicht nur rein akademische Aufgaben übernehmen, sondern sich auch an der praktischen politischen Umsetzung der Forderungen der Civil-Rights-Bewegung beteiligen. Sie waren also Ausdruck der allgemeinen Forderung nach mehr Mitbestimmung der Afro-Amerikaner in allen Lebensbereichen (Karenga 1982). Im Zusammenhang mit der Bürgerrechtsbewegung fand dann auch bis in die siebziger Jahre hinein eine Rückbesinnung der schwarzen Amerikaner auf ihre afrikanischen Wurzeln statt. Die verstärkte Hinwendung zu Afrika wurde stark beeinflusst durch die Dekolonisation der ehemaligen Kolonien. Die Unabhängigkeit Ghanas 1957 war ein Ereignis, das, zumindest unter schwarzen Intellektuellen, starke Beachtung fand und mit dem sich positive Erwartungen hinsichtlich pan-afrikanischer Entwicklungen verknüpften.

Die ersten Black Studies Departments wurden übrigens an weißen Universitäten und Colleges eingerichtet. Die Unterstützung durch weiße Bildungseinrichtungen geschah hauptsächlich auf Grund von politischem Druck und war ein Zugeständnis an Forderungen nach adäquater Ausbildung für Afro-Amerikaner. Ihre akademische Legitimität erhielten die *Black Studies*, als sich auch renommierte Universitäten wie Harvard, Yale und Columbia zu ihrer Einrichtung entschlossen. Erst danach (1969) ergänzten die führenden schwarzen Institutionen wie die Universitäten Atlanta (Georgia), Fisk (Tennessee), Howard (Washington, D.C.), Lincoln (Pennsylvania), Morgan State (Maryland) und Tuskegee (Alabama) ihr Lehrangebot durch spezielle Black Studies-Programme. Heute verfügt die große Mehrheit der amerikanischen Universitäten über African American Studies Departments - wie sie inzwischen meist genannt werden.

Ursprünglich stießen diese Programme bei vielen Hochschullehrern auf keine große Begeisterung. Der Begriff *Black Studies* wie auch seine Inhalte waren besonders unter schwarzen Intellektuellen umstritten, die darin nur eine Alibi-einrichtung sahen, die sie auf das akademische Abstellgleis schob. Diese Befürchtungen waren nicht ganz unbegründet: So wurden z.B. 1993 nur an 18 African American Studies Departments Doktoranden-Programme angeboten. African American Studies sind interdisziplinär angelegt, sie umfassen Sprache, Literatur, Politik, Soziologie, Anthropologie, wobei der Geschichte die Rolle einer Schlüsseldisziplin zukommt.

Bis in die achtziger Jahre hinein war allerdings das Studium der afrikanischen Geschichte nur selten Bestandteil des Lehrangebots im Rahmen der *Black Studies*. Es ist daher auch Wissenschaftlern wie Asante zu verdanken, daß

afrikabezogene Themen inzwischen zum Curriculum der meisten African American Studies zählen.

Molefi Kete Asante gilt als der Vater des modernen Afrozentrismus und Begründer der Temple School. Er hat als Professor and Direktor des Department of African American Studies an der Temple University in Philadelphia einen Studiengang *Afrology* aufgebaut. Asante definiert *Afrology* als "afrocentric study of concepts, issues, and behaviors with particular bases in the African world, diasporan and continental." (Asante 1992: 58)

Die Temple School umfaßte 1995 acht Lehrpersonen und eine Gruppe von rund 200 *graduate scholars*, die in Forschung und Lehre den von Asante entwickelten afrozentristischen Ansatz vertreten. Wichtigstes Sprachrohr der Afrozentristen ist das von Asante herausgegebene *Journal of Black Studies*. Die Temple University verfügt damit über das größte und einflußreichste Zentrum afrozentristischer Forschung in den USA.

Molefi Kete Asante wurde als Arthur L. Smith Jr. 1942 in Georgia geboren. Er gehört zu den Afrozentristen, die ihre afrikanischen Wurzeln und ihre enge Verbundenheit mit Afrika durch die Annahme eines afrikanischen Namens und das Tragen afrikanischer Kleidung dokumentieren. Asante erwarb seinen B.A. an einem christlichen College und promovierte 1968 an der University of California in Los Angeles (UCLA), einem der Zentren der afro-amerikanischen Studentenbewegung. 1970 wurde an der UCLA das Institute for Pan-African Studies gegründet, das unter seinem Direktor Maulana Karenga, einem ehemaligen Studienkollegen Asantes, bald darauf begann, afrozentristische Forschungsansätze zu entwickeln.

Seit 1980 ist Asante Professor für African American Studies an der Temple University. Seinen Ruf als "Vater des modernen Afrozentrismus" begründete er u.a. mit zwei Arbeiten: *Afrocentricity* von 1987, das in überarbeiteter Form erneut 1992 erschienen ist, und *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge* von 1990.

In *Afrocentricity* hat Asante die Grundthesen seiner Philosophie des Afrozentrismus dargelegt. In einer historischen Herleitung verweist er auf eine Reihe von Afro-Amerikanern, die die Grundlagen für sein Konzept schufen. Hierzu zählen für Asante so unterschiedliche Persönlichkeiten wie Booker T. Washington, Marcus Garvey, W.E.B. Du Bois, Elijah Muhammad, der Begründer der Nation of Islam, und Malcolm X. Das Buch ist nicht nur eine Einführung in das *afrocentric project*, wie er es genannt hat, sondern auch ein Einstieg in die afro-amerikanische Geschichte, allerdings am Beispiel großer Männer.

Afrocentricity versteht sich aber auch als eine konkrete Handlungsanweisung für afrozentristisches Bewußtsein und vom Afrozentrismus geprägte Aktionen. Asante fordert eine Abkehr von eurozentristischer Sichtweise, die alle Erfahrungen der Afrikaner vernachlässige oder sogar ausschließe. Afrozentrismus bedeutet für ihn "placing African ideals at the center of any analysis that involves African culture and behavior".

Die Rückbesinnung auf afrikanische Ideale drückt sich bei Asante z.B in der Wiederbelebung von Kommunikationsformen wie afrikanischer Sprache, Literatur, Musik und Tanz aus. Diese afrozentristische Perspektive ermögliche es auch den Afrikanern in der Diaspora, ein spirituelles Gleichgewicht und ein kollektives Bewußtsein zu erlangen.

Kritiker werfen Asante nicht nur Ungenauigkeiten und eine vage Begrifflichkeit vor, sondern betrachten auch das identitätsstiftende Element des Afrozentrismus eher skeptisch. Es wird die Vermutung geäußert, die afrozentristische Forschung diene letztendlich nur dazu, eine verlorene kulturelle Identität wieder zu entdecken bzw. eine neue zu erfinden (z.B. Gates 1991). Mir erscheint es jedoch wichtiger, auf Asantes Verdienst bei der Betonung der historischen Wurzeln der schwarzen Amerikaner in Afrika hinzuweisen. Die afro-amerikanische Rückbesinnung auf den afrikanischen Kontinent kann gerade auch für europäische Afrikahistoriker neue Sichtweisen afrikanischer Geschichte eröffnen.

Asante führt in *Afrocentricity* eine Reihe von Beispielen für die Wiederbelebung bzw. Konstruktion afrikanisch inspirierter Traditionen an. Eines davon, *Njia*, soll hier kurz erläutert werden. *Njia* ist ein Begriff aus dem Swahili, der soviel wie "der Weg" bedeutet. Asante bezeichnet damit eine Sammlung von Richtlinien für korrektes moralisches, soziales und politisches Verhalten, die er in einem Anhang zu *Afrocentricity* darstellt.

"Njia represents the inspired Afrocentric spirit found in the traditions of African-Americans, and the spiritual survival of an African essence in America." (Asante 1992: 22)

Hierbei handelt es sich aber in erster Linie um eine Zusammenstellung allgemeiner Lebensweisheiten, z.B. "Beware of what you eat because you so easily become what you eat" oder "Remain sober and you will always know what is happening to you" (Asante 1992: 118, 116).

Die Grundlage für das Buch *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge* bilden die Thesen von Cheikh Anta Diop. Da alle Afrozentristen den Senegalesen Cheikh Anta Diop zu ihrem großen Vorbild erkoren haben und ihn als den wichtigsten afrozentristischen Historiker der letzten 40 Jahre verehren (Asante 1993: 53; Sertima 1986), wird im folgenden auf ihn und seine wichtigsten Thesen eingegangen werden, insofern sie für die Afrozentrismus-Debatte von Bedeutung sind.

Eine Wurzel des Afrozentrismus: Cheikh Anta Diop

Trotz aller Kritik an Cheikh Anta Diop kommt ihm zweifellos das Verdienst einer Neuinterpretation der afrikanischen Geschichte zu. Durch seine Wiederentdeckung der afrikanischen Vergangenheit

"... konnte er eine neue eigene afrikanische historische Identität, ein wiederhergestelltes kulturelles Selbstbewußtsein ableiten, das die eigene Geschichte nicht erst mit der Ankunft der Weißen und in Abhängigkeit von ihnen anfangen läßt, sondern Jahrtausende zurückverweist in eine gloriose Vergangenheit, die zu Recht mit Stolz und Selbstbewußtsein erfüllt."
(Harding und Reinwald 1990: 13)

Diops drei Zentralthemen, der Charakter der ägyptischen Kultur, der Einfluß Ägyptens auf die spätere Entwicklung in Europa und die kulturelle Einheit Afrikas, sind von Asante und anderen Afrozentristen aufgenommen und z.T. weiter verarbeitet worden. Auffällig ist dabei die völlig unreflektierte und unkritische Rezeption der Arbeiten Diops. Während Diops Werk in Europa und Afrika eher kritisch und zurückhaltend aufgenommen bzw. ignoriert wurde, stieß es in den USA - in englischer Übersetzung - auf beträchtliches Interesse und fand rasche Verbreitung. Zu den am stärksten rezipierten Werken Diops zählt *The African Origin of Civilization. Myth or Reality*, das 1974 erschien. Hierbei handelt es sich um englische Übersetzungen jeweils mehrerer Kapitel aus den Arbeiten *Nations nègres et culture* von 1954 und *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?* von 1967. Ebenfalls beträchtliches amerikanisches Interesse hat das Buch *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire. Domaines du Patriarcat et du Matriarcat dans l'Antiquité classique* von 1959 gefunden. Auch hier wird aber immer nur die englische Übersetzung zitiert, die unter dem Titel *The Cultural Unity of Black Africa* 1974 erschienen ist.

In Deutschland sind Cheikh Anta Diop und seine Arbeiten erst in den letzten Jahren einem größeren Leserkreis bekannt geworden. Dies ist das Verdienst mehrerer Hamburger Historiker, die in dem Band *Afrika - Mutter und Modell der Europäischen Zivilisation? Die Rehabilitation des Schwarzen Kontinents durch Cheikh Anta Diop*, herausgegeben von Leonhard Harding und Brigitte Reinwald, Diops Leben und Werk darstellen und wichtige Passagen aus seinen Arbeiten in deutscher Übersetzung präsentieren. In meinen Ausführungen zu Diop beziehe ich mich besonders auf das oben genannte Buch und darüber hinaus auf einen Aufsatz meines Kollegen Andreas Eckert zu Diop und die Afrika-geschichtsschreibung (Eckert 1995).

Leonhard Harding weist in seinem Einführungskapitel darauf hin, daß es besonders Diop war, der schon seit den fünfziger Jahren dem eurozentrischen Bild von Afrika als dem "geschichtslosen Kontinent", der keinen Beitrag zur Menschheitsgeschichte geleistet habe, entgegentrat.

Cheikh Anta Diop wurde 1923 in Senegal geboren und begann nach dem Abitur in seinem Heimatland 1946 ein multidisziplinär angelegtes Studium, u.a. an der Sorbonne in Paris, das ihm Grundlagen in den Sozial- und Geisteswissenschaften wie auch in den Naturwissenschaften vermittelte. Er studierte zum einen Mathematik und Physik und arbeitete an einem Nuklear-Forschungszentrum, zum anderen befaßte er sich mit Archäologie, Ägyptologie, Linguistik und

Sozialanthropologie. Im Mittelpunkt seiner Studien stand von Anfang an die Frage nach den Ursprüngen der Zivilisation in Afrika. 1954 reichte er seine Dissertation ein. Diop stellte darin die These auf, die ägyptische Hochkultur sei schwarzafrikanischen Ursprungs und Ägypten von Menschen mit schwarzer Hautfarbe bevölkert gewesen. Diese These stieß bei den etablierten Historikern und speziell den Ägyptologen der fünfziger Jahre auf massive Ablehnung. Es bestand unter ihnen Konsens, daß ein derart hochentwickeltes Staatssystem, wie es im Alten Ägypten bestand, unmöglich von Schwarzen bzw. "Negern", wie die damalige Bezeichnung lautete, geschaffen worden sein könnte. Die Dissertation wurde abgelehnt. Die abgewiesene Arbeit erschien unter dem Titel *Nations Nègres et Culture* bei Présence Africaine im selben Jahr. Die "Anmaßung" eines Afrikaners, das europäische Bild von Afrika und seiner Geschichte radikal in Frage zu stellen und damit einen direkten Angriff auf die eurozentristische Auffassung von Wissenschaft zu starten, war zur damaligen Zeit für die Gelehrten an der Sorbonne, und nicht nur dort, unannehmbar.

Diop hat als Beleg für seine These vom schwarzen Ägypten auf zeitgenössische Abbildungen und auf Zitate u.a. von Herodot verwiesen. Er versucht herzuleiten, daß das Alte Ägypten zuerst von Menschen aus dem ostafrikanischen Zwischenseengebiet, der Wiege der Menschheit, besiedelt worden sei. In zahlreichen Wanderungsbewegungen breiteten sie sich über das gesamte subsaharische Afrika aus. Ausgehend vom antiken Reich Nubien, der ersten schwarzen Hochkultur, das im Süden das heutige Äthiopien und im Norden Ägypten kulturell entscheidend prägte, läßt sich, so Diop, eine "kontinuierliche Ahnenkette" aufzeigen. Sie reicht von Ägypten im Norden nach Westafrika über die alten Reiche Ghana, Mali und Songhai bis zu den letzten unabhängigen Wolof-Staaten Jolof und Kayor im Senegal vor der kolonialen Eroberung. Die Verbindungen zwischen Ägypten und dem subsaharischen Afrika stellt Diop vornehmlich über linguistische Vergleiche her. Er versucht eine Sprachverwandtschaft aller afrikanischen Sprachen nachzuweisen. Dabei geht er von einer afrikanischen Ursprache, dem "Proto-Afrikanischen" aus, von dem sich alle Sprachen Afrikas ableiten ließen. Über die Sprachverwandtschaft könnten auch andere Reiche in Zentralafrika und im südlichen Afrika in eine Ahnenkette, die sich bis nach Ägypten erstreckte, eingereiht werden.

Erst im dritten Anlauf erhielt Cheikh Anta Diop schließlich 1960 von der Sorbonne seinen *docteur ès lettres*. Mit dieser Dissertation, die unter dem Titel *L'Afrique Noire Précoloniale* veröffentlicht wurde, gelang ihm mit einer historisch-soziologischen Herangehensweise eine neue Form der Afrikageschichtsschreibung, die über die reine Datenvermittlung und Ereignisgeschichte hinausging.

1961 verließ Diop nach 15 Jahren Frankreich und kehrte in seine Heimat zurück. Aber die Zurückhaltung bzw. Ablehnung, die ihm und seinen Arbeiten in Europa zuteil geworden war, fand in Afrika ihre Fortsetzung. Frankreichs

kultureller Neo-Kolonialismus bestimmte auch im gerade unabhängig gewordenen Senegal die Wissenschaftslandschaft. Diops Lehrtätigkeit wie auch seine politischen Aktivitäten waren strengen Reglementierungen unterworfen. Seine Kritik an der Politik des amtierenden Präsidenten Leopold Senghor (1960-1980), der eine starke Bindung an das ehemalige "Mutterland" Frankreich beibehielt, manövrierte Diop politisch wie wissenschaftlich ins Abseits. Sein Konzept des Pan-Afrikanismus ließ sich nicht mit Senghors Vorstellungen der *négritude* vereinbaren. Diop zog sich für die nächsten 20 Jahre zurück, er konnte jedoch in Dakar ein Institut für Radiokarbon-Datierung und Niedrigenergie-Kernforschung aufbauen und beschäftigte sich u.a. mit Fragen der kontinentalen Energieversorgung in Afrika. Seine Alt-Ägypten-Forschungen gab er aber nicht auf. Im Rahmen des UNESCO-Projekts einer Allgemeinen Geschichte Afrikas beteiligte er sich an einer Reihe von Konferenzen und schrieb ein Kapitel für Band II der *General History of Africa* (Diop 1992).

Diops Thesen in diesem Beitrag sind unter anglophonen afrikanischen Wissenschaftlern und besonders unter den ägyptischen Kollegen weiterhin umstritten. Die Mehrheit von ihnen lehnt seine Auffassung, die Vorfahren der Ägypter wären schwarz gewesen, ab. Darüber hinaus vertreten sie die Meinung, der zivilisatorische Einfluß auf das Niltal hätte sich von Norden nach Süden erstreckt (vgl. UNESCO General History 1992).

Eine gewisse Wiedergutmachung im Senegal erfuhr Diop unter Senghors Nachfolger Diouf. 1981 konnte er sich habilitieren und erhielt eine Dozentur für Altertumsgeschichte. Cheikh Anta Diop starb im Februar 1986. Seine wissenschaftlichen Leistungen wurden posthum gewürdigt, als die Universität von Dakar in Universität Cheikh Anta Diop umbenannt wurde.

Diop hat seine These von Ägypten als schwarzafrikanischer Kultur nicht auf den afrikanischen Kontinent beschränkt, sondern immer die Einflüsse dieser Kultur auf die abendländische, europäische Wissenschaft betont. Er verweist auf die frühen griechischen Philosophen, die auf ägyptische Vorbilder zurückgegriffen hätten. Asante hat in seiner Arbeit *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge* diese Ansätze Diops aufgenommen.

Auch Asante vertritt die Meinung, daß die Kultur des antiken Griechenland entscheidend von Ägypten beeinflusst wurde. Die Zivilisation des antiken Griechenland sei letztlich "a gift of the Nile". Asante äußert harsche Kritik an den europäischen Wissenschaftlern, die die Realität des ägyptischen Einflusses jahrhundertlang geleugnet und damit Afrika um sein antikes Erbe gebracht hätten. Die Vorstellung von Afrika als der Mutter der europäischen Zivilisation gehört dann auch zu einer der am häufigsten vertretenen afrozentristischen Thesen (Ben-Jochanan 1971). Diese diffusionistische Vision übersieht allerdings die große eigene kreative Kapazität der frühen griechischen Kultur. Außerdem berücksichtigt diese Sichtweise nicht andere, externe kulturelle Einflüsse.

Bezeichnenderweise wählt Asante im Titel seines Buches die Bezeichnung *Kemet*. In der afrozentristischen Terminologie steht *Kemet* für Ägypten. Asante bezieht sich hier auch auf Diop, der in seinem Beitrag zur *UNESCO General History, Origin of the Ancient Egyptians*, u.a. der Frage nachgeht, wie die alten Ägypter sich selbst sahen. Danach bedeutet *kmt* - dargestellt in einer Hieroglyphe in der Form eines verkohlten Stück Holzes - die Schwarzen. *Kmt* ist der Ursprung der Wurzel *kamit*.

"Die ägyptische Sprache bildet Kollektive ausgehend von einem Adjektiv oder Substantiv, die in den weiblichen Singular gesetzt werden. *Kmt* entstand auf diese Weise; ausgehend vom Adjektiv *km*: schwarz." (Harding und Reinwald 1990)

Das Wort schwarz benutzten die Ägypter, um sich selbst zu bezeichnen. Diop führt noch den Begriff *kmtjw* an. Er bedeutet: die Schwarzen, *les nègres*, und meint damit die Ägypter im Unterschied zu fremden Völkern. Die Afrozentristen sprechen nun entweder von *kmt* oder *kemet* und bezeichnen damit sowohl die alten Ägypter wie das Land Ägypten als auch die altägyptische Zivilisation. Für sie ist damit der Beweis erbracht, daß die Bevölkerung Alt-Ägyptens schwarz gewesen sei.

Im Mittelpunkt von Asantes Buch stehen Ägypten und die zentrale Bedeutung, die *kemet* für den Afrozentrismus hat. Asante betont die Einbeziehung des Alten Ägypten in das gesamte subsaharische Afrika in bezug auf Religion, Politik, Kultur, Geschichte und Naturwissenschaft, die wiederum die Grundlagen des afrozentristischen Denkens bilden.

Diops These von der *unité culturelle* Afrikas, die sich in der Verwandtschaft der Sprachen und der Religion sowie in der Staatsphilosophie und den matriarchalischen Grundstrukturen der Gesellschaften widerspiegeln, wird auf die afrikanische Diaspora übertragen. Der *cultural unity* Afrikas stellt Asante die *cultural dislocation* der Afro-Amerikaner gegenüber, die in eurozentristischen Systemen sozialisiert und ausgebildet wurden. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit Afrikas, die eben nicht auf den afrikanischen Kontinent beschränkt bleiben darf, sondern die Diaspora mit einbezieht, ist deshalb gerade auch für die Afro-Amerikaner ein wichtiges Ziel.

In allen seinen Arbeiten betont Asante die kulturellen Gemeinsamkeiten von Afrikanern und Afro-Amerikanern. Alle Menschen afrikanischer Herkunft haben eine gemeinsame Herkunft, gemeinsame Erfahrungen und stehen in einem gemeinsamen Kampf. Das verbindet sie so stark, daß von einer afrikanischen Kultur gesprochen werden kann. Sicherlich bestehen Unterschiede, es gibt unterschiedliche Kulturgeschichten, aber eine gemeinsame Kultur. Kultur stellt die Summe afrikanischer Philosophie, Verhaltensmuster, Ideen und Kunstwerke dar. Alle ethnischen Gruppen sind miteinander verbunden (Asante und Asante 1985: 4ff.). Soweit Molefi Kete Asante, der übrigens Cheikh Anta Diop 1980 in seinem Forschungslaboratorium in Dakar besuchte.

Radikale Afrozentristen

Die bewußte Unterdrückung des afrikanischen Ursprungs der europäischen Zivilisation durch die Europäer ist von Asante immer wieder in seinen Arbeiten konstatiert worden. Die radikalen Vertreter des Afrozentrismus gehen noch einen Schritt weiter und sprechen von einer jahrhundertealten Verschwörung weißer Rassisten gegen die Schwarzen.

Zu den Hauptprotagonisten dieser Verschwörungstheorie zählt Leonard Jeffries Jr., Professor an der City University of New York und Direktor des dortigen Black Studies Department. Jeffries hat Diops Vorstellungen von einer südlichen und einer nördlichen Wiege der Menschheit übernommen und sie seinem äußerst fragwürdigen Konzept von den guten *sun people* und den bösen *ice people* einverleibt. Diops südliche Wiege, die Afrika umfaßte, war matriarchalisch geprägt und durch kollektive Staatsformen gekennzeichnet. Die nördliche Wiege - speziell Europa - wurde durch das Patriarchat und totalitäre Staatsformen dominiert. Jeffries unterstellt den Menschen europäischer Herkunft, den *ice people*, sie seien materialistisch, habgierig und dominierend. Die *sun people* hingegen, so Jeffries, zeichneten sich durch Humanität und Gemeinschaftssinn aus.

Mit derartigen Äußerungen hat Jeffries sich immer wieder in die Schlagzeilen gebracht. Für die amerikanischen Medien war es ein Anlaß, den Afrozentrismus *per se* der Lächerlichkeit preiszugeben und die afrozentristische Forschung als unseriös zu verunglimpfen. Viele Afrozentristen wehren sich gegen diese Polemik, aber nur wenige distanzieren sich öffentlich von Jeffries.

Die sogenannten Eurozentristen stehen allerdings Leuten wie Jeffries in nichts nach, wie das Beispiel von Michael Levin, Professor für Philosophie ebenfalls an der City University, zeigt. Levin hat in mehreren wissenschaftlichen Aufsätzen den Schwarzen im Gegensatz zu den Weißen eine durchschnittlich geringere Intelligenz unterstellt. Er sieht darin, und nicht in ihrer Diskriminierung, die Ursache für die geringe Anzahl von Afro-Amerikanern im Wissenschaftsbetrieb der USA (Berger 1990).

Sehr viel gravierender belastet der Anti-Semitismus-Vorwurf die Anerkennung des Afrozentrismus als ernstzunehmende Wissenschaft. Am renommierten Wellesley College hat Tony Martin, der sich mit zahlreichen Arbeiten zu Marcus Garvey einen Namen gemacht hat, die Behauptung aufgestellt, Juden wären die Hauptfinanziers des transatlantischen Sklavenhandels gewesen und hätten auch überproportional von der Sklavenarbeit profitiert. Dieser These haben sich auch Leonard Jeffries und anerkannte afro-amerikanische Wissenschaftler wie John Henrik Clarke angeschlossen. Auf der Jahrestagung der American Historical Association (AHA) ist es 1995 über dieses Thema zum Eklat gekommen.

Angesehene Sklaverei- und Sklavenhandels-Historiker wie Seymore Drescher und David Brion Davis sowie der Vorstand der AHA distanzieren sich in einer Presseerklärung entschieden von diesen Äußerungen und verurteilen die darin enthaltenen Beschuldigungen (Perspectives 1995).

Zur Verbreitung des afrozentristischen Ansatzes über die *Black Studies* hinaus wie auch zu seiner wissenschaftlichen Legitimierung hat die Arbeit von Martin Bernal beigetragen, der teilweise an die Thesen Diops anknüpft. Bernals Werk mit dem Titel *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* ist vierbändig geplant. Bisher sind zwei Bände erschienen: Band 1, *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985* von 1987, in dem der Autor seine Thesen darlegt, und Band 2, *The Archaeological and Documentary Evidence* von 1991, das, wie der Titel besagt, der Beweisführung seiner Thesen dient. Das soll auch für die folgenden Bände gelten, die sich mit Sprache, Religion und Mythologie beschäftigen.

Ein neuer Ansatz: Martin Bernal

Auch Bernal sieht den Ursprung der griechischen Zivilisation in Ägypten. Ägypten wird für ihn zum Synonym für das alte, ursprüngliche Afrika. Es ist der Vorläufer der altgriechischen und dadurch der westlichen Zivilisation. Bernal geht der Frage nach, warum im 19. Jahrhundert Ägypten als Ursprung europäischer Zivilisation durch Griechenland ersetzt wurde. Er meint, dahinter habe der Wunsch gestanden, der europäischen Zivilisation einen europäischen Ursprung zu geben. Dieses Wunschdenken war eng verknüpft mit der Entwicklung wissenschaftlicher Theorien des Rassismus.

Alttertumswissenschaft und Archäologie des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts waren rassistisch ausgerichtet. Die Herausbildung der Alttertumsforschung (Altphilologie) als akademische Disziplin im 19. Jahrhundert führte zu einer entscheidenden Modifizierung der Geschichte des Ursprungs griechischer Zivilisation, die 2000 Jahre lang Gültigkeit gehabt hatte. Das *ancient model*, das die Abhängigkeit von ägyptischer Kultur in den Mittelpunkt stellte, wurde ersetzt durch das *Aryan model*, das jegliche Einflüsse semitischer und afrikanischer Kulturen verneinte und stattdessen behauptete, die antike griechische Kultur habe sich selbst geschaffen.

In seiner Begründung verweist Bernal auf die rassistischen und anti-semitischen Altphilologen, denen die Vorstellung, das antike Griechenland, das Vorbild der westlichen Zivilisation schlechthin, sei entscheidend durch afrikanische und semitische Einflüsse geprägt, unerträglich gewesen sei.

Bernal's Rassismus-Argument hat einige seiner Kollegen davon abgehalten, ihre durchaus berechtigte Kritik an seinen Ausführungen öffentlich zu äußern, um nicht als Rassisten bezeichnet zu werden.

Einen konstruktiven kritischen Beitrag liefert Mary Lefkowitz, Andrew Mellon Professor in the Humanities und Altphilologin am bereits erwähnten Wellesley College. Sie versucht anhand von griechischen Quellen, vor allem Herodot, auf dessen Schriften sich Bernal besonders stützt, nachzuweisen, daß die von Bernal dargestellten Parallelen zwischen ägyptischen und griechischen Mythen und Kulturen nicht haltbar sind. Ich kann auf diese Diskussion nicht näher eingehen, da sie den Rahmen dieses Beitrages sprengen würde, sondern verweise auf den Artikel von Mary Lefkowitz *Not Out of Africa: The Origins of Greece and the Illusions of Afrocentrists*.

Die Auseinandersetzung um Bernals Thesen hat nicht nur eine von vielen begrüßte intensive Debatte innerhalb der Altphilologie in Gang gebracht, sondern auch den Afrozentristen ein Forum zur Diskussion ihres Ansatzes geschaffen. So fand vor einigen Jahren an der Temple University ein Symposium gemeinsam mit Altphilologen zu *Black Athena* statt (Levine 1992; Levine und Peradotto 1989).

Der Brite Martin Bernal ist Professor für moderne Chinesische Geschichte und Politik an der Cornell University. Seit Mitte der siebziger Jahre begann Bernal als Folge einer *mid-life crisis*, wie er selbst im Vorwort zu *Black Athena* anmerkt, seinen jüdischen Wurzeln nachzugehen. Er lernte Hebräisch und beschäftigte sich mit der altjüdischen Geschichte. In diesem Zusammenhang stellte er fest, daß Hebräisch und Phönizisch Dialekte einer kanaanitischen Sprache sind. Während seiner Hebräisch-Studien entdeckte er auffallende Gemeinsamkeiten mit dem Griechischen. Bernal hat dann insgesamt vier Jahre damit verbracht, den griechischen Vokabelschatz zu durchforsten, und kommt zu folgendem Ergebnis: Ein Viertel der griechischen Wörter sind semitischen Ursprungs, und 40 bis 50 Prozent haben indogermanische Wurzeln. Für die Herkunft des restlichen Viertels kam Bernal über Umwege schließlich auf ägyptische Wurzeln. Als Antwort auf die Frage, warum niemand bislang auf diese Ursprünge der griechischen Sprache verwiesen habe, führt er den bereits erwähnten Anti-Semitismus und Rassismus in der Wissenschaft an. Das war für Bernal der Ausgangspunkt seiner Forschungen zu *Black Athena*.

Radikale Afrozentristen haben *Black Athena* für eigene Zwecke instrumentalisiert und mißbrauchen Bernals Argumente für ihre drei Behauptungen: 1. die "europäische" Historiographie ist rassistisch, 2. die Ägypter waren Menschen mit schwarzer Hautfarbe, 3. Ägypten ist die einzige Quelle der griechischen und damit westlichen Zivilisation. Dabei unterschlagen die Afrozentristen die vielen Hinweise Bernals auf semitische Quellen der griechischen Zivilisation.

Für Bernal ist Ägypten der Dreh- und Angelpunkt des Antagonismus zwischen Europa und Afrika. Er versucht zu zeigen, daß die historische Identifikation der Ägypter mit Afrika und schwarzer Hautfarbe im 19. Jahrhundert der Grund für ihre Ausgrenzung aus der europäischen Kulturgeschichte war. Bernal legt aber auch dar, daß es seit der Antike eine kontroverse Debatte darüber gab,

ob die Ägypter im Grunde genommen Afrikaner waren, ob sie eine schwarze oder eine weiße Hautfarbe hatten. Bernal selbst ist in seiner Antwort auf diese Frage sehr zurückhaltend: "... the Ancient Egyptians ... though their colour was uncertain, lived in Africa" (Bernal 1987: 440).

Kritisch angemerkt werden muß dazu, daß Bernal nicht die heutige Bedeutung von schwarzer Hautfarbe beachtet, sondern nur die Farbe beschreibt, ohne auf die politische Kategorie der Unterdrückung, die damit verbunden ist, einzugehen.

Robert Young führt dazu an, daß die Rassenfrage des 19. Jahrhunderts heute nicht ernst genommen und nur als moralisch falsch betrachtet werde. Dabei werde, so Young, ein fundamentaler Aspekt des kolonialen Systems vernachlässigt, und zwar der Rassismus als theoretischer Diskurs des 19. Jahrhunderts. Heutige Diskurse zu Begriffen von Ethnizität und kultureller Differenz wären damals unter die Kategorie Rasse gefallen (Young 1994: 159).

Es gibt aber auch Kritik von seiten der Afrozentristen an Bernal. Sie richtet sich gegen seine Sichtweise, die zwar die Rolle Afrikas betont, aber gleichzeitig deutlich macht, daß die Errungenschaften der afrikanischen Gesellschaften nicht losgelöst von der Entwicklung des Westens gesehen werden können. Für die von afrozentristischer Seite postulierte Überlegenheit der afrikanischen Zivilisation finden sich in den Arbeiten Bernals keinerlei Hinweise.

Martin Bernals Buch hat Anlaß zu einer Vielzahl von wissenschaftlichen Artikeln, Symposien und Debatten gegeben und ist auch in der Tagespresse häufig zitiert worden. 1990 gewann es den American Book Award. Bernal verarbeitet eine so große Vielzahl von Material aus verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen, daß einige Kritiker zugeben, nicht alles verstanden zu haben und etliche Argumente auf Grund von Wissenslücken nicht ernsthaft hinterfragen zu können. Zur Popularität des Buches hat auch sein Titel beigetragen. *Black Athena* spricht sowohl Frauen wie auch die Afro-Amerikaner als Gesamtheit an. Dies war auch die Überlegung des Verlegers, der die Bitte Bernals um eine Änderung des Titels ablehnte. Kurz vor der Veröffentlichung war ihm der Titel nicht mehr adäquat erschienen und Bernal hatte für *African Athena* plädiert. Einige Kritiker halten *Egyptian Athena* für den passendsten Titel.

Es herrscht heute weitgehende Übereinstimmung darüber, daß afrikanische Völker, wenn auch nur vorübergehend, kulturellen, demographischen und politischen Einfluß auf das Alte Ägypten hatten, das wiederum die Kultur der klassischen Antike beeinflußte. Aber hier endet der Konsens.

Beispielsweise Mary Lefkowitz meint, Bernal habe dazu beigetragen, afrozentristische Phantasien zu untermauern. Er habe es zugelassen, daß Ägypten für Afrika als Ganzes stehe. Lefkowitz fragt nach dem Zweck, der mit dem Mythos vom afrikanischen Ursprung europäischer Zivilisation verfolgt werde. Sie kommt zu dem Schluß, das es hier für die Afro-Amerikaner um die Schaffung

einer "uplifting sacred history of their own" gehe, die einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung einer kulturellen schwarzen Identität in den USA leisten könne.

Die vielfältige Kritik, die dem Afrozentrismus entgegengebracht wird, zeichnet sich größtenteils durch starke Polemik aus und bietet nicht immer eine solide inhaltliche Auseinandersetzung mit afrozentristischen Inhalten. Es gibt jedoch auch Ausnahmen; auf eine möchte ich näher eingehen.

Afrozentrismus und seine Kritiker Kwame Anthony Appiah und Henry Louis Gates

Die für mich überzeugendste Kritik an der afrozentristischen Weltansicht übt Kwame Anthony Appiah in seinem Buch *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. Appiah verbindet in seiner Arbeit Philosophie, Literaturkritik, Anthropologie, Geschichte, Soziologie, Biologie und autobiographische Elemente, um sich in einer Reihe von Essays kritisch mit der Idee einer afrikanischen Identität und der kulturellen Einheit aller Afrikaner auseinanderzusetzen. Eine der zentralen Kategorien in Appiahs Arbeit ist der Begriff der "Rasse" (*race*).

Appiah geht zurück in das 19. Jahrhundert und zeigt am Beispiel des panafrikanistischen Diskurses und seiner beiden Hauptinitiatoren, Alexander Crummell und W.E.B. Du Bois (Crummell 1966; Du Bois 1940), inwieweit die Idee einer afrikanischen Rasse ein unvermeidbares Element innerhalb dieses Diskurses war, der wiederum geprägt wurde durch die rassistische Ideologie des vorigen Jahrhunderts. Für Appiah liegt dem Pan-Afrikanismus eine Vorstellung vom Afrikaner zugrunde, die auf dem europäischen Konzept des Schwarzen (*Negro*) basiert.

"But the reality is that the very category of the Negro is at root a European product: for the 'whites' invented the Negroes in order to dominate them."
(Appiah 1992:62)

Für seine Äußerungen zum Begriff der Rasse ist Appiah von den Afrozentristen besonders scharf angegriffen worden. Er hat in seiner Arbeit wiederholt deutlich gemacht, daß für ihn *race* nicht das entscheidende Merkmal ist, das die afrikanische Diaspora verbindet und einigt. Alle Versuche, universelle Charakteristika für *black people* insgesamt auf der Basis eines biologisch begründeten Konzepts von *race* zu definieren, sieht Appiah als gefährlichen theoretischen Irrläufer.

Am Beispiel der Veränderungen des *race concept* bei Du Bois setzt sich Appiah mit der Rassenproblematik auseinander. Es handelt sich um eine erweiterte Fassung seines bereits 1985 in *Critical Inquiry* erschienenen Artikels *The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race* (Appiah 1986).

Appiah verweist darin auf die moderne Biologie, die in der Frage, ob es verschiedene menschliche Rassen gäbe, zerstritten sei. Einig sei man sich hingegen,

so Appiah, daß nur sehr geringe genetische Unterschiede zwischen den Bevölkerungen Afrikas, Asiens und Europas bestünden. Abgesehen von wenigen morphologischen Merkmalen wie Hautfarbe, Haarstruktur und Knochenbau gäbe es kaum genetische Charakteristika, die sich z.B. nur bei Europäern und nicht, oder nur in geringer Anzahl, bei Asiaten oder Afrikanern nachweisen ließen. Konsens herrsche auch darüber, daß z.B. Sprachunterschiede, ästhetische Vorstellungen oder politische Ideologien - Differenzen also, die das Zusammenleben erheblich beeinflussen - nicht biologisch determiniert seien (Appiah 1992: 35). Appiah kommt zu dem Fazit:

"The truth is that there are no races: there is nothing in the world that can do all we ask 'race' to do for us." (Appiah 1992: 45)

Die von den Afrozentristen immer wieder beschworene gemeinsame afrikanische Tradition, die kulturelle Einheit Afrikas existieren für Appiah nicht. Er bestreitet nicht die afrikanische Identität, aber seiner Ansicht nach ist "African identity still in the making" (Appiah 1992: 73). Identitäten sind, so Appiah, komplex und vielfältig. Sie sind historisch gewachsen und als stets in der Veränderung begriffene Reaktion auf die ökonomischen, politischen und kulturellen Realitäten zu verstehen. Gleichzeitig befinden sie sich immer in Opposition zu anderen Identitäten (Appiah 1992: 178).

Cheikh Anta Diops Vorstellung von der Schaffung einer eigenen schwarzen afrikanischen Philosophie betrachtet Appiah als Fehler und wenig hilfreich zur Lösung der anstehenden Probleme Afrikas. Diop, so Appiah, bietet wenig Beweise dafür, daß die ägyptische Philosophie mehr ist als eine systematisierte, aber ziemlich unkritische *folk philosophy*.

"Yet it seems to me that Diop - whose work is clearly among the best in this tradition - offers little evidence that Egyptian philosophy is more than a systemized but fairly uncritical folk philosophy, makes no argument that the Egyptian problematic is that of the contemporary African, and allows for a hovering, if inexplicit, suggestion that the Egyptians are important because the originators of the Pharaonic dynasties were black." (Appiah 1992: 101)

Appiah wendet sich gegen die Mythologisierung und Romantisierung des "Afrikanischen" und verweist statt dessen auf die kulturellen Gemeinsamkeiten und historischen Erfahrungen, die das post-koloniale Afrika mit Europa verbinden.

"But for us to forget Europe is to suppress the conflicts that have shaped our identities; since it is too late for us to escape each other, we might instead seek to turn to our advantage the mutual interdependencies history has thrust upon us." (Appiah 1992: 72)

Appiahs Auseinandersetzung mit afrozentristischer Weltsicht findet übrigens ohne Verwendung des Begriffs *afrocentrism* und ohne Nennung seines wichtig-

sten Vertreters Molefi Kete Asante statt. Appiah wählt statt dessen für die Afrozentristen den Begriff *Egyptians*.

Kwame Anthony Appiahs Lebenslauf prädestiniert ihn, sich mit Fragen afrikanischer Identität und der Überschreitung kultureller Grenzen auseinanderzusetzen. Er wurde 1954 in London geboren. Sein Vater entstammte einer angesehenen ghanaischen Familie aus Kumasi, seine Mutter ist Engländerin. Appiah wurde zwar hauptsächlich in England ausgebildet und promovierte 1982 an der Cambridge University, er hat aber auch viel Zeit im Hause seines Vaters in Kumasi verbracht. Anfang der achtziger Jahre ging er in die USA und ist seit 1991 Professor für Afro-Amerikanische Studien und Philosophie an der Harvard University. Er gehört dort zusammen mit Henry Louis Gates Jr. und Cornel West zu den angesehensten schwarzen Intellektuellen in den USA. Alle drei betrachten ihre Forschungsansätze als afrozentristisch, distanzieren sich aber z.B. entschieden von den Thesen Diops und einer Mystifizierung alles Afrikanischen.

Henry Louis Gates Jr., Professor für Literatur und Direktor des African-American Studies Department, vertritt die Meinung, daß jeder, der sich mit *African Studies* und *African American Studies* beschäftige, insoweit Afrozentrist sei, als das er die *black world* in das Zentrum seines Interesses stelle. Für Gates geht es speziell darum, den Bindestrich im Begriff Afro-Amerikaner auf beiden Seiten des Atlantiks zu untersuchen. Es sei wichtig, die Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen schwarzen Amerikanern und Afrikanern aufzuzeigen, da es sonst zu einer Reduzierung der erstaunlichen Diversifizierung afrikanischer Kulturen auf einige simplifizierte Parolen komme (Gates 1991: 47).

Paradox sei auch, so Gates, daß die Afrozentristen einerseits die westliche Kultur ablehnen, andererseits aber die Urheberschaft dafür in Anspruch nehmen. Afrozentristen würden darauf antworten, daß die heutige westliche Kultur völlig degeneriert sei und nur noch eine Mutation der alten afrikanischen Ursprünge darstelle.

Die Vertreter des Afrozentrismus stammen zum überwiegenden Teil aus der schwarzen Mittelklasse. Sie fühlen sich von der weißen amerikanischen Gesellschaft ausgegrenzt und mit dem weißen Rassismus konfrontiert. Afrozentristen lehnen deshalb alle Assimilationsbestrebungen ab. Sie werfen vielen afro-amerikanischen Intellektuellen vor, zu sehr weißen Vorbildern nachzueifern und aus einem Minderwertigkeitskomplex heraus keine eigenständige afrozentristische Forschung zu betreiben. Jede scheinbare Akzeptierung in der weißen intellektuellen Welt verstärke bei ihnen die Illusion, ihre Integration sei real. Der schwarze Intellektuelle sei gefangen in seinem "integrationist syndrome".

Afrozentrismus bedeutet aber nicht nur Auseinandersetzung mit Afrika und dem afro-amerikanischen Bild von Afrika, sondern auch mit der aktuellen Situation der Schwarzen in den USA. Der Afrozentrismus wird von daher auch als "new philosophy of black history" apostrophiert (Lefkowitz 1992: 31).

Die politische Botschaft des Afrozentrismus, die besonders von den radikalen Anhängern hervorgehoben wird, ist unübersehbar. Der Afrozentrismus bildet darin den Gegenpol zum Eurozentrismus. Linus Hoskins, ein Schüler Molefi Kete Asantes, sagt voraus, daß der Afrozentrismus bereits auf dem Wege sei, die europäischen Machtstrukturen zu verdrängen und die Europäer, bei denen es sich ja nur um eine globale Minderheit handele, in die Defensive zu drängen (Hoskins 1992: 255). Die alten Slogans vom kulturellen Pluralismus und der Multikulturalität aus den Zeiten der schwarzen Bürgerrechtsbewegung, die die Integration der Schwarzen in die weiße amerikanische Gesellschaft zum Ziel erklärte, hätten sich, so Hoskins, überlebt (siehe zu dieser Debatte auch Ravitch 1990; Asante und Ravitch 1991).

Kritiker haben gekontert, die Afrozentristen betrieben mit derartigen Äußerungen eine Tribalisierung der amerikanischen Gesellschaft. Arthur Schlesinger Jr. sagt in seinem Buch *The Disuniting of America*, einem Plädoyer für die multikulturelle Gesellschaft und gleichzeitig eine polemische Abrechnung mit den Afrozentristen, für die USA bereits Zustände wie auf dem Balkan voraus.

Molefi Asante verweist hingegen darauf, daß Afrozentrismus nicht die Umkehrung von Eurozentrismus sei. Die Hauptaufgabe des Afrozentrismus bestehe vielmehr darin, die Menschen afrikanischer Herkunft mit dem notwendigen Werkzeug und den Forschungsmethoden auszustatten, um sie zum kritischen Denken und zur Analyse ihrer selbst, ihrer Geschichte und ihrer Zukunft aus ihrer eigenen Perspektive und in Beziehung auf sich selbst zu befähigen und sie damit von der Abhängigkeit der "Eurocentric frames of reference" zu befreien.

Schlußbetrachtung

Die populäre Anziehungskraft des *afrocentric project* ist unbestritten. Durch Betonung einer klassischen schwarzafrikanischen Kultur erhält die Geschichte Afrikas Einheit, Kohärenz und Symmetrie, die auch einem breiteren Publikum vermittelbar ist. Die Rolle, die das antike Griechenland und Rom für Europa spielen, spielt Ägypten für Afrika und die Diaspora. Der afrikanische Kontinent ist nicht nur die Wiege der Menschheit, sondern auch die ultimative Quelle der europäischen Zivilisation.

Obwohl der Begriff des Afrozentrismus erst seit Ende der 1980er Jahre Verbreitung gefunden hat, ist die afrozentristische Perspektive eigentlich nichts völlig Neues. Bereits im frühen 19. Jahrhundert hat es eine sehr kontrovers geführte Debatte um die Bedeutung des afrikanischen Kontinents, besonders für die schwarzen Sklaven, in den USA gegeben. So wurde z.B. unter den Abolitionisten die Frage der Rückkehr nach Afrika heftig diskutiert. Auffallend war das starke Überlegenheitsgefühl der Afro-Amerikaner gegenüber den Afrikanern, die meist als unzivilisierte Wilde apostrophiert wurden. Afro-

Amerikaner betrachteten es als ihre Pflicht, Afrika von Barbarei und Heidentum zu erlösen und durch Christianisierung und "Zivilisierung" dem Kontinent seinen rechtmäßigen Platz in der Weltgeschichte zurückzugeben (Jacobs 1981; Williams 1982).

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts gab es aber auch eine eher populistische und mystische Perspektive innerhalb der Auseinandersetzung mit Afrika, die darauf abzielte, den Stolz auf die alte Heimat und das Selbstwertgefühl der Afro-Amerikaner zu stärken. Eine umfangreiche populärwissenschaftliche Literatur trug dazu bei, ein romantisch verklärtes Afrikabild voller Harmonie und Friedfertigkeit zu vermitteln, das mit der historischen Realität wenig zu tun hatte. In diesen Afrikaschilderungen nahm das alte Ägypten eine zentrale Position ein (vgl. Norris 1916; auch Hickey und Whyllie 1993).

Viele Afrozentristen knüpfen direkt an diese glorifizierende Vision der afrikanischen Vergangenheit und z.T. auch der Gegenwart an. Sie haben einige Titel neu aufgelegt und zitieren sie in ihren Arbeiten.

Die Debatte über den Afrozentrismus hat zu einer Spaltung innerhalb der *Black Studies* geführt. Es gibt nach wie vor keine gemeinsame Black Studies Association in den USA, in der alle Wissenschaftler, die zu afro-amerikanischen Themen arbeiten, vertreten sind.

Die Gefahren, die angeblich von der Verbreitung afrozentristischer Thesen herrühren, erscheinen sehr übertrieben. Vielmehr kommt den Afrozentristen das Verdienst zu, Afrika und seine Geschichte wieder stärker in den Mittelpunkt gerückt zu haben. Ihre ablehnende Haltung gegenüber eurozentrischer Afrikgeschichtsschreibung ist durchaus verständlich. Wyatt MacGaffey weist zurecht daraufhin, dass die Afro-Amerikaner sehr wohl Grund haben, die "wissenschaftliche Objektivität" in Frage zu stellen, die immerhin 150 Jahre lang mit dafür gesorgt habe, die Schwarzen zu diskreditieren und als minderwertig zu betrachten (MacGaffey 1991: 518).

Die Worte von W.E.B. Du Bois haben zweifellos noch immer Gültigkeit:

"I do not doubt that my Negro descent ... [has] predisposed me to interpret my facts too favorably for my race; but there is little danger of long misleading here, for the champions of white folks are legion." (zitiert nach MacGaffey 1991: 519)

Der von Molefi Kete Asante und anderen formulierte afro-zentristische Forschungsansatz erscheint mir deshalb als ein wichtiger Beitrag im Rahmen einer eigenständigen afro-amerikanischen Forschung gerade auch im Bereich der Geschichte in Afrika.

Literatur

-
- Appiah, Kwame Anthony, 1992: *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture.* New York.
- 1993: Europe Upside Down. Fallacies of the New Afrocentrism. In: *Sapina Newsletter, A Bulletin of the Society for African Philosophy in North America*, 5, 1, S. 1-8.
- Asante, Molefi Kete, 1990: *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge.* Trenton, N.J.
- 1991: Putting Africa in the Center. In: *Newsweek*, 23. November, S. 46.
- 1992: *Afrocentricity.* Trenton, N.J. (1. Auflage 1987).
- 1993: *Malcolm X as Cultural Hero and Other Afrocentric Essays.* Trenton, N.J.
- Asante, Molefi K./Kariamuwelsh Asante (Hg.), 1985: *African Culture and the Rhythms of Unity.* Westport - London.
- Asante, Molefi K./Diane Ravitch 1991: Controversy: Multiculturalism: An Exchange. In: *The American Scholar* 60, S. 267-276.
- Ben-Jochanan, Yosef, 1971: *Africa, Mother of Western Civilization.* Baltimore.
- 1989: *Black Man of the Nile and His Family.* Baltimore.
- Berger, Joseph, 1990: Professors' Theories on Race Stir Turmoil at City College. In: *The New York Times*, 20. April, S. B1, B4.
- Bernal, Martin, 1987: *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization.* Bd. 1: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985.* London.
- 1991: *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization.* Bd. 2: *The Archaeological and Documentary Evidence.* London.
- Carruthers, Jacob H., 1981: Reflections on the History of the Afrocentric Worldview. In: *Black Books Bulletin*, 7, 1, S. 4-7.
- Crummell, Alexander, 1966: *The Race Problem in America.* In: H. Brotz (Hg.), *Negro Social and Political Thought.* New York.
- Diop, Cheikh Anta, 1954: *Nations Nègres et Culture. De L'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui.* Paris (3. Auflage 1979).
- 1959: *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire. Domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique.* Paris (erweiterte Taschenbuchausgabe 1982).
- 1967: *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique?* Paris.
- 1974: *The Origin of African Civilization. Myth or Reality?* New York.
- 1978: *The Cultural Unity of Black Africa.* Chicago.
- 1992: Origin of the Ancient Egyptians. In: G. Mokhtar (Hg.), *UNESCO General History of Africa.* Bd. 2: *Ancient Civilizations*, Kap. 1. London, S. 27-51 (1. Auflage 1981; französische Ausgabe 1984).
- Du Bois, Wilhelm Edward Burghardt, 1940: *Dusk of Dawn. An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept.* New York.
- Eckert, Andreas, 1995: Wem gehört das Alte Ägypten? Die Geschichtsschreibung zu Afrika und das Werk Cheikh Anta Diops. In: Wolfgang Reinhard (Hg.), *Die fundamentalistische Revolution. Partikularistische Bewegungen der Gegenwart und ihr Umgang mit der Geschichte, Reihe Historiae* Bd. 7, S. 189-214.
- Gates, Henry Louis Jr. (Hg.), 1986: *Race, Writing, and Difference.* Chicago-London.
- 1991: Beware of the New Pharaohs. In: *Newsweek*, 23. September, S. 47.
- 1992: Black Demagogues and Pseudo-Scholars. In: *The New York Times*, 20. Juli, S. A15.

- Harding, Leonhard/Brigitte Reinwald (Hg.), 1990: Afrika - Mutter und Modell der europäischen Zivilisation. Die Rehabilitierung des schwarzen Kontinents durch Cheikh Anta Diop. Berlin.
- Hickey, Dennis/Kenneth C. Wylie, 1993: An Enchanting Darkness. The American Vision of Africa in the Twentieth Century. East Lansing, Mich.
- Hilliard, Asa G. III, 1992: The Meaning of KMT (Ancient Egyptian) History for Contemporary African American Experience. In: *Phylon*, 49/1, 2, S. 10-22.
- Hoskins, Linus A., 1992: Eurocentrism vs. Afrocentrism: A Geopolitical Linkage Analysis. In: *Journal of Black Studies*, 23, 2, S. 247-257.
- Jacobs, Sylvie M. (Hg.), 1981: Black Americans and the Missionary Movement in Africa. Westport, Conn.
- James, George G. M., 1976: Stolen Legacy. Greek Philosophy Is Stolen Egyptian Philosophy. Trenton, N.J. (1. Auflage 1954).
- Jean, Clinton Michael, 1991: Behind the Eurocentric Veils. Amherst, Ma.
- Karenga, Maulana, 1987: Introduction to Black Studies. Inglewood, Ca. (1. Auflage 1982)
- Karenga, Maulana/Jacob H. Carruthers (Hg.), 1985: Essays in Ancient Kemetic Studies. Los Angeles.
- Keto, C. Tsehloane, 1989: The Africa-Centered Perspective of History. Blackwood, N.J.
- Lefkowitz, Mary, 1992: Not Out of Africa. The Origins of Greece and the Illusions of Afrocentrists. In: *New Republic*, 10. Februar, S. 29-36.
- 1996: Not Out of Africa: How Afrocentricism Became an Excuse to Teach Myth as History. New York.
- Levine, Molly M., 1992: Review Article: The Use and Abuse of Black Athena. In: *American Historical Review*, 97, 3, S. 440-460.
- Levine, Molly M./John Peradotto (Hg.), 1989: The Challenge of "Black Athena". Sonderheft Arethusa.
- MacGaffey, Wyatt, 1991: Review Article. Who Owns Ancient Egypt? In: *Journal of African History*, 32, S. 515-19.
- Magubane, Bernhard M., 1989: The Ties That Bind. African American Consciousness of Africa. Trenton, N.J.
- Martin, Tony, 1993: The Jewish Onslaught: Despatches from the Wellesley Battlefield. Dover, Mass.
- Mercer, John, 1991: Nile Valley Scholars Bring New Light and Controversy to African Studies. In: *Black Issues in Higher Education*, 7, 26, S. 12-17.
- Mintz, Sidney W./Richard Price, 1992: The Birth of Afro-American Culture. Boston.
- Nicholson, D., 1992: Afrocentrism and the Tribalization of America. In: *The Washington Post*, 23. September, S. B1.
- Nott, Josiah Clark/George Robin Gliddon, 1854: Types of Mankind: or, Ethnological Researches Based upon the Ancient Monuments, Paintings, Sculptures, and Crania of Races, and upon their Natural, Geographical, Philological, and Biblical History. Illustrated by Selections from the Inedited Papers of Samuel George Morton, MD. London - Paris - Philadelphia.
- Norris, J. W., 1916: The Ethiopian's Place in History and His Contributions to the World's Civilization. Baltimore.

-
- Okafor, V. O., 1993: An Afrocentric Critique of Appiah's *In My Fathers's House*. In: *Journal of Black Studies*, 24, 2, S. 196-212.
- Raspberry, William, 1990: Euro, Afro and Other Eccentric "Centrics". In: *The Washington Post*, 10. September, S. A15.
- Ravitch, Diane, 1990: Multiculturalism: E Pluribus Plures. In: *American Scholar*, 59, S. 337-354.
- Schlesinger, Arthur M. jr., 1992: *The Disunity of America: Reflections on a Multicultural Society*. New York.
- Sertima, Ivan van (Hg.), 1986: *Great African Thinkers. Bd. I: Cheikh Anta Diop*. New Brunswick - Oxford.
- 1989: *Nile Valley Civilizations*. Atlanta, Ga.
- Snowden, Frank Martin Jr., 1982: *Before Color Prejudice: The Ancient View of Africa*. Cambridge, Mass.
- UNESCO General History of Africa. Bd. 2: *Ancient Civilizations 1991, Annex to Chapter 1: Report on the Symposium on "The Peopling of Ancient Egypt and the Deciphering of the Meroitic Script"*, Kairo, 28. Januar - 3. Februar 1974. London, S. 58-83.
- West, Cornel 1993: *Race Matters*. Boston.
- 1993: *Keeping Faith. Philosophy and Race in America*. New York.
- Williams, Walter L., 1982: *Black Americans and the Evangelization of Africa, 1877-1900*. Madison, Wisc.
- Young, Robert, 1994: *Egypt in America: Black Athena, Racism and Colonial Discourse*. In: Ali Rattansi/Sallie Westwood (Hg.), *Racism, Modernity and Identity. On the Western Front*. Cambridge, S. 150-169.

Geister als Repräsentationen von Vergangenem

Heike Behrend

In der neueren afrikanischen Geschichtsschreibung läßt sich eine Tendenz feststellen, gegen offizielle Versionen von Geschichte eher das "Inoffizielle", Ephemere und Triviale ins Zentrum zu rücken. Grotteske oder triviale Erzählungen, Gerüchte (White 1993, 1995), populäre Tänze (Ranger 1975) oder andere Performances werden für lokale Idiome genommen, in denen Frauen und Männer ihre alltäglichen Erfahrungen insbesondere von Gewalt in kolonialer und postkolonialer Zeit zum Ausdruck bringen (vgl. White 1997: 326). Was Historikern bisher eher als Phantasie oder Imagination erschien, wird nun zum Gegenstand von Geschichtskonstruktionen "from below" (Fabian 1990). Im Spannungsverhältnis von offiziellen und nicht-offiziellen Versionen von Geschichte kann so ein Raum für eine neue Art der Geschichtsschreibung entstehen (White 1997: 328).

Die Bacwesi

Am Beispiel der Performances von Geistern möchte ich im folgenden verschiedene Konstruktionen von Geschichte in Afrika darstellen und erörtern. Ich beginne mit einer bestimmten Kategorie von Geistern, den sogenannten *Bacwesi*, die sowohl für offizielle als auch für inoffizielle Versionen ostafrikanischer Geschichte herhalten mußten. In den sechziger und siebziger Jahren lösten sie außerdem eine längere Debatte über das Verhältnis von Religion und Geschichte aus (Berger 1980: 61).

Die Bacwesi werden zumeist als Gottheiten, Halbgötter oder Geister bezeichnet, die bis heute in verschiedenen Besessenheitskulten im interlakustrinen Bereich in Ostafrika, in den Königreichen von Bunyoro, Toro, Ankole sowie bei den Baciga in Uganda, aber auch in Tansania und Ruanda, verehrt werden. In frühen Texten, die europäische Reisende in Zusammenarbeit mit der afrikanischen Elite produzierten, galten Bacwesi als aus der Fremde kommende Eroberer, die Königreiche gründeten. Sie wurden aber auch als Teil einer vor allem weiblichen autochthonen Bevölkerung dargestellt, die, in Gruppen durchs Land ziehend, heilten und wahrsagten oder an den Königshöfen als Priesterinnen den Herrschern beratend zur Seite standen (Berger 1995).

Zu Beginn der Kolonialzeit nahmen koloniale Administratoren und Ethnologen den Umstand, daß die Bacwesi in Erzählungen häufig als weiß charakterisiert wurden, für einen Beweis, daß sie eine aus dem Norden kommende, von den Europäern abstammende "Rasse" wären. Die Bacwesi wurden also in die damals gängige, die Kolonisierung legitimierende *master narrative* der

"Hamiten-Theorie" integriert, die u.a. behauptete, daß die Staatenbildung in Afrika nicht von Afrikanern, sondern von aus Europa oder Asien stammenden Einwanderern betrieben worden sei (z.B. Chretien 1985: 130ff.). Diese "Ideologie einer Herrenrasse" wurde auch von Afrikanern übernommen und zeigte letztlich im Genozid in Ruanda ihre schreckliche Wirksamkeit (Behrend und Meillassoux 1994).

Noch in den sechziger Jahren historisierten zahlreiche Historiker und Ethnologen (z.B. Beattie 1968; de Heusch 1966; Oliver 1963) die verschiedenen Erzählungen über die Entstehung der interlakustrinen Königtümer und nahmen die Bacwesi für historische Personen, nämlich für Könige einer vergangenen Dynastie, die sich dann vergöttlicht oder vergeistigt in ihren Geistmedien bis heute verkörpern.

Mit dem Paradigmenwechsel zum Strukturalismus wurde jedoch die geschichtliche Dimension der Bacwesi radikal in Frage gestellt (Needham 1967; Wrigley 1958, 1973); sie wurden zu rein symbolischen Figuren in der Kosmologie der interlakustrinen Region erklärt (Berger 1980: 61). Diese vollständige Ablösung der Religion - der Mythen, Rituale und Kulte - von Geschichte blieb ihrerseits jedoch auch nicht unbestritten. So wies z.B. Iris Berger darauf hin, daß die kosmologische Einbettung der Mythen ihre historische Dimension nicht ausschließe (Berger 1980: 66). Gleichzeitig räumte sie aber ein, daß in den bisherigen Interpretationen die Mythen über die Bacwesi viel zu unkritisch in einen geschichtlichen Rahmen übersetzt worden waren. Auch konnte sie zeigen, wie stark der Diskurs über die Bacwesi sowohl von vorkolonialen dynastischen Interessen als auch von kolonialen Hegemonien geprägt worden war (Berger 1981; Steinhart 1993).

Auf dem Hintergrund dieser berechtigten Kritik möchte ich im folgenden die Diskussion über das Verhältnis von Geistern und Geschichte wieder aufnehmen. Geschichte soll hier im weitesten Sinn als Repräsentation von Vergangenheit aufgefaßt werden. Unsere westliche Vorstellung von Geschichte wäre dann nur eine von vielen möglichen Repräsentationen von Vergangenheit. Vergangenheit und ihre Repräsentation sind nicht eigentlich voneinander zu unterscheiden (vgl. Koselleck 1973: 211). So steht z.B. im Englischen wie im Deutschen *history* und Geschichte sowohl für die Vergangenheit wie für die Repräsentation der Vergangenheit (Tonkin 1992: 2). Geschichte ist immer schon in den Repräsentationen enthalten, die Repräsentation ist sowohl das "Machen" von Geschichte als auch das bewußte "speaking out" (Comaroff und Comaroff 1991: 36).

Geister der Moderne

Während im Alltagsleben der Eliten in Europa spätestens seit der Aufklärung Geister zunehmend marginalisiert oder ausgeschlossen und Geistbesessenheit medikalisiert wurde, wurde sie in Afrika von Ethnologen als Inbegriff des Exotischen und Anderen behandelt. Sie diene meist implizit als Beweis für ein vor-modernes Afrika und vergrößerte auf diese Weise die Kluft zwischen uns und den Anderen. Wie neuere Untersuchungen aber zeigen konnten, gehört zu den Paradoxien der Moderne, daß Geister und ihre Kulte sich nicht nur gegenwärtig in Afrika, sondern auch in Paris, Köln, New York (McCarthy Brown 1991) und Toronto (Boddy 1993) etablieren und ausbreiten. Das von der westlichen Moderne Ausgeschlossene und Verdrängte war also entweder nie wirklich ausgeschlossen und existierte an den Peripherien im Verborgenen weiter oder aber es kehrt nun im Kontext von Globalisierungsprozessen mit aller Macht zurück. Wie dem auch sei, mir geht es hier vor allem darum, Geister zu ent-exotisieren und sie als globale und moderne, nicht nur auf Afrika beschränkte Mächte in die Diskussion einzubringen.

Neuere ethnologische Untersuchungen, die sich vor allem mit sogenannten Fremdgeistern - im Gegensatz zu Naturgeistern oder Ahnengeistern - beschäftigten, konnten zeigen, daß vielen Geistern eine historische Dimension eignet, die in Ritualen der Geistbesessenheit wiederholt zur Darstellung gelangt (Rouch 1960; Lienhardt 1961; Kramer 1987; Stoller 1989; Vail und Landeg 1991; Luig 1993; Behrend 1993; Wendl 1991). Ich möchte im folgenden anhand von verschiedenen Beispielen aus zentralisierten und akephalen Besessenheitskulten versuchen, diese historische Dimension vor allem in ihren Grenzen näher zu bestimmen. Dabei werde ich mich weniger mit sogenannten Naturgeistern, sondern vor allem mit Fremdgeistern und königlichen Ahnengeistern beschäftigen.

Die Geister von Königen in Buganda

1993 wurden in Uganda drei der alten, unter Obote abgeschafften Königtümer reetabliert. Auch in Busoga wurden mittlerweile Könige etabliert. Außerdem bemühten sich verschiedene Gruppen aus in vorkolonialer Zeit eher akephalen Gesellschaften wie Acoli und Teso ebenfalls um die Inthronisierung eines Königs. Und seit 1996 haben sogar die Batwa (Pygmäen) ihren König. Die Wiedereinführung der Königtümer in Uganda war und ist heftig umstritten; sie führte zu einer verstärkten Politisierung von Ethnizität und Neuformulierung von Traditionen. In Buganda, einem der Königtümer in Uganda, begannen nach 1993 die Geister von toten Königen ihre Präsenz zu verstärken. Auf Kasubi, einem der sieben Hügel Kampalas, der als Sitz des Palastes und der Grabstätte der letzten vier Könige zu einer Art Schrein, nationalem Monument und zu einer internationalen Touristenattraktion wurde, erschienen in den letzten Jahren ver-

schiedene Frauen und Männer, die behaupteten, vom Geist eines der zahlreichen verstorbenen Könige ergriffen zu sein. Während meines Aufenthaltes in Kampala (1995) führte ich mit einigen von ihnen Gespräche.

Im Pantheon der zahlreichen Geister oder Gottheiten Bugandas bildeten die Geister der Könige nur eine Kategorie neben vielen anderen (Welbourn 1962). Nach dem Tod eines Königs ergriff dessen Geist eine oder auch mehrere Personen, Männer, aber vor allem Frauen, die dann einer strengen Prüfung unterzogen wurden. Sie waren gezwungen, vor anderen bereits erfolgreich geprüften Geistmedien, sogenannten *mukongozzi*, verschiedene "Tests" zu bestehen. So mußten sie die Namen der Verwandten des Königs aufsagen und den jeweiligen König in seinen Idiosynkrasien, mit seiner spezifischen Sprechweise, seinen Vorlieben und Gesten darstellen. Bei der Prüfung wurde das Medium auch nach Einzelheiten aus dem Leben des Königs befragt, die eigentlich nur Personen wissen konnten, die ihm sehr nahe gestanden hatten. Mr. Kigongo, ein Baganda-Historiker, erzählte mir, daß der König Daudi Chwa gerne Whiskey trank. Als eine Frau nach seinem Tod 1939 behauptete, von ihm besessen zu sein, mußte sie in der Prüfung zwei Flaschen Whiskey trinken, ohne Anzeichen von Volltrunkenheit zu zeigen. Und auch S. Kiwanuka, ein weiterer Baganda-Historiker, bestätigte, daß biographisches Wissen über Könige unbedingt notwendig für eine erfolgreiche Karriere am Hof war (Twaddle 1974). Bestanden die Besessenen die Prüfung, wurden sie offiziell in einem Ritual als königliche Geistmedien (*mukongozzi*) mit dem toten König verheiratet und lebten als dessen Frauen mehr oder weniger permanent an seinem Schrein (vgl. Behrend 1997).

Und obwohl Mutesa I (1830-1884) unter dem Einfluß islamischer und christlicher Missionare nach seinem Tod Instruktionen hinterließ, daß jeder, der behauptete, von seinem Geist ergriffen zu sein, als Betrüger zu entlarven sei (Welbourn 1962: 179, zit. nach Taylor 1958: 207), fand der Missionar Welbourn in den sechziger Jahren ein Geistmedium von Mutesa I vor, das sich nicht scheute, im Zustand der Besessenheit als Mutesa I zu seinen Verwandten zu sprechen. 1972, nach der Abschaffung der Königtümer, so schreibt der Historiker Benjamin Ray, besaßen dagegen Mutesa I sowie seine Nachfolger Mwanga, Daudi Chwa und Mutesa II kein Geistmedium (Ray 1991: 125). 1995 hatten sie jedoch, wie ich feststellen konnte, alle ein Geistmedium, einige von ihnen sogar mehrere.

Mit Hilfe der Geistmedien war und ist es möglich, die Beziehungen zu den toten Königen aufrecht zu erhalten. Regelmäßig zur Zeit des Neumondes ergriffen die toten Könige ihre "Frauen", tanzten, erhielten Geschenke und unterhielten sich mit ihren königlichen lebenden Nachkommen, die sich am Schrein versammelt hatten. Das Medium wiederum überbrachte dem toten König Botschaften und warnte ihn vor Kriegen oder Rebellionen (Ray 1991: 124). Nach der Zeremonie setzten sich Prinzessinnen und Prinzen auf den Schoß des

Mediums bzw. des Königs, umarmten ihn, tauschten Zärtlichkeiten und unterhielten sich mit ihrem "Großvater" (Ray 1991: 148).

Im Gegensatz zu eher akephalen Besessenheitskulten (Kramer 1987: 98f.), in denen das "Wuchern" von Geistern nur wenig kontrolliert wird, haben wir es hier in Buganda mit einer Institution zu tun, die die historische Darstellung der toten Könige zensierte, Gegendiskurse zu verbieten und somit eine dominante Version königlicher performativer Biographien zu schaffen suchte. Während in den anderen interlakustrinen Königreichen vor allem weibliche Geistmedien wie die bereits erwähnten Bacwesi eine Art Gegenmacht zu den Königen darstellten (Kramer 1987: 98; Berger 1995), scheinen in Buganda, vielleicht im Zuge der zunehmenden Zentralisierung im 19. Jahrhundert, die *mukongozzi* ihre kritische Funktion eingebüßt zu haben (wenn sie sie jemals besaßen). Im Gegensatz zu den *lubaale*, sogenannten *cultural heroes* oder Gottheiten, von denen einige wie Wamala, Ndawula und Mukasa außerhalb Bugandas auch als Bacwesi bezeichnet werden (Welbourn 1962: 173), agierten und agieren die *mukongozzi* in den siebziger Jahren und heute kaum im öffentlichen und politischen Bereich, sondern allein in der Privatheit der Königsfamilie.

Doch lernte ich in Kampala im September 1995 einen Mann kennen, der nicht nur behauptete, der Sohn des Königs Daudi Chwas zu sein, sondern auch einen sehr viel umfassenderen, in gewisser Weise panafrikanischen Machtanspruch in Kasubi formulierte. Er nannte sich Ntale Mweene Muzimu und *King of Peace*. Sein Königreich, so erklärte er mir, sei das Bacwezi-Königreich, ein *divine healing kingdom*, ein rein spirituelles Königreich mit einem *movable office*. Da er nicht nur behauptete, der Sohn des Königs Daudi Chwa, sondern auch einer Frau aus Südafrika, die aus der Familie von Shaka Zulu stammte, zu sein, besaß er sowohl *headquarters* im südlichen Afrika, in Natal, Harare, Johannesburg und Kapstadt als auch in Dar es Salaam, Kinshasa, Luanda und in Uganda in Masaka und Mubende. Er meinte über *universal energy* zu verfügen und hatte in Kampala einen japanischen *reiki*-Kurs absolviert. In Kasubi waren jedoch seine Ansprüche, ein Sohn des Königs Daudi Chwas zu sein, abgelehnt worden. Einige der Bewohner Kasubis erklärten ihn einfach für verrückt. Er war nicht einmal zur Prüfung vorgelassen worden und entsprechend verbittert. Ich werde auf ihn zurückkommen.

Zur Produktion von Geistern

Geistbesessenheitsrituale erlauben nicht nur, historische Personen performativ zu vergegenwärtigen; vielmehr haben Ethnologen in ihren Arbeiten über Geistbesessenheit auch Texte geliefert, die die Entstehung oder Erfindung von Geistern in einem bestimmten historischen Kontext verorten.

1925 wurde in Niger eine Frau von Gomno Malia, dem Gouverneur des Roten Meeres, ergriffen. Sie und andere, die ebenfalls von bisher unbekanntem Geistern besessen worden waren, behaupteten, daß sie *Hauka* seien, Herren des Windes, der den Wahnsinn mit sich führt, und Gäste von *Dongo*, dem Geist oder der Gottheit des Donners. Der damalige Kommandant von Niamey, Major Croccichia, den man von der Ankunft der neuen Geister unterrichtete, ließ alle, die von den Hauka besessen waren, in Niamey einsperren, weil er antikononialen Widerstand im Hauka-Kult vermutete. Als Croccichia die Gefangenen nach drei Tagen entließ, begannen sie zu tanzen, bis die Hauka sich in ihnen verkörperten. Zur Strafe wurden sie solange geschlagen, bis sie erklärten, daß es die Hauka nicht gebe. Danach kehrten die Hauka zurück in ihre Dörfer. Doch der dortige Häuptling verbannte sie. Sie besuchten daraufhin andere Dörfer und gründeten neue Hauka-Kultzentren. Und bald darauf erschien im Pantheon ihrer Geister ein neuer Hauka, der durch sein besonders brutales und bösesartiges Benehmen auffiel, er wurde Korsasi - Croccichia - genannt (Rouch 1960; Stoller 1989: 152).

In den fünfziger Jahren gelang es den Hauka, als Wanderarbeiter an der damaligen Goldküste ein Ritual zu erfinden, in dem sie ihre Begegnung mit den Agenten des Kolonialismus - der Lokomotive, dem Sekretär, dem General Malia, dem Palais du Gouvernement, dem Gardekorporal, der Frau des Doktors und dem bösen Major Korsasi sowie vielen anderen wiederholten. Im Zustand der Besessenheit tanzten sie die Geschichte ihrer Begegnung mit den Europäern (Behrend 1979, Kramer 1989: 135ff.; vgl. den berühmten ethnographischen Film von Jean Rouch *Les Maitres Fous*, 1958).

Um 1954 flog ein Flugzeug über ein Dorf im Tal der Tonga in Sambia. Vom Geist des Flugzeugs besessen, rannte daraufhin eine Frau in den Busch. In Visionen und Träumen unterrichtete sie der Geist des Flugzeugs später über seine Forderungen: den Trommelrhythmus, die Lieder, Tanzschritte, das Drama, das in den verschiedenen Phasen des Tanzes zur Aufführung gelangen sollte, die vom Geist gewünschten Waren sowie die Kräuter und Pflanzen für die therapeutische Behandlung. Als sie dann öffentlich den ersten Flugzeug-Tanz tanzte, trug sie Fußrasseln, einen Männerhut sowie schwarze Kleidung und stellte im Tanz einen wirbelnden Propeller dar. Während des Tanzes durfte kein Feuer oder Licht entzündet werden. Danach verbreitete sich der Tanz auch in anderen Regionen, ohne sich dabei wesentlich zu verändern (Colson 1969: 79, 86).

Wie das Beispiel des Flugzeug-Geistes zeigt, können Geister in einem Augenblick der Disjunktion in der Zeit entstehen. Sie entstehen, wenn etwas Unvorhersehbares, etwas Verwunderliches, etwas Erstaunliches ins Leben einbricht; sie entstehen aus einem plötzlichen kontingenten Eindruck einer äußeren Macht auf ein Individuum.

Stephen Greenblatt zeigte, daß die Verwunderung die zentrale Figur in den ersten europäischen Begegnungen mit der Neuen Welt war, das entscheidende emotionale und geistige Erlebnis angesichts radikaler Verschiedenheit (Greenblatt 1994: 27). Die Verwunderung scheint eine Kategorie zu sein, die sich gegen jede Eindämmung und ideologische Vereinnahmung sperrt und doch einen unabweisbaren Zwang ausübt (Greenblatt 1994: 33). Sie findet statt in einem Augenblick des Fehlens von Bedeutungen und geht einher mit dem Auseinanderbrechen eines kontextorientierten Verstehens (ebenda). Dementsprechend könnten Geister als Darstellung des Augenblickes der Verwunderung interpretiert werden, als Moment der Konfrontation, die sich zunächst der Einordnung in die üblichen Kategorien verweigert. Im Augenblick der Verwunderung zwänge sich das, was die Verwunderung auslöst, als äußere Macht dem Verwunderten auf.

Geister können aber auch nach langfristigen Beobachtungen von einer Person Besitz ergreifen. So wurden z.B. in Togo afrikanische Hausangestellte, Zimmermädchen und Köchinnen, von den Frisiertischen der Europäerinnen so beeindruckt, daß diese sich ihnen aufzwangen und ein Vorbild für die Schreine und Altäre lieferten, auf denen die Geister der Mami Wata mit Speisen und Getränken versorgt wurden (Wendl 1991: 66).

Während westliche Historiker bestimmte Phänomene zu einem Ereignis zusammensetzen, sie also aktiv, legitimiert durch eine langwierige Professionalisierung innerhalb einer ausgewiesenen Disziplin, das Ereignis schaffen, wird im Kontext der Geistbesessenheit das Geschehen (Koselleck 1984) selbst als so mächtig erfahren, daß es sich der besessenen Person aufzwingt. Der Zwang der äußeren Macht wird direkt am Körper in Form von Leiden, Krankheit oder Wahnsinn erfahren. In einem komplexen Prozess von Unterwerfung und Ermächtigung nähern sich dann die äußere Macht, der Geist, und sein Medium einander an: Das Medium unterwirft sich den Forderungen des Geistes und gewinnt dadurch wenigstens teilweise die Kontrolle über die äußere Macht; und die Erfüllung der Forderungen des Geistes zwingt ihn in eine Art vertragliches Verhältnis, das seine Macht domestiziert. Die anfängliche Verwunderung, das Aussetzen oder Versagen der Kategorien, macht in diesem Prozess zunehmend Inszenierungen oder Performances Platz, die das Geschehene wiederholen, es transformieren, veralltäglichen und institutionalisieren.

Bezieht man neuere Diskussionen im Bereich der Philosophie, Ethnologie und Geschichte über *agency* oder die Stellung des Subjekts in Geschichte und Gesellschaft mit ein, dann erscheint die Konzeption eines Geschehens als Geist, als äußere Macht, nicht mehr so fremd. So hat z.B. Michel Foucault die Frage aufgeworfen, ob die Individuen, die für den wissenschaftlichen Diskurs verantwortlich sind, nicht in ihrer Situation, ihrer Funktion, ihren perzeptiven Fähigkeiten und in ihren praktischen Möglichkeiten von Bedingungen bestimmt werden, von denen sie beherrscht und überwältigt werden (Foucault 1971: 15). Das heißt,

eine Vorstellung, die Geschehen und Ereignisse als äußere Macht, eben als Geister, die Individuen überwältigen und beherrschen, anerkennt, entspricht sehr viel eher bestimmten postmodernen Denkrichtungen als eine Position, die dem beobachtenden Subjekt absolute Priorität einräumt und seinem Handeln eine grundlegende Rolle zuweist.

Geister als *passiones*

In diesem Zusammenhang möchte ich einen kleinen Exkurs in die Geschichte der Religionsethnologie einfügen und auf verschiedene Ansätze, Geistbesessenheit zu erklären oder zu verstehen, eingehen (vgl. Lambek 1989: 45ff.). So versuchte Eduard Evans-Pritchard, Geister als "Refraktionen sozialer Wirklichkeit" zu interpretieren (1956: 106ff.); John Beattie bezeichnete sie als "abstrakte Qualitäten" (1977: 4); Ian M. Lewis nannte die Geister mediativer Kulte "hypotheses which, for those who believe in them, afford a philosophy of final causes and a theory of social tensions and power relationships" (1971: 205); und Andreas Zempleni versuchte, die Ahnengeister einer Wolof-Priesterin auf dem Hintergrund des psychoanalytischen "Familienromans" zu interpretieren (vgl. 1977).

All den angeführten Interpretationen von Geistern ist gemein, daß sie das Wesen der Geister entmächtigen: Sie unterschlagen, daß die Geister in der lokalen Sichtweise die Handelnden sind und nicht die Personen, die sie ergreifen. Allein Godfrey Lienhardt und Fritz Kramer haben mit der Theorie der *passiones* gerade diesem Aspekt Aufmerksamkeit geschenkt (Lienhardt 1961: 150f.; Kramer 1987). Mit *passiones* bezeichnen sie das Erleiden, den inversen Aspekt des Handelns (vgl. Mühlmann 1972: 69ff.). Bestimmte Erfahrungen, Ereignisse oder Dinge, die eine Person treffen, beeindrucken oder ergreifen, erscheinen als Darstellungen von *passiones*, von äußeren Mächten, die als Geister bei der ergriffenen Person Anerkennung finden.

Fritz Kramer hat im Kontext von Geistbesessenheit durch afrikanische Fremdgeister vom Willen zur Ähnlichkeit gesprochen, jedoch in Umkehrung der westlichen Vorstellung von Mimesis und dem schöpferischen Menschen: Nicht die Besessenen imitieren, sondern sie sind dem Zwang zur Hervorbringung von Ähnlichkeit ausgeliefert (Kramer 1987: 188).

Geister wären somit Repräsentationen von Vergangenheit, die ihre Macht nicht - oder nur wenig - eingebüßt haben. Sie wären Repräsentationen von einer Vergangenheit, deren Macht sich in der Gegenwart kontrolliert in der wiederholten Verkörperung beweist, die gleichzeitig aber in der Wiederholung den Schrecken oder das Trauma abarbeiten.

Geistbesessenheit und Macht

Ich habe bisher die lokalen Interpretationen von Geistern und Geistbesessenheit in den Vordergrund gestellt und an der "Entmächtigung" der Geister im ethnologischen Diskurs Kritik geübt. Doch sollte auch an die lokalen Interpretationen die Frage gerichtet werden, was im Diskurs der Geister ungesagt und verborgen bleibt (vgl. Behrend 1995: 183ff.).

Geistbesessenheit ist immer mit einem Machtanspruch verbunden. Es gehört jedoch zum Wesen der Macht, daß sie sich gerade da, wo sie am stärksten ist, verbirgt. Ihr Vermögen, sich durchzusetzen, entspricht ihrem Vermögen, die Mechanismen ihres Wirkens zu verhüllen. (Foucault 1992: 107). Von einem Geist besessen zu sein, heißt Macht haben. Doch ist diese Macht eine fremde und geliehene Macht, eben die Macht des Geistes, die das Medium um den Preis der eigenen Selbstaufgabe erlangt. Das heißt aber auch, daß ein Geistmedium im Zustand der Besessenheit niemals für seine Worte und Handlungen zur Verantwortung gezogen werden kann, weil es ja der Geist ist, der handelt und spricht. Geistbesessenheit ist also ein Diskurs des "Nicht-Ich", der in seinen Performances das Paradox zum Ausdruck zu bringen versucht, daß der Geist und sein Medium, obwohl sie als eine Person erscheinen, doch voneinander getrennt sind. Ich habe an anderer Stelle am Beispiel der Alice Lakwena gezeigt, wie diese Trennung von Geist und Medium inszeniert wurde (Behrend 1993: 161ff.). Doch nehmen z.B. die *Zar*-Geister im Sudan ihre Medien niemals so vollkommen in Besitz, daß diese ihr eigenes Bewußtsein ganz und gar verlieren. Und der bereits erwähnte Ntale Mweene Muzimu, *King of Peace*, erklärte mir, daß seine Geister ihn nur zu 50 Prozent ergriffen, er also niemals vollkommen die Kontrolle über sein Selbst verliere.

Trotzdem sagen und tun die Geister etwas, was das Medium als Person nicht sagen oder tun könnte. Im Diskurs der Geister wird also etwas zum Ausdruck gebracht, was anders nicht gesagt werden kann (vgl. Favret-Saada 1979: 23). Es scheint, als ob im Diskurs der Geister unter allen Umständen ihre Autonomie, ihre Loslösung von menschlichen Interessen und Wünschen, behauptet werden muß. Aus dieser scheinbaren Trennung und Autonomie ziehen die Geister und ihr Diskurs ihre Macht.

Das "Wuchern" von Geistern

Auch wenn Geister auf Erfahrungen zurückverweisen, sind diese bereits Interpretationen oder besser Repräsentationen dieser Erfahrungen und damit einer Logik der Selektion sowie Reduktion und damit Transformationen unterworfen, deren Regeln wir bisher nur ansatzweise kennen.

Was sich den Besessenen aufzwingt und einprägt, sind meist nur einige wenige Merkmale. Richard Werbner bezeichnete Fremdgeister in diesem

Zusammenhang als "exotische Reduktionen" (Werbner 1989: 232), die die Vielfalt und Reichhaltigkeit des Fremden drastisch einschränken, nur einige wenige fremdartige Eindrücke fixieren und zu Typen steigern (Kramer 1987: 233). Und Tobias Wendl schrieb von synekdochischer Repräsentation, die sowohl die performativen Handlungen der Geister als auch ihre Requisiten charakterisiere (Wendl 1991: 72).

Wird eine Person von einem neuen Geist ergriffen, dann beginnt, wie bereits erwähnt, in einem Initiationsritual ein langwieriger dialogischer Prozess, in dem der Geist nach und nach Gestalt annimmt und "institutionalisiert" wird. Oft erfährt der oder die Besessene in Träumen oder Visionen mehr über die Wünsche und Idiosynkrasien des Geistes. In einem komplexen Prozeß wechselseitiger Interpretation, an dem der Geist, sein Medium, meist andere rituelle Spezialisten sowie die Kultgemeinschaft beteiligt sind, entwickelt er dann die für ihn charakteristischen Merkmale, d.h. er wird konventionalisiert und objektiviert. Ist er erfolgreich, dann kann er sich vervielfältigen, d.h. viele Personen ergreifen, sich wie eine Epidemie ausbreiten und so von einer individuellen Erfahrung zu einem eher kollektiven "Ereignis" in einem mehr oder weniger begrenzten öffentlichen Raum werden. In diesem Fall wären Geister als Repräsentationen nicht nur Produkte, sondern auch Produzenten, die die Bedingungen, denen sie ihre Existenz verdanken, entscheidend verändern können (Greenblatt 1994: 16).

Potentiell sind, wie bereits erwähnt, dem Wuchern der Geister in vielen Regionen Afrikas keine Grenzen gesetzt, d. h. jeder kann von einem Geist ergriffen werden und somit ein Geschehen oder Ereignis, das ihn traf, zur Darstellung bringen. Doch von den vielen Geistern, die erscheinen, gelingt es nur wenigen, sich durchzusetzen und Wirkung zu zeigen. Die Nähe oder Ferne zu einem Machtzentrum sowie die "Ordnung des Diskurses" (Foucault 1991) mögen hier - wie in der Geschichtswissenschaft - als große Ausschließungsmaschine fungieren und dadurch bestimmen, welche Geister in Kulturen weiterhin erinnert und vergegenwärtigt werden.

Jeder der vielen Geister verkörpert also in gewisser Weise eine von vielen alternativen lokalen Versionen von Geschichte, die miteinander rivalisieren können, bis sich die eine oder andere Version in einer Region durchzusetzen vermag. Im Gegensatz zu dem bugandischen Beispiel der Königsgeister handelt es sich nicht um eine durch eine zentrale Macht vereinheitlichte, dominante Version von Geschichte, sondern vielmehr um *histories from below* (Fabian 1990), um eine Vielzahl von populären Diskursen und Gegendiskursen, die im Spiel der Oppositionen entstehen und wieder verschwinden. In einigen Fällen, das hat Tobias Wendl am Beispiel der Geister von ehemaligen Sklaven bei den Mina in Togo zeigen können (1997), stellen Geister auch einen in den Außenbereich verdrängten Aspekt der dominanten Geschichtsversion dar, der sich jedoch nicht dauerhaft verdrängen läßt und in Form der Geister von Sklaven, die ihre ehemaligen Herren ergreifen, immer wieder in Erinnerung gebracht wird.

Leiden an der Geschichte

Oft wird das Erscheinen von Geistern mit einem Leiden, einer Krankheit, einem Unglück oder einer Epidemie in Zusammenhang gebracht. So erschien z.B. im Norden Ugandas mit den Sklaven- und Elfenbeinhändlern ein Geist, der *Jok Omwod Gaki*, Kaurimuschel-Esser, genannt wurde. Nahm er von jemandem Besitz, dann wurde dieser krank und begann Kaurimuscheln zu essen. Jok Omwod Gaki kam zu einer Zeit, als die arabischen Händler aus dem Norden und Süden Kaurimuscheln, von denen je zehn Stück auf eine Schnur aufgezogen waren, als Zahlungsmittel ins Land brachten (Behrend 1993: 123).

Zur Zeit des Ersten Weltkriegs, als eine Pestepidemie sich im Norden Ugandas ausbreitete, erschien ein neuer Geist mit Namen *Jok Omarari*. *Omarari* kommt von *Marines*, einer Bezeichnung für die *King's African Rifles*, die zu dieser Zeit im Norden Ugandas Soldaten rekrutierten (P'Bitek 1980: 115).

In den Vorstellungen von Jok wird also eine Krankheit, besser ein Leiden, das von einem bestimmten Ort herkommt, mit der gleichzeitigen Ankunft von Kaurimuschelschnüren oder den King's African Rifles als einer Macht zusammengebracht, die das Leiden bringt und gleichzeitig ein Mittel gegen dieses ist. Denn die Integration in den Kult ist, wie ich bereits erwähnte, ein Mittel, den Geist zu domestizieren und ihn zur Heilung des Leidens, das er brachte, zu bewegen. Diese Widersprüchlichkeit, die den Geistern eignet, nämlich gleichzeitig Leiden zu bringen und ein Mittel gegen das Leiden zu sein, haben Kramer (1987) und Wendl (1991) in dem Gegensatz von Bannung und Verkörperung zu fassen versucht. Durch die Initiation in einen Kult lernt der Besessene die zunächst negative, Leiden bringende Macht, in eine positive zu verwandeln, die ihm hilft, später wiederum anderen zu helfen (Wendl 1991: 62). Dazu gehört auch die Verortung des Geistes in einen Schrein, der ihm Ruhe schenken soll, gleichzeitig aber auch die Bedingung schafft, ihn loszuwerden, ihn zu bannen. Allein in den Ritualen des Kultes darf er sich dann auf kontrollierte Weise verkörpern.

Geister und die Korrektur des Vergangenem

Trotz der in der lokalen Ideologie betonten Autonomie der Geister ist ihr Erscheinen nicht unbedingt als zwecklos zu bezeichnen. So werden in Niger bei den Songhai die Tooru-Geister, "Väter" der bereits erwähnten Hauka, gerufen, um Regen zu bringen (Stoller 1989: 127ff.). In den Holy-Spirit-Bewegungen im

Norden Ugandas kämpften islamische Geister, die als besonders kriegerisch und tapfer galten, gegen die Regierungstruppen, während andere, eher christliche Geister das Heilen der Verwundeten und Kranken übernahmen (Behrend 1993). Manchmal dienten Geister auch zur Korrektur von Vergangenen. In einer der Holy-Spirit-Bewegungen, die im Norden Ugandas seit 1986 gegen die Regierung kämpfen, erschien der Geist eines Soldaten, der sich 1986 zu Lebzeiten geweigert hatte, Mitglied der Holy-Spirit-Bewegung der Alice Lakwena zu werden. Als Geist erfüllte er endlich die Forderung, der er zu Lebzeiten nicht nachgekommen war. In den performativen Handlungen im Zustand der Besessenheit korrigierte dieser Geist - wie im Wunschdenken - seine Biographie (Behrend 1996).

Im Gegensatz zur herkömmlichen westlichen Geschichtsschreibung dienen Geister nicht unbedingt dem Verstehen des vergangenen Ereignisses. In ihren Performances geht es weniger um Erkenntnis als vielmehr um eine Praxis, die den oder das Andere zum Gegenstand hat (vgl. Greenblatt 1994: 26). Doch tragen Geister und ihre Medien gerade in Krisensituationen, indem sie neue Versionen von Vergangenheit und praktische Regeln für das Alltagsleben produzieren, zu einer Orientierung im Gegenwärtigen bei (vgl. Ranger 1988).

Zusammenfassend möchte ich feststellen, daß die Einbeziehung von Geistern und ihren Performances Einblick in lokale Erfahrungen des Leidens, Formen der Erinnerung und Strategien der Vergegenwärtigung des Vergangenen ermöglicht. In ihren Ritualen verdichten sie die "lessons of history" (Boddy 1994: 414). Mit Hilfe von Geistern lassen sich alternative, "inoffizielle" Konstruktionen von Geschichte - meist als Leidensgeschichte, als Geschichte von Frauen oder anderen marginalisierten oder "stummen" Gruppen wie z.B. Sklaven - die bisher vom dominanten Diskurs ausgeschlossen wurden, in die Diskussion zurückbringen. Außerdem kann das Erscheinen einiger Geister für eine afrikanische Kritik an hegemonialen, westlichen sowie afrikanischen Geschichtsversionen genommen werden. So bildete der Mami Wata Kult und seine europäischen Geister in postkolonialer Zeit in Togo ein Modell für einen kritischen Gegenentwurf zur eigenen nationalen Kultur, die *Négritude* und *Authenticité* ins Zentrum rückte (Wendl 1991: 75).

In Niger erschien nach den Hauka um 1965 eine neue Generation von Geistern, die *Sasale*-Geister, die Geister von Prostituierten und Playboys, die all das taten, was einem guten Moslem verboten ist: sie tranken, fluchten, spielten um Geld, weigerten sich zu beten, redeten obszön und führten vor allem sexuelle Freizügigkeit vor Augen (Stoller 1989: 168). Auf diese Weise übten sie Kritik und leisteten gegen die sich verstärkende islamische Hegemonie Widerstand (ebenda).

Um auf die anfangs erwähnten Bacwesi zurückzukommen: Gegen die im Augenblick beängstigend zunehmende Politisierung von Ethnizität in Buganda

(sowie Ruanda) könnten die Bacwesi als überethnische Geister oder Gottheiten zur Konstruktion einer überregionalen, interlakustrinen Identität, die Ethnizität transzendiert, beitragen. In diesem Sinn wurden sie ja auch kritisch von Ntale Mweene Muzimu, dem *King of Peace* und der Bacwesi, in Kasubi ins Spiel gebracht. Doch bisher fand seine Stimme kein Gehör.

Literatur

- Beattie, John, 1977: Spirit Mediumship as Theatre. In: Royal Anthropological Institute News, Juni.
- 1968: Aspects of Nyoro Symbolism. In: Africa, 38, 4, S. 413-442.
- Behrend, Heike, 1979: Zur Ethnographie der Anderen. In: Berliner Hefte, 12, S. 58-64.
- 1993: Alice und die Geister. Krieg im Norden Ugandas. München.
- 1995: Macht und Geistbesessenheit. Die Holy Spirit Bewegung im Norden Ugandas. In: Heidi Willer/Till Förster/Claudia Ortner-Buchberger (Hg.), Macht der Identität - Identität der Macht. Münster, S. 183-191.
- 1997 (im Druck): Power To Heal, Power to Kill. Spirit Possession in Three Holy-Spirit-Movements in Northern Uganda. In: Heike Behrend/Ute Luig (Hg.), Spirit Possession and Power in Africa.
- Behrend, Heike/Claude Meillassoux, 1994: Krieg in Ruanda. In: Lettre, 26.
- Berger, Iris, 1980: Deities, Dynasties, and Oral Tradition: The History and Legend of the Abacwezi. In: Joseph C. Miller (Hg.), Folkestone The African Past Speaks. Kent, S. 61-81.
- 1981: Religion and Resistance. East African Kingdoms in the Precolonial Period. Tervuren.
- 1995: Fertility as Power. In: David M. Anderson/Douglas Johnson, Revealing Prophets. London, S. 65-82.
- Boddy, Janice, 1989: Wombs and Alien Spirits. Madison, Wisc.
- 1993: Managing Tradition: Superstition and the Making of National Identity among Sudanese Women Refugees. Paper given at the ASA IV Decennial Conference. Oxford.
- 1994: Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. In: Annual Review of Anthropology, 23, S. 407-434.
- Brown, Karen Mc Carthy, 1991: Mama Lola. A Vodou Priestess in Brooklyn. Berkeley - Los Angeles - Oxford.
- Chrétien, Jean-Pierre, 1985: Hutu et Tutsi au Rwanda et Burundi. In: Jean-Loup Amelle/Elikia M'Bokolo (Hg.), Au coeur de l'ethnie. Paris, S. 129-165.
- Cohen, David William/Atieno E.S. Odhiambo, 1992: Burying SM - The Politics of Knowledge and the Sociology of Power in Africa. Portsmouth.
- Colson, Elizabeth, 1969: Spirit Possession among the Tonga of Zambia. In: John Beattie und John Middleton (Hg.), Spirit Mediumship and Society in Africa. London, S. 69-103.
- Comaroff, John/Jean Comaroff, 1991: From Revelation to Revolution. Chicago.
- Driberg, Jack Herbert, 1923: The Lango. London.
- Evans-Pritchard, Edward Evan, 1956: Nuer Religion. Oxford.
- Fabian, Johannes, 1990: History from Below. Amsterdam - Philadelphia.

-
- Favret-Saada, Jeanne, 1979: *Die Wörter, der Zauber, der Tod*. Frankfurt/M.
- Foucault, Michel, 1971: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/M.
- 1991: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt/M.
- 1992: *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt/M.
- Greenblatt, Stephen Jay, 1995: *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden. Reisende und Entdecker*. Berlin.
- Heusch, Luc de, 1966: *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*. Brüssel.
- Koselleck, Reinhardt, 1973: *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*. In: Reinhardt Koselleck/ Wolf-Dieter Stempel (Hg.), *Geschichte - Ereignis und Erzählung*. München.
- 1984: *Darstellung, Ereignis und Struktur*. In: R. Koselleck (Hg.), *Vergangene Zukunft*. Frankfurt/M.
- Kramer, Fritz, 1987: *Der rote Fez*. Frankfurt/M.
- Lambek, Michael, 1989: *From Disease to Discourse*. In: Colleen A. Ward, *Altered States of Consciousness and Mental Health*. Newbury, S. 36-61.
- Lewis, Ioan M., 1971: *Ecstatic Religion*. Harmondsworth
- Lienhardt, Gottfried, 1961: *Divinity and Experience*. Oxford.
- Luig, Ute, 1993: *Besessenheitsrituale als historische Charta*. In: *Paideuma*, 39, S. 343-355.
- Mühlmann, Wilhelm E., 1972: *Ergriffenheit und Besessenheit als anthropologisches Problem*. In: J. Zutt, *Ergriffenheit und Besessenheit*. München - Bern.
- Needham, Rodney, 1967: *Right and Left in Nyoro Symbolic Classification*. In: *Africa*, 37, S. 425-452.
- Oliver, Roland, 1963: *Discernible Developments in the Interior, 1500-1840*. In: R. Oliver/ G. Mathews (Hg.), *History of East Africa I*. Oxford, S. 169-211.
- P'Bitek, Okot, 1980: *Religion of the Central Luo*. Kampala.
- Ranger, Terence, 1975: *Dance and Society in Eastern Africa*. Berkeley - Los Angeles.
- 1988: *Chingaira Makoni's Head. Myth, History and the Colonial Experience* (Hans Wolff Memorial Lecture). Bloomington, Ind.
- Ray, Benjamin, 1991: *Myth, Ritual and Kingship in Buganda*. Oxford.
- Rouch, Jean, 1960: *La religion et la magie Songhay*. Paris.
- Steinhart, Edward I., 1993: *The Question of the Bacwesi Revisited*. Berlin (Sozialanthropologische Arbeitspapiere 56).
- Stoller, Paul, 1989: *Fusion of the Worlds*. Chicago - London.
- Taylor, John V., 1958: *The Growth of the Church in Buganda*. London.
- Tonkin, Elizabeth, 1992: *Narrating Our Past. The Social Construction of Oral History*. Cambridge.
- Twaddle, Michael, 1974: *On Ganda Historiography*. In: *History in Africa*, 1, S. 85-100.
- Vail, Leroy/Landeg White, 1991: *Power and the Praise Poem*. Charlottesville - London.

-
- Vansina, Jan, 1985: Oral tradition as History. Madison, Wisc.
- Welbourn, Frederick B., 1962: Some Aspects of Kiganda Religion. In: Uganda Journal, 26, S. 171-182.
- Wendl, Tobias, 1991: Kamm und Spiegel. Notizen zum Europäerbild in einem westafrikanischen Besessenheitskult. In: KEA, 2.
- 1997 (im Druck): Slavery, Spirit Possession and Ritual Consciousness. A Case Study of the Tchamba Cult among the Mina in Togo. In: Behrend/Luig.
- Werbner, Richard, 1989: Ritual Passage, Sacred Journey. Washington - Manchester.
- White, Luise, 1993: Cars out of Place: Vampires, Technology, and Labor in East Africa. In: Representations, 43, S. 27-50.
- 1995: "They could make their victims dull": Genders and Genres, Fantasies and Cures in Colonial Southern Uganda. In: The American Historical Review, 100, 5.
- 1997: The Traffic in Heads. Bodies, Borders and the Articulation of Regional Histories. In: Journal of Southern African Studies, 23, 2, S. 325-338.
- Wrigley, Christopher C., 1958: Some Thoughts on the Bacwezi. In: Uganda Journal, 22, 1.
- 1973: The Story of Rukidi. In: Africa, 43, S. 219-234.
- Zempléni, András, 1977: From Symptom to Sacrifice. In: Vincent Crapanzano/V. Garrison, Case Studies in Spirit Possession. New York, S. 87-140.

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. *Heike Behrend*, Institut für Afrikanistik, Universität zu Köln

Dr. *Anna-Maria Brandstetter*, Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Universität Mainz

Dr. *Jan-Georg Deutsch*, Zentrum Moderner Orient, Berlin

Dr. *Mamadou Diawara*, Lehrstuhl für Ethnologie, Universität Bayreuth

Dr. *Andreas Eckert*, Institut für Asien- und Afrikawissenschaften, Humboldt-Universität zu Berlin

Dr. *Katja Füllberg-Stolberg*, Zentrum Moderner Orient, Berlin

Dr. *Axel Harneit-Sievers*, Zentrum Moderner Orient, Berlin

Prof. Dr. *Carola Lentz*, Institut für Historische Ethnologie, Universität Frankfurt/M.

Dr. *Achim von Oppen*, Zentrum Moderner Orient, Berlin

Dr. *Heike Schmidt*, Institut für Asien- und Afrikawissenschaften, Humboldt-Universität zu Berlin

Prof. Dr. *Albert Wirz*, Institut für Asien- und Afrikawissenschaften, Humboldt-Universität zu Berlin

Dr. *Thomas Zitelmann*, Institut für Ethnologie, Freie Universität Berlin