



MAX-PLANCK-GESELLSCHAFT

**Max Planck Institute  
for Social Anthropology**

Max-Planck-Institut  
für ethnologische Forschung

Abteilung I:  
Integration und Konflikt

Bericht 2007  
Halle (Saale)



## Impressum

Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung  
Abteilung I: Integration und Konflikt – Bericht 2007

Max Planck Institute for Social Anthropology  
Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung  
Postfach 11 03 51  
06017 Halle (Saale)  
Telefon: +49 (0)3 45 - 29 27-0  
<http://www.eth.mpg.de>

Herausgeber:	Günther Schlee
Unter Mitwirkung von:	Cornelia Schnepel, Viktoria Zeng
Graphische Gestaltung:	Oliver Weihmann
Umschlaggestaltung:	Kristin Magnucki
Umschlagfotografien:	Familienbilder (3 Generationen), Fulbe-Mbororo, Nordkamerun, 2004. © Martine Guichard

Herstellung: dmv//druck-medienverlag GmbH, Halle-Queis

Alle Rechte vorbehalten.

© 2007 Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung  
ISBN 1618-8683

**Max Planck Institute for Social Anthropology  
Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung**

**Abteilung I: Integration und Konflikt**

**Bericht 2007**

**Halle (Saale)**



---

**Inhaltsverzeichnis**
**Vorwort**

*Günther Schlee* 7

**1. Fulbe und Usbeken im Vergleich**

*Günther Schlee* 11

*unter Mitarbeit von Martine Guichard*

**2. (Re-)Konstruktionen nationaler Identität in der „Upper Guinea Coast“**

*Jacqueline Knörr* 55

*unter Mitarbeit von (in alphabetischer Reihenfolge): Christian Højbjerg, Christoph Kohl, Markus Rudolf, Anita Schroven & Wilson Trajano-Filho*

***Einzelprojekte aus der Forschungsregion „Upper Guinea Coast“*** 80

Identitäten im Wandel – Konstruktionen von ethnischen, Gender- und Generationsbeziehungen in Liberia unter Berücksichtigung entwicklungs-politischer Interventionen

*Veronika Fuest* 80

Integration und Konflikt im Verhältnis von „Nation“, „Staat“ und „Ethnie“

*Jacqueline Knörr* 82

Kreolische Identität und interethnische Beziehungen in Guinea-Bissau

*Christoph Kohl* 84

Konflikt und Integration in der Basse Casamance

*Markus Rudolf* 86

Lokale Autoritäten und orale Geschichtsüberlieferung in aktuellen Konflikt- und Integrationsprozessen in Guinea

*Anita Schroven* 88

**3. Einzelprojekte aus anderen Forschungsregionen** 91

Informelle grenzüberschreitende Handelsnetzwerke und regionale Integration: Eine ethnographische Studie von Netzwerken

*Olumide Abimbola* 91

---

Ethnizität und nationale Einheit im aktuellen soziopolitischen Diskurs in Ruanda: Der Fall der Batwa <i>Christiane Adamczyk</i>	92
Ökonomie und soziale Ordnungsformen des Krieges: Der Fall Somalia <i>Jutta Bakonyi</i>	94
Rituelle Lieder Khorchin-mongolischer Schamanen <i>Elisabetta Chiodo</i>	96
Somaliland nach dem Konflikt: Der kommerzielle Faktor in staatsbildenden Praktiken und territorialer Integration. Eine Ethnographie von Handelswegen <i>Luca Ciabbari</i>	98
Religion, Konflikt und Integration im südlichen Äthiopien <i>Data Dea</i>	101
Die Identitätspolitik der Anywaa-Diaspora <i>Dereje Feyissa</i>	103
Ethnizität an der Grenze: Interaktion zwischen Oromo und Somali an den gemeinsamen Grenzen <i>Fekadu Adugna</i>	104
Wissen über Krieg und Frieden bei den Arbore in Südäthiopien <i>Christina Gabbert</i>	106
Gemeinsame Werte, Institutionen und Entwicklung: Die Gurage und Oromo im Südwesten Äthiopiens <i>Getinet Assefa</i>	108
Die Ädamo der Kara. Soziale Konvergenz und Divergenz am unteren Omo <i>Felix Girke</i>	111
Ansiedlung von Flüchtlingen in Kleinstädten: Eine ortsbezogene Perspektive auf die Debatten um die „Integration“ von Migranten <i>Nina Glick Schiller</i>	113
Transformationen von Subjekt-Objekt-Beziehungen in Melanesien <i>Joachim Görlich</i>	114

Freundschaft und Verwandtschaft: Zur Unterscheidung und Relevanz zweier Beziehungssysteme. Eine vergleichende Studie mit besonderer Berücksichtigung der Fulbe-Gesellschaften Nordkameruns <i>Martine Guichard</i>	116
Patronatsbeziehungen – Ein soziologisches Phänomen in der postsowjetischen kirgisischen Gesellschaft <i>Aksana Ismailbekova</i>	121
Die soziale Dynamik der Verwandtschaft <i>Svetlana Jacquesson</i>	123
Zur Weitergabe kultureller Identität: Sozialisation bei Familien in Nord- Kirgistan <i>Barbara Kiepenheuer-Drechsler</i>	125
Identitätsdynamik in Belgien: Flämische, wallonische, belgische und europäische Identifikationsprozesse in zweisprachigen Gemeinden <i>Jolanda Lindenberg</i>	128
Die Entstehung und Transformation von Konflikten im Norden Kenias: Implikationen für pastorale Wirtschaftsweisen <i>Hussein Mahmoud</i>	130
Neue Herren und Arrangements – Die Toposa im Südost-Sudan <i>Harald Müller-Dempf</i>	132
Identitätspolitik in Darfur/Sudan: Welche Rolle spielt Ethnizität im Konfliktverlauf? <i>Regine Penitsch</i>	137
Die Konstruktion amazighischer Identität im Marokko der Gegenwart: Zwischen internationalen panamazighistischen Einflüssen und lokaler Praxis <i>Kristin Pfeifer</i>	138
Globale Kriegsführung <i>Stephen Reyna</i>	139
Weiterwandern oder Wurzeln schlagen? Strategien burkinischer Rückkehrer <i>Andrea Riester</i>	142

---

Generationen im Transformationsprozess in Tadschikistan – Zur Einbettung von Konflikten in multiethnischen <i>youth bulge</i> Gesellschaften <i>Sophie Roche</i>	143
Kollidierende Gefühlswelten: Emotion und Konflikt in Migrationskontexten <i>Birgitt Röttger-Rössler</i>	145
Mündliche Tradition in der Mongolei: Heftgeschichten ( <i>bensen üliġer</i> ) <i>Merle Schatz</i>	147
Bischkek nach oder vor der Revolution? Integration, Konflikt und Identifikation unter Jugendlichen in einem post-sowjetischen urbanen Kontext <i>Philipp Schröder</i>	149
Sprache und soziale Identität: Khorezmische Identität in einer multiethnischen Gesellschaft <i>Rano Turaeva</i>	151
Globalisierung, Rohöl und die Bildung einer Nation in Kasachstan <i>Saulesh Yessenova</i>	153
Dynamiken ethnischer Identität bei afrikanischen Indern in Diu <i>Ababu Minda Yimene</i>	156
<b>4. International Max Planck Research School „Retaliation, Mediation and Punishment“ (IMPRS-REMPEP)</b> <i>Bertram Turner</i>	161

## Vorwort

Günther Schlee

Die turnusmäßigen Berichte des Max-Planck-Instituts für ethnologische Forschung sind in englischer Sprache, um der internationalen Zusammensetzung unseres Fachbeirats Rechnung zu tragen. Die letzte Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde im Jahr 2005 in Halle war uns jedoch ein Anlass, auch einmal außer der Reihe einen Berichtsband in deutscher Sprache vorzulegen. Da 2007 die DGV-Tagung ein weiteres Mal in Halle stattfindet, ist jetzt wieder ein solcher Anlass gegeben. Im Unterschied zu dem Bericht von 2005, der das ganze Institut zum Gegenstand hatte, bezieht sich dieser jedoch nur auf die Aktivitäten der Abteilung I „Integration und Konflikt“. Das ermöglicht es, einzelne Aspekte zu vertiefen.

Derselbe Gesichtspunkt, die Vertiefung von Einzelaspekten, liegt der Gliederung dieses Bändchens zugrunde. Herausgegriffen wurden zwei Themen, nämlich „Fuße und Usbeken im Vergleich“ und „(Re-)Konstruktionen nationaler Identität in der Upper Guinea Coast“, die in ausführlicheren Essays abgehandelt werden. Danach folgen Kurzdarstellungen der Einzelprojekte, insbesondere der übrigen, also derjenigen, die in die zusammenfassenden Darstellungen keinen Eingang gefunden haben. Auch zwischen diesen könnte man thematische Schnittmengen finden, die eine Behandlung in zusammenfassenden und vergleichenden Aufsätzen rechtfertigen würden. Das jedoch bleibt späteren Gelegenheiten vorbehalten.

Um jedoch für alle diese Projektcluster, Gruppen und Einzelprojekte doch noch eine Klammer zu bilden, sei der Rest dieses Vorworts einigen Überlegungen zum Rahmenthema der Abteilung I „Integration und Konflikt“ gewidmet.

Ethnizität und Religion sind heutzutage zentrale Kategorien bei der Erklärung von Konflikten und auch bei der Beschreibung unterschiedlicher Formen von Solidarität und Integration. Sie waren es nicht immer, sondern sie haben gerade Konjunktur. Zu anderen Zeiten standen andere Kategorien im Vordergrund, wie z. B. Klasse oder Nation. Da Ethnizität und Religion als Erklärungen für so ziemlich alles herhalten müssen, möchte ich erst einmal in Thesenform festhalten, was sie nach unseren Befunden nicht sind:

Ethnizität ist *nicht* die *Ursache* von ethnischen Konflikten. Die entsprechende These zu Religion lautet: Religion ist *nicht* die *Ursache* religiöser Konflikte. Wir reden nach wie vor von ethnischen Konflikten bzw. religiösen Konflikten, denn vieles an ihnen *ist* ethnisch bzw. religiös, aber eben nicht die Ursache.

Häufig ergeben sich ethnische oder religiöse Polarisierungen erst im *Verlauf* eines Konfliktes, und das ist ja wohl der falsche Zeitpunkt für eine Ursache. Mit dieser Sichtweise befinde ich mich im Einklang mit den meisten Ethnologen oder Soziologen, die sich für Ethnizität interessieren. Dass Ethnizität nichts fest Vorgegebenes ist, sondern sich an der Grenze und in der friedlichen oder unfriedlichen Auseinandersetzung mit anderen artikuliert und ausprägt, ist seit dem Buch *Ethnic Groups and Boundaries* von 1969 vorherrschende Meinung in der Ethnologie.

Aber nicht nur populäre, etwa journalistische Anschauungen die ihrerseits oft die Wissensbasis der praktischen Politik sind, weichen davon ab. Als der Sozialismus zusammenbrach, war Samuel Huntington mit seinem *Clash of Civilizations* keineswegs der Einzige, der voraussagte, die neuen Frontverläufe würden entlang ethnischer und religiöser Unterscheidungen verlaufen. Häufig wurde vermutet, die neuen Gegnerschaften seien im Grunde die alten. Der Sozialismus habe sie nur überlagert. Dies ist die *heavy lid theory*. Der Sozialismus habe sich wie ein „schwerer Deckel“ über alte Konfliktlagen gelegt. Nach dem Entfernen des Deckels brodelte es jetzt heraus. Ich selber habe diese Anschauung gelegentlich als Vulkanismus-Theorie der Ethnizität verulkt: In dieser Anschauung ist der Sozialismus die kalte Kruste, unter der die heißen ethnischen Urkräfte brodeln. Die Kruste reißt, und die bloß überlagerten ethnischen Konflikte brechen erneut hervor.

An Meinungen, an Anschauungen und an eingängigen Bildern fehlt es also nicht. Umso nötiger ist es, empirisch die Frage zu klären, was Ethnizität denn jetzt wirklich mit dem Vorkommen gewaltsamer Konflikte zu tun hat. Wäre Ethnizität Konfliktursache müsste die stärkere Ausprägung ethnischer Unterschiede mit der Häufigkeit von Konflikten korrelieren. Ethnische Grenzen sind kulturelle Diskontinuitäten also Linien, an denen sich mehrere Merkmale gleichzeitig ändern. Dies können sprachliche oder dialektale Zugehörigkeiten, rituelle oder religiöse Praktiken, Erwerbsformen, literarische und künstlerische Ausdrucksformen oder vieles andere sein. Je mehr solche Merkmale sich unterscheiden und in je größerem Maße sie dies tun, desto größer ist der Kulturunterschied. Man könnte sicher diese Unterschiede mit Maßzahlen belegen und dann entsprechend Konflikte durchzählen und nach ihrer Heftigkeit gewichten und könnte dann korrelationsstatistisch untersuchen, wie stark kulturelle Unterschiede mit dem Vorkommen gewaltförmiger Konflikte korrelieren. Das habe ich nicht getan. Warum nicht? Der eine Grund ist sicher, dass dies methodisch nicht einfach ist. Über die genaue Gewichtung einzelner Merkmale und die Bestimmung der Grade ihrer Unterschiedlichkeit hätte man sich endlos streiten können. Der andere Grund ist, dass die Beispiele, die mir zu dem Zusammenhang von Unterschiedlichkeit und Konflikt eingefallen sind, eigentlich alle Gegenbeispiele waren. Die heftigsten und grausamsten Konflikte gibt es eigentlich immer zwischen Konfliktparteien, die sich ganz besonders ähnlich sind. Somalia und Jugoslawien sind Beispiele hierfür. Auch die Weltkriege des 20. Jahrhunderts waren ja nicht solche zwischen den maximal unterschiedlichen Kulturen ihrer Zeit, sondern hatten ihren Ausgangspunkt in der Rivalität einander benachbarter europäischer Nationalstaaten, die lange Listen von Merkmalen miteinander teilten.

Andererseits finden wir friedliche Formen des Zusammenlebens, die auf der Unterschiedlichkeit der teilhabenden Gruppen basieren: Integration durch Verschiedenheit. So wie Ähnlichkeit zu Konkurrenz führt, können Unterschiede zur Konkurrenzvermeidung und zu komplementären Beziehungen führen.

Soviel also zu dem Zusammenhang zwischen dem Merkmalsamalgam „Kultur“ und der Häufigkeit/Intensität von Konflikten. Eine positive Korrelation zwischen Kulturunterschieden und Konfliktrichtigkeit gibt es offensichtlich nicht.

Um herauszufinden, was die Identifikation mit einem Kollektiv, einer Nation, einem Klan, einer Ethnie, einer Religionsgemeinschaft etc. überhaupt mit Konfliktkonstellationen zu tun hat, müssen wir von komplexen Amalgamen wie „Kultur“ wegkommen und auf einzelne Merkmale eingehen. Diese einzelnen Merkmale, nach denen Menschen sich und andere einander zuordnen, unterscheiden sich nämlich in ihrer Verbreitung und eignen sich deswegen dafür, Grenzen enger oder weiter zu ziehen und sich situativ als dieser oder jener Gruppe zugehörig zu definieren.

Jeder *kompetente* Stratege, Meinungsführer, Politiker, Makler von Stimmenpaketen... allgemein: jeder politische Mensch bis hinunter zur Dorf- oder Familienpolitik muss in der Lage sein, andere eingrenzen oder ausgrenzen zu können, je nachdem ob er sie gerade braucht oder nicht braucht. Wer an die eigene Rhetorik glaubt, wer die eigene Rhetorik mit der Wahrheit verwechselt und deswegen immer nur dieselben Identifikationen und Ausgrenzungen vornimmt, ist zu diesem Spiel nicht in der Lage. Das Hin- und Herschalten-Können zwischen dem Beanspruchen der Solidarität anderer und der exklusiven Rhetorik die einen befähigt, möglichst viel von dem gemeinsam erzielten Gewinn für sich selber oder die eigene, enger definierte Gruppe zu behalten, ist politisches Kerngeschäft und Bestandteil eines jeden politischen oder militärischen Machtspiels. Immer dreht es sich dabei um Ressourcen, Kontrolle eines Territoriums, eines Rohstoffs (Öl, Wasser), Stimmenpakete oder Ämter, wobei man Macht als instrumentelle Ressource zum Erwerb anderer Ressourcen sehen kann. Oft ist sie aber auch Selbstzweck. Immer hat der Ressourcenkonflikt auch mit Identifikation zu tun. Über identitäre Diskurse versuchen Akteure, ihre Gruppe oder Allianz zu vergrößern, wenn sie sich zu schwach fühlen, ein strategisches Ziel zu erreichen oder eine Ressource zu erwerben oder zu verteidigen, oder sie versuchen ihre Gruppe oder Allianz zu verkleinern, wenn sie sich ihrer Stärke gewiss sind und sie ihre Beute nicht mit zu vielen teilen mögen. Wer dabei in eine Gruppe oder Allianz einbezogen wird oder nicht, hat oft wenig damit zu tun, um was es sich bei der strittigen Ressource handelt, ob es sich z.B. um Öl handelt oder um Wasser. Hier kommen vielmehr kulturelle Klassifikationen ins Spiel: Klan oder Ethnie, Religion, populäre Auffassungen von Kulturkreisen, sprachliche Nähe oder Ferne.

Bei jeder Konfliktanalyse ist also der Ressourcen-Aspekt zu beachten und auch der identitäre Aspekt: auf welche Identifikationen wird zurückgegriffen? Als drittes ist die Interdependenz dieser zwei Faktoren zu beachten: Wie reagieren Gruppenbildung und Allianzen auf Ressourcenlagen und Machtgefälle? Konflikte einzuteilen in *resource based conflicts* und *identity based conflicts* (wobei letztere besonders virulent sein sollen), wie das in der jüngeren Konflikttheorie eingerissen ist, ist also unsinnig. Es gibt keine solche Einteilungen auf der Sachebene. Bei jedem

Konflikt muss man sich fragen, welche identitären Entscheidungen unter welchen ökonomischen, politischen und militärischen Bedingungen gefällt werden.

Ich schlage daher zwei Komponenten einer zu entwickelnden Theorie über Integration und Konflikt vor:

1. Die Analyse des semantischen Raumes „Identifikation“. Über welche Kategoriensysteme werden wahrgenommene Identitäten und Differenzen erfasst? Wie gliedern sich diese in Taxonomien und Wortfelder?
2. Das Modellieren von Entscheidungen innerhalb dieses Raumes. Welche Identifikationen werden unter welchen Bedingungen gewählt, oder (im Falle von Fremdzuschreibungen) akzeptiert? Plausibilitätskriterien, die sich aus der Logik der begrifflichen Zuordnungen (Komponente 1) oder aus der empirischen Realität ergeben, spielen hier ebenso hinein, wie Strategien und Interessen.

Über iterative Identifikationsentscheidungen, insbesondere auch in Diskursen und Alltagshandlungen, verändern sich soziale Identitäten. Ihr prozessual konstituierter Charakter wird deutlich. Wechselwirkungen zwischen diesen beiden Komponenten sollen also ebenfalls Bestandteil der Theorie sein.

## 1. Fulße und Usbeken im Vergleich

Günther Schlee

unter Mitarbeit von Martine Guichard

Das Forschungsdesign in der Abteilung I „Integration und Konflikt“ folgt, nicht ausschließlich<sup>1</sup> aber überwiegend, dem Prinzip der regionalen Cluster-Bildung. Dadurch, dass mehrere Forscher und Forscherinnen in derselben Region arbeiten, soll der kontrollierte Vergleich, also der zwischen Vergleichsfällen, deren Variation in der einen oder anderen Weise eingeschränkt ist, gefördert werden. Ändert sich nämlich alles gleichzeitig, wie das bei einem höheren Unterschiedsniveau zwischen den Vergleichsfällen der Fall ist, lässt sich nicht erkennen, was sich bei einer bestimmten Veränderung ebenfalls verändert. Es wäre also schwieriger, von der Variation zur Co-Variation und damit zum Zusammenhangswissen, zur Theoriebildung zu gelangen.

Seit der Gründung des Max-Planck-Institutes für ethnologische Forschung im Jahre 1999 wurden insbesondere drei Regionen in die engere Betrachtung einbezogen, nämlich Westafrika, Nordost-Afrika und Zentralasien. Inzwischen sind, wenn man die Verbreitungskarte der Projekte betrachtet, Westafrika und Nordost-Afrika zusammengewachsen. Die Forschungen von Andrea Behrends zu Flüchtlingen im Osten des Tschads lagen seit je an der Grenze zwischen den beiden geographischen Regionen. Inzwischen sind an genau dieser Schnittstelle die Forschungen von Regine Penitsch über Darfur hinzugekommen. Auch das von der VolkswagenStiftung finanzierte Projekt *Travelling models in conflict management: a comparative research and network building project in six African countries (Chad, Ethiopia, Liberia, Sierra Leone, South Africa and Sudan)*, an dem die Abteilung I beteiligt ist, umfasst ein Teilprojekt über Darfur<sup>2</sup> und eines über den Tschad.

Nicht nur im internen Vergleich, sondern auch in der Zusammenschau weisen die drei regionalen Projekt-Cluster Gemeinsamkeiten auf. Sie sind keinesfalls be-

<sup>1</sup> Ausnahmen sind insbesondere einige klassische, gut dokumentierte Konfliktlagen wie Nordirland (Olaf Zenker) oder der Balkan (Rozita Dimova), durch deren Einbezug Verbindungen (kritischer, ergänzender Art oder welcher Art auch immer) zu den dominanten Diskursen im Forschungsfeld hergestellt werden sollen. Auch wurden oder werden zu zweien der Regionalcluster (Westafrika: Ghana [Boris Nieswand] und Nordost-Afrika: Somalia [Günther und Isir Schlee], Nuer [Christiane Falge] und Anywaa [Dereje Feyissa]) ergänzend Diaspora-Studien in Ländern außerhalb der betreffenden Regionen durchgeführt.

<sup>2</sup> Bearbeiter ist Mutasim Bashir Ali Hadi, Betreuer Musa Adam Abdul-Jalil, deutscher Partner Richard Rottenburg. Richard Rottenburg ist Professor am Seminar für Ethnologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Max Planck Fellow an unserem Institut und Leiter dieses Projektes. Weitere Teilprojekte sind (in den Klammern jeweils Bearbeiter/einheimischer Betreuer/deutscher Partner): Sierra Leone (Sylvanus Nicholas Spencer, Lena Thompson /Joe A. D. Alie, Ahmed Dumbuya/Jacqueline Knörr), Liberia (Sylvanus Nicholas Spencer, Lena Thompson /Joe A. D. Alie, Ahmed Dumbuya/Veronika Fuest), Tschad (Laguere Dionro Djerandi/Khalil Alio/Andrea Behrends), Äthiopien (Dejene Gemechu/Tadesse Berisso/Günther Schlee), Südafrika (Tinashe Pfigu/Kees van der Waal/Thomas Kirsch).

liebig über den Globus verteilt noch zielen sie auf Kontrastwirkung. Viele Klammern lassen sich bilden: Die drei Forschungsregionen gehören zu großen Teilen zum altweltlichen Trockengürtel, der Islam als eigene Religion oder die der unmittelbaren Nachbarn spielt in ihnen eine große Rolle, die Interaktion zwischen Nomaden und Sesshaften<sup>3</sup> war oder ist für sie prägend... Auch hier liegt es also nahe, an afrikanischen Beispielen gewonnene Erkenntnisse zunächst einmal als tentative Verallgemeinerungen in Mittelasien zu testen, und umgekehrt.

Zusätzlich zu den Forscherkollegen, die in der eigenen Abteilung über eine der jeweils anderen Regionen arbeiten, sind hier die Aktivitäten anderer Untereinheiten des Instituts eine Quelle der Inspiration. So bin ich in einem früheren Bericht<sup>4</sup> gemeinsam mit Brian Donahoe (Sibirienzentrum des Institutes) der Frage nach der Rolle interethnischer Klanbeziehungen in Tuva im Vergleich zu Ostafrika nachgegangen (Donahoe/Schlee 2003), in einem anderen Aufsatz, gemeinsam mit Krisztina Kehl-Bodrogi (Abteilung II „Sozialistisches und postsozialistisches Eurasien“ des Institutes), sind afrikanische und asiatische Beispiele von Pilgerfahrten eingeflossen (Kehl-Bodrogi/Schlee, im Erscheinen). Erweckungsbewegungen (Pelkmans/Vaté/Falge 2005) und transnationale Beziehungen (Glick Schiller et al. 2005) sind weitere solche abteilungsübergreifenden Themen gewesen.

Aus dem Bereich vergleichender Untersuchungen zu Afrika und Zentralasien, im Rahmen dieses Berichtes jedoch eingeschränkt auf Arbeiten aus der Abteilung I,<sup>5</sup> ist auch das Thema dieses Beitrags herausgegriffen. Er soll sich mit Fulße im Vergleich zu Usbeken befassen und einige Forschungsergebnisse diskutieren, auf deren Basis sich die Theoriebildung zu Identität, Ethnizität und interethnische Beziehungen weiterführen lässt.

Auf den ersten Blick scheint der Vergleich von Fulße und Usbeken etwas willkürlich zu sein. Man mag einwerfen, natürlich könne man alles mit allem vergleichen, sinnvoller aber sei der kontrollierte Vergleich, bei dem sich nicht von Fall zu Fall alle Variablen gleichzeitig ändern, so dass es unmöglich ist, abzuschätzen, wie diese miteinander zusammenhängen. Vergleichsfälle sollten deswegen auch eine Reihe von Ähnlichkeiten oder Konstanten aufweisen. Genau solche strukturellen Ähnlichkeiten bestehen jedoch zwischen Fulße und Usbeken:

<sup>3</sup> Dies ist das Thema des Sonderforschungsbereiches 586 „Differenz und Integration. Wechselwirkungen zwischen nomadischen und sesshaften Lebensformen in Zivilisationen der Alten Welt“, an dem – neben der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und der Universität Leipzig – das Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung beteiligt ist (Teilprojekt B6 [Schlee], Bearbeiter: Kirill Istomin).

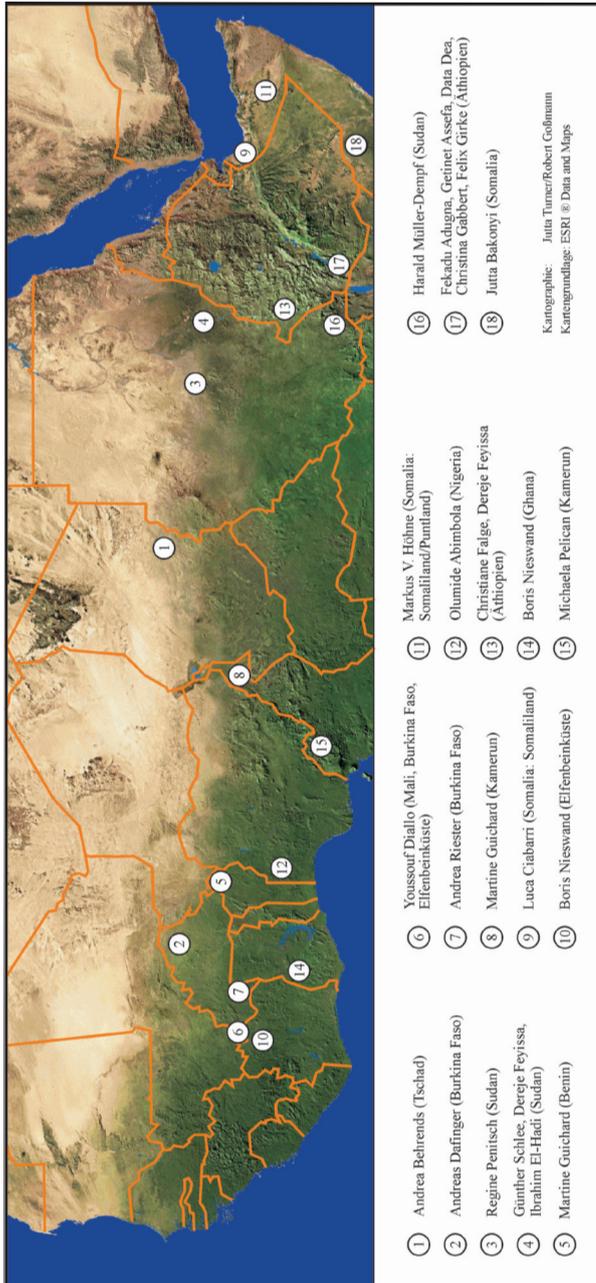
<sup>4</sup> Ältere Berichte sind durch die neueren keinesfalls in allen Teilen überholt. Vielmehr sind die Beziehungen oft ergänzender Art. Sie sind weiterhin in Papierform erhältlich und auch über unsere Website <http://www.eth.mpg.de> einsehbar.

<sup>5</sup> Ohne den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit aufzugeben, ist es natürlich nicht möglich, auf Hinweise auf die breitere Literatur, ohne Rücksicht auf deren Herkunft, zu verzichten. Zur besseren Unterscheidung zwischen dem, was Bericht über die Abteilung I des Institutes ist, und der breiteren Diskussion, sind Hinweise auf letztere hier in den Fußnoten zu finden.

1. In beiden Fällen gibt es ein Differenzierungsniveau weit oberhalb des Klans oder der Dorfgemeinschaft aber unterhalb der ethnischen Klassifikation als „Usbeken“ oder „Fulbe“. Man mag diese Stufe der Einteilungen als die in sub-ethnische Großgruppen bezeichnen.
2. Praktisch alle Usbeken und alle Fulbe bekennen sich zum Islam.
3. Obwohl sie dies tun, sind es gerade wirkliche oder zugeschriebene Unterschiede in der Strenge der religiösen Praxis, die oft der Charakterisierung der verschiedenen Subethnizitäten dienen.
4. Sowohl die Fulbe als auch die Usbeken sind auf eine ganze Reihe unterschiedlicher Nationalstaaten aufgeteilt, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Fulbe-Gruppen haben auf der Pilgerfahrt nach Mekka den afrikanischen Kontinent in seiner ganzen Breite durchquert, bevor es die modernen Nationalstaaten überhaupt gab. Später kam es zu transnationaler Migration von Hirtennomaden oder Lohnarbeitern. Die Usbeken haben eine lange Tradition der Sesshaftigkeit. Dass es sie heute in verschiedenen Staaten gibt, ist in erster Linie darauf zurückzuführen, dass ihre Siedlungsgebiete auf unterschiedliche Sowjetrepubliken aufgeteilt wurden, aus denen dann unterschiedliche unabhängige Staaten entstanden.
5. Sowohl die Fulbe als auch die Usbeken sind ethnische Ausprägungen an der Grenze von Sprachfamilien. Die nächsten sprachlichen Verwandten der Fulbe sind die Wolof und Serer in Senegambien, mit denen zusammen sie den westatlantischen Zweig der niger-kordofanischen Sprachfamilie bilden.<sup>6</sup> Quer durch Afrika leben die Fulbe in Nachbarschaft zu Gruppen, die ganz anderen Zweigen dieser Familie angehören oder auch solchen Sprachfamilien, zu denen das Fulfulde, die Sprache der Fulbe, überhaupt keine Verwandtschaft aufweist, wie der afroasiatischen (Berber, Hausa, Araber, Oromo) oder der nilosaharanischen (Kanuri, Dinka usw.). Verschiedene Varianten des Usbekischen sind Turksprachen, die von einem iranischen (indoeuropäischen) Substrat beeinflusst sind. Insbesondere die Phonologie und die Abwesenheit von Vokalharmonie legen nahe, dass es sich hier um Sprachformen handelt, die zwar türkisch sind, sich in dieser Form aber im Munde von Sprechern iranischer Sprachen entwickelt haben. Zur Koexistenz von Sprachen und Sprachformen und zu deren relativem Prestige werden wir im Zusammenhang mit der Arbeit von Peter Finke (siehe unten) noch einiges ausführen.

---

<sup>6</sup> Nach Greenberg 1963.



Karte 1: Forschungsprojekte in den Regionen Westafrika und Nordost-Afrika.

Die Hallenser Fulbe-Forschungen fußen auf DFG-finanzierten Projekten („Ethnizitäten in neuen Kontexten“ [Schlee 186/9-1, Laufzeit 1996-1998] und „Ethnizitäten im Vergleich“ [Schlee 186/8-1, Laufzeit 1995-1997]), die an der Universität Bielefeld angesiedelt waren. Das erste dieser Projekte wurde vom Autor im Sudan durchgeführt. In dem zweiten waren Martine Guichard und Youssouf Diallo Bearbeiter.<sup>7</sup> Die Forschungen von Guichard bezogen sich auf Benin und Kamerun, die von Diallo auf die Elfenbeinküste und Burkina Faso. Theoretischer Ausgangspunkt dieser Projekte war die Erwartung, in Populationen, die weit gestreut leben und auf eine Geschichte von Migrationen zurückblicken, besonders aussagekräftige Testfälle für die Barthsche Ethnizitätstheorie zu finden.

Seit Barth (1969), *Ethnic Groups and Boundaries*, ist bekannt, dass sich die prägnanteste Ausformung einer Ethnizität nicht in deren Verbreitungszentrum oder bei deren „typischen“ Vertretern finden lässt, sondern an der Grenze. Fast die gesamten früheren klassischen Studien in der Ethnologie oder Sozialanthropologie mit wenigen markanten Ausnahmen, z.B. Leach (1954), war von einer monographischen Tradition bestimmt, die die jeweilige fremde Kultur als in sich ausgewogenes funktionales System anhand ihrer repräsentativsten Vertreter, also so wie das System „eigentlich“ gemeint war, untersuchen wollte. Diese Forschungstradition gab eine Suchrichtung vor, die stets in das Zentrum oder vermeintliche Zentrum einer ethnischen Verbreitung strebte. Spätestens seit Barth wissen wir nun, dass Ethnizität in ethnisch homogenen Räumen eine vergleichsweise geringe Rolle spielt und dass ihre Untersuchung in Grenzsituationen, in denen sich bestimmte Ethnizitäten mit anderen Ethnizitäten auseinandersetzen haben, wesentlich ergebnisreicher ist.<sup>8</sup>

Bei der Reflexion dieser Grenzziehungsprozesse stoßen wir auf interessante Analogien in der Biologie. Zwar spielen sich biologische Prozesse in einem ganz anderen Medium ab, nämlich in dem der genetisch übermittelten Information, als dem der erlernten Kulturen; unter relativ abstrakten und formalen Gesichtspunkten finden wir hier jedoch vergleichbare Prozesse. So ist auch, bei der Speziation, also der Ausdifferenzierung verschiedener Arten aus heterogenen Populationen heraus, die noch keine Artenschranke aufweisen, aufgezeigt worden, dass bei den jeweils grenznahen Unterpopulationen die Unterschiede in bestimmten kommunikativen Merkmalen, sei es die Farbe des Federkleides oder das Lied, am deutlichsten aus-

<sup>7</sup> Für eine frühere Darstellung dieser Projekte siehe Schlee 1997a.

<sup>8</sup> Dies wird u.a. durch folgende Beiträge der jüngeren ethnologischen bzw. soziologischen Forschung belegt: Anderson 1983; Appadurai 1990; Asad 1986; Ashkenasi 1990; Balibar/Wallerstein 1990; Beck 1989; Braukämper 1992; Clifford 1988; Dench 1986; Elias/Scotson 1990; Elwert 1989; Engman et al. 1992; Gellner 1983; Giddens 1985; Giesen 1991; Glazer/Moynihan 1975; Heckmann 1992; Hobsbawm/Ranger 1983; Horowitz 1985; Hurreiz/Abdel Salam 1989; Lentz 1988; McCready 1983; Mies/Streck/Theis 1985; O'Brien 1986; Roosens 1989; Schlee 1989, 1994; A. Smith 1981, 1993; Tetzlaff 1993; Waldmann/Elwert 1989.

geprägt sind.<sup>9</sup> Ein anderer Gesichtspunkt, der im Zusammenhang mit ethnischer Differenzierung unter menschlichen Kulturen immer wieder eine große Rolle zu spielen scheint, nämlich die ökonomische Spezialisierung (Überlagerung von Ethnizität mit Berufskasten und dergleichen), findet in der Biologie eine formale Entsprechung im Konzept der ökologischen Nische. Nicht umsonst findet man daher im sozialen Bereich häufig eine biologische Metaphorik.

Ethnizität artikuliert sich also an den Grenzen einer Ethnie in der Auseinandersetzung mit anderen Ethnien, wobei diese Auseinandersetzung antagonistische oder kooperative Formen im Sinne einer Funktionsteilung in unterschiedliche Erwerbsnischen und Spezialisierung aufweisen kann. Das „Material“ der Ethnizität ist die Kultur, die ihrerseits Sediment der Geschichte ist. Der Ablauf der Zeit sorgt ständig für neue Ereignisse, die durch Traditionen selektiert und überformt werden und so für jede menschliche Gruppe und Untergruppe ein Bild ihrer Vergangenheit bereitstellen, er sorgt für Sprachentwicklung und für die graduelle oder auch sprunghafte Veränderung anderer Subsysteme von Kultur.

Wenn es zutrifft, dass sich Ethnizitäten an ihren Grenzen ausprägen, dann ist zu erwarten, dass sich an neuen Grenzen neue Ethnizitäten ausprägen. Nach dieser These kann eine kollektive Identität, die sich in einem bestimmten Umfeld, einer bestimmten Nachbarschaft, herausgebildet hat, bei einem lokalen Transfer nicht in unveränderter Weise fortbestehen. Vielmehr müssen sich nach einer Migration, ob sich diese durch Flucht oder aus ökonomischen oder religiösen Gründen ergeben hat (an neuen Orten sesshaft gewordene Pilgergruppen), die Merkmale einer Ethnizität im neuen Kontext neu ausformen. Vor einem neuen Hintergrund bedarf – hier sei eine Metapher aus der Malerei gestattet – die Abgrenzung einer Gestalt neuer Kontraste. Bei der Individualassimilation ist das nicht in gleicher Weise der Fall. Besteht aber eine Gruppe im neuen Kontext als Gruppe weiter, so kann sie dies nur, indem sie sich einerseits an die neuen Gegebenheiten anpasst, andererseits aber ihre Anpassungsformen mit denen vorgefundener Gruppen nicht identisch sind, sondern sie eigene Spezialisierungen entwickelt und symbolisch vermittelt. Ethnizitäten in neuen Kontexten sind also der eigentliche Testfall für die Barthsche These.

Für meine eigenen Forschungen habe ich deswegen einen Landstrich am Blauen Nil im Sudan ausgewählt, in dem fast alle Bewohner einen Migrationshintergrund haben. Unter anderem (Araber, Oromo usw.) sind dies unterschiedliche Gruppen von Fulbe. Wie schon im DFG-Projektantrag ausdrücklich präzisiert, wollte ich eine Region, und nicht etwa eine Gruppe oder Ethnie, erforschen. Was sich dort an ethnischen Artikulationen ergeben hat und weiterhin ergibt, war die Forschungsfrage und konnte deswegen nicht vorab konstatiert werden. Bei den Forschungen von Guichard und Diallo dagegen war eine sehr allgemeine ethnische Kategorie

---

<sup>9</sup> Vgl. White 1978.

vorgegeben: Sie erforschten Fulbe in verschiedenen Kontexten. Und es sind gerade diese zahllosen verschiedenen Kontexte, in denen sie leben, die die Fulbe – neben den Usbeken – zu einem besonders interessanten Gegenstand solcher Forschungen machen.

Für die Studien im Sudan ist also das Tal des Blauen Nils als engeres Forschungsgebiet ausgewählt worden. Mit seinen jüngeren und älteren Bewässerungskulturen ist dieses Tal in den letzten Jahrhunderten, und insbesondere auch in den letzten Jahrzehnten, Zielort – aber auch Endpunkt, wenn das unerreichte Ziel woanders lag – zahlreicher Migrationen gewesen. Das gleiche gilt für den Oberlauf des Atbara und den Gash, die hier jedoch nur mit wenigen Verweisen auf die Literatur berücksichtigt werden können.

Westafrikanische Emigration in den Ostsudan findet seit Jahrhunderten statt. Aber auch unter den rezentesten Einwanderern sind die Westafrikaner in besonderem Maße vertreten, so dass auch unterschiedliche Gruppen westafrikanischer Herkunft zueinander im Verhältnis von Etablierten und Neuankömmlingen stehen können. Gallabat (al-Qalabat) südöstlich von Gedaref (al-Qadarif) ist eine Gemeinschaft alteingesessener „Takur“<sup>10</sup> aus Westafrika.<sup>11</sup> Duffield (1979: 283 f.) unterscheidet eine frühe Einwanderungswelle aus Bornu (die so genannten „Beriberi“) und von „Fulani“ (also fulfulde-sprechenden Westafrikanern bzw. Fulbe), die vom Ende des 17. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts dauerte, sowie eine jüngere Einwanderungswelle Anfang des 20. Jahrhunderts, die sich selber als *hijra* verstand, also als „Heilige Flucht“ vor der Beherrschung durch Ungläubige, und im Zusammenhang mit der britischen Eroberung der Hausa-Fulani-Emirate Nordnigerias stand. Diese *hijra* fand fast gleichzeitig mit der anglo-ägyptischen Rückeroberung des Sudan nach der Mahdiyya statt, war also eine Flucht vor den Briten, die direkt in die Arme der Briten führte. Innerhalb der ersten – der älteren Bevölkerungsbewegung, d.h. der so genannten *Muwalli-d[un]* (der „[im Lande] geborenen“) – unterscheidet Duffield hirtennomadische Gruppen und Gruppen von Gelehrten, die schnell in den Ämterhierarchien sudanesischer Herrscherhöfe aufrückten oder Siedlungsland erhielten, um so den Islam in seinen Randzonen zu festigen.<sup>12</sup> Duffield klammert dabei die rein nomadischen Fulbe, die „Umbororo“ (Mbororo bzw. Fulbe-Mbororo), ganz aus.

Während man bei der Lektüre geschichtlicher Aufarbeitungen dieser älteren Einwanderungstraditionen den Eindruck gewinnt, die Westafrikaner seien oft „von oben“ in die lokalen Gesellschaften eingestiegen oder hätten sich doch zu-

<sup>10</sup> Zum Ursprung dieses Namens siehe Braukämper 1992: 92; Krieger 1952: 87; Umar al-Naqar 1969: 365 ff.

<sup>11</sup> Vgl. Umar al-Naqar 1989.

<sup>12</sup> Für Darfur bestätigt Braukämper (1992: 193) dieses Muster: „Sultan Ahmad Bukr (ca. 1700-1720) verfolgte gezielt die Politik, durch materielle Anreize und Privilegien Muslime aus Westafrika zur Ansiedlung und vor allem durchziehende Mekka-Pilger zum Bleiben zu bewegen, um den Islam und gewiß auch seine eigene Hausmacht in seinem Staatswesen Darfur zu stärken“.

mindest sehr komfortable Nischen in ihnen reservieren können, ist dies bei Einwanderern aus den letzten Jahrzehnten – nach der *hijra* am Ende der Mahdiyya – ganz anders. Irgendwann in den ersten Jahrzehnten der neuen *turkiyya*, also der angloägyptischen („türkischen“) Verwaltung, vielleicht im Zusammenhang mit der Ansiedlung landwirtschaftlicher Arbeitskräfte westafrikanischen Ursprungs in großer Zahl<sup>13</sup> in den neuen Bewässerungsgebieten, müssen sich die Einstellungen gegenüber Immigranten gewandelt haben. Erscheinen Westafrikaner in „älteren Traditionen oft geradezu als Kulturbringer“<sup>14</sup> – so in einer Reihe von Episoden, die Braukämper (1992) zitiert<sup>15</sup> –, ist „Fellata“, wie westafrikanische Einwanderer heute summarisch genannt werden, in jüngerer Zeit durchaus kein prestigeträchtiger Terminus mehr.<sup>16</sup>

Die auf verschiedenen Zeitniveaus unterschiedliche Akzeptanz von Einwanderern mag auch im Zusammenhang mit der Assimilationsgeschwindigkeit zu sehen sein. „The striking difference between the Muwallid and modern Fulani settlers is the rapid indigenisation of the former. By the end of the nineteenth century the Muwallid had, in general, lost their original languages and culture. The reason for this relatively rapid indigenisation is that in many cases the Muwallid secured their livelihoods as clerical or religious figures, thus their absorption and reproduction of the cultural milieu in which they settled was a necessary factor to their social existence. Modern Fulani settlers, on the other hand, not only came from a wider range of social backgrounds but they settled in a system in which tribal divisions were purposely elaborated and maintained by the colonial regime“ (Duffield 1979: 284 unter Berufung auf °Abdel Ghaffar 1976: 17-26).

Kulturelle Assimilation ist jedoch keine reine Funktion der Akzeptanz, die eine Einwanderergruppe in einer Wirtskultur findet. Bei den sudanesischen Fulbe-Mbororo reinen nomadischen Viehhaltern von sprichwörtlicher Mobilität, kommt sicher zu ihrem geringen Ansehen als Leuten des „Busches“ als weiterer isolierender

<sup>13</sup> Braukämper (1992: 96) führt hierzu an: „Die Zahl der in sechs Gebieten, im südlichen Darfur, östlich der Nuba-Berge, die der Gezira, entlang des Blauen Nils, im Raum El-Gedaref und im Gash-Delta konzentrierten Einwanderer wuchs von etwa 30.000 im Jahre 1912 auf 250.000 im Jahre 1947. Rezente Schätzungen gehen davon aus, dass über eine Million Bewohner der Republik Sudan von westafrikanischen Vorfahren abstammen.“

<sup>14</sup> Braukämper (1992: 96) bezeichnet die „fulbische“ Strömung als eine der beiden großen Strömungen der Islam-Verbreitung in der Sudanzone. Die ihr gegenläufige (ost-westliche) „afro-arabische“ Strömung sei im Ostsudan jedoch bedeutender. Trotzdem sei erstere bisher ungenügend berücksichtigt worden.

<sup>15</sup> Fulbe, als Verbreiter des Islam in Wadai: Braukämper (1992: 86 f.), vom Herrscher in Darfur im frühen 18. Jahrhundert zur Festigung des Islam angesiedelt: *ibid.*, S. 87, Toroöfe – Fulbe berühmt als Koran-Gelehrte: *ibid.*, S. 90.

<sup>16</sup> Zum Wandel der wertenden Konnotation dieses Begriffs: „Die Kanuri-Bezeichnung Fellata, die sich bei den Einheimischen von Darfur für die Fulbe durchsetzte, enthielt damals [Beginn des 18. Jahrhunderts] die pejorative Nebenbedeutung von ‚Landesfremde aus dem Westen‘ mit einiger Sicherheit noch nicht. Wahrscheinlich war es in dieser Phase, dass die Fulbe in Darfur sie als Ethnonym übernahmen“ (Braukämper 1992: 193).



*Fulbe-Mbororo bei Damazin im Ost-Sudan (Foto: Hassan Schlee, 1996).*

Faktor hinzu, dass sie von sich aus exklusiv eingestellt sind. Sie legen offenbar wenig Wert auf Akzeptanz durch andere. Nicht einmal am Vieh ihrer Nachbarn scheinen sie Interesse zu haben. Solange ihre roten und schwarzen Lang-Horn-Zebus<sup>17</sup> reinrassig und vom Typ her unterscheidbar bleiben, können verlorengegangene und von Nachbargruppen unterschlagene oder auch gestohlene Rinder unschwer identifiziert werden. Mobiler noch als die Baggara, die arabisch-sprechenden Rindernomaden, haben sich die Fulbe-Mbororo in den letzten Generationen graduell von ihren westafrikanischen Ursprungsgebieten quer durch den Sudangürtel bis hin zum äthiopischen Hochland verlagert, indem der saisonale Nord-Süd-Rhythmus von einer Ostdrift überlagert wurde. Dort bilden sie mit ihren äußeren Merkmalen („[...] blaue Tatauierungen im Gesicht, häufig bunte Kleidung und Zöpfchenfrisur der Männer, Bögen und vergiftete Pfeile als Hauptwaffe“ [Braukämper 1992: 98]) jetzt einen sichtbaren Fremdkörper.

<sup>17</sup> Diese werden im Sudan *kuuri* genannt. Auch die schwarz-weißen Schafe jener Fulbe-Mbororo, die als „Uda“ bezeichnet werden, sind ein Schlag für sich (Braukämper 1992: 98). In anderen Teilen des Verbreitungsgebietes der Fulbe werden die Fulbe-typischen großen Zebus mit lokalen Rassen gekreuzt, um die Tse-Tse-Resistenz zu erhöhen. Dies spielt insbesondere bei der rezenten Süd-Ausdehnung von Fulbe in Gebiete mit dichter Vegetation eine Rolle. Häufig legen Fulbe jedoch auch Wert darauf, einen Teil ihres Bestandes reinrassig zu erhalten (vgl. Diallo 1995).

Was die Fulbe-Mbororo anbelangt, so fanden diese Bielefelder Forschungen ihre Hallenser Fortsetzung in einer gemeinsamen Arbeit mit Dereje Feyissa über Fulbe-Mbororo beiderseits der äthiopisch-sudanesischen Grenze (Feyissa/Schlee, im Erscheinen) und in dem laufenden Dissertationsprojekt von El-Hadi Ibrahim Osman an der Universität Khartoum, das vom Autor mitbetreut wird. Der Titel dieses Projektes lautet *The pastoral Fulbe in the Funj Region: a study of the interaction of state and society* (siehe außerdem Schlee/Abu-Manga 2001; Max Planck Institute for Social Anthropology Report 1999-2001, S. 59 f.; <http://www.eth.mpg.de>).

Während die Fulbe in der Republik Sudan und insbesondere bestimmte Fulbe-Mbororo, die auf ihren saisonalen Wanderungen weit nach Äthiopien hineinziehen, als das Extrem einer östlich gerichteten Ausbreitung der Fulbe gesehen werden können, kann man gleichzeitig eine andere Verschiebung fulfulde-sprachiger Bevölkerungen konstatieren. Auch diese hat die Form einer Tendenz, die an verschiedenen Orten auf verschiedene Fulbe-Gruppen unabhängig voneinander einzuwirken scheint. Es ist die Südwanderung in die semi-humide Zone. Für diese Tendenz steht das nächste Regionalbeispiel, die Elfenbeinküste, an das sich dann zum Vergleich andere westafrikanische Beispiele von Fulbe-Migrationen anschließen sollen. Wie bereits erwähnt, war der Bearbeiter dieser Komponente Youssouf Diallo, dessen Projektskizze und Ergebnisse ich hier zusammenfasse.

Die in der Elfenbeinküste lebenden Fulbe stammen aus Mali und Burkina Faso (vor allem der Region um Barani). Ihre Migration in die ivorischen Feuchtsavannen (Departements von Boundiali, Korhogo, Ferkéssédougou und Tengréla im Norden des Landes) stellt insofern ein neues Phänomen dar, als sie erst in den 1960er Jahren richtig einsetzte und mit der zunehmenden Verschlechterung der ökologischen Bedingungen in der Sahelzone Anfang der 1980er Jahre – sowie den wachsenden Bemühungen der Elfenbeinküste zur Aufhebung ihrer Abhängigkeit vom Ausland zur Deckung des eigenen Fleischbedarfs –, an Bedeutung gewonnen hat. Seitdem diese Fulbe sich in die Elfenbeinküste hinein ausgebreitet haben, residieren sie zum großen Teil in der Nähe der Senufo, einer Gruppe, die zwar heute mehrheitlich aus Bauern besteht, aber von der angenommen wurde, dass sie über eine pastorale Vergangenheit verfügt.<sup>18</sup> Unter Berücksichtigung dieser Annahme sowie der Tatsache, dass die Senufo des Öfteren Rinder besitzen, lag ein Fokus der Forschung auf dem Stellenwert der Rinderhaltung im inter- und innerethnischen Diskurs. So wurde in diesem Zusammenhang untersucht, inwiefern die Fulbe, denen das Bild der ‚Viehnomaden‘ immer noch stark anhaftet, als ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Senufo ein diesen überlegenes technisches Wissen über Rinderhaltung anführen und an welchen Sachverhalt diese spezifische Kompetenz gebunden ist.

<sup>18</sup> Vgl. Roussel 1965: 73.

Ein weiteres Augenmerk der Forschung galt der Rolle der Religion als einer determinierenden Dimension kollektiver Identität und als einem wichtigen Faktor für die Aufnahme in von ethnisch Fremden dominierten Lokalitäten. Hinsichtlich der friedlichen Integration hinzugezogener muslimischer Fulbe in neuen Kontexten gibt es Anhaltspunkte dafür, dass derartige Prozesse in Dörfern islamisierter Gruppen am leichtesten vonstatten gehen.<sup>19</sup> Diese Vermutung ließ sich im Untersuchungsgebiet ebenso erhärten wie die Annahme, dass der Islam zum bedeutsamen Element der Grenzziehung erhoben wird, wenn die Altansässigen solchen Gruppen angehören, die – in der Verwaltungssprache – als „animistisch“ bezeichnet werden. Zugleich besteht kein Zweifel darüber, dass die Besonderheiten der eigenen Variante des Islam eine Rolle im Verhältnis zu anderen Muslimen spielen. Diese Besonderheiten werden u.a. dadurch aufrechterhalten, dass manche ivoirische Fulbe weiterhin religiöse Beziehungen zu islamischen Gelehrten jenes religiösen Zentrums kultivieren, von dem die frühe Ausbreitung der Tijjaniyya-Bruderschaft in der Region von Barani ausging.

In Burkina Faso, wo sich die Fulbe-Präsenz auf Ende des 17. oder Anfang des 18. Jahrhunderts zurückdatieren lässt, sind Prozesse der Assimilierung an die autochthone Bevölkerung vielfältiger als in der Elfenbeinküste. Für die Provinz Boobola, die Forschungsregion (im Westen des Landes), konnte nachgewiesen werden, dass solche Prozesse bestimmte Fulbe-Gruppen eher involvieren als andere. Als besonders davon betroffen erweisen sich die Sidibe und die Sangare, d.h. Angehörige jener Klane, die im 19. Jahrhundert jeweils die staatsähnlichen Gebilde von Barani und Dokui gründeten, welche in der Einflussphäre von Maasina (Mali) standen. Bei den Fulbe aus diesen Klänen finden sich ähnliche Tendenzen wie bei Führungsgruppen in Nigeria. Mit den Herrschaftsansprüchen passten Mitglieder der neuen Elite ihre kulturellen Merkmale an die von ihr dominierte Bevölkerung an.<sup>20</sup> In Bezug auf die Provinz Boobola heißt dies, dass Fulbe mit Führungspositionen des Öfteren zu Bwa und Bobo wurden. Dort verlief der identitäre Wandel über die Übernahme der Sprache und der Bräuche der unterworfenen Bevölkerung sowie über exogame Heiraten. In manchen Fällen erfolgte zudem sowohl ein Ethnonym als auch einen Patronym- bzw. Klannamenwechsel.

Zu einem späteren Zeitpunkt als ihre Elitenmitglieder sind aber auch ‚einfache‘ Viehzüchter aus den Klänen der Sidibe und der Sangare in die Bwa und Bobo-Gesellschaften inkorporiert worden und haben sich zu Webern und Bauern entwickelt. Bei diesen Fulbe wurde der identitäre Wandel und die damit einhergehende Sesshaftwerdung sicherlich durch Verarmung bzw. durch Verlust der eigenen Herde begünstigt. Es zeigt sich zudem, dass solch ein Wandel häufig ein Zeichen dafür ist,

<sup>19</sup> Vgl. Frantz 1978.

<sup>20</sup> Vgl. M. Smith (1960) für Nigeria. Ein wesentlicher Unterschied mit Nigeria besteht jedoch darin, dass die Herrschaftsansprüche der Fulbe im Boobola nicht mit dem Islam, sondern mit der Kontrolle über Brunnen legitimiert wurden (vgl. Diallo 1997).

dass Fulbe einst von Bauern willkommen geheißen wurden und gute Beziehungen mit ihnen pflegten. In Anbetracht dieser Tatsache und der andauernden Bedeutung der Interdependenz benachbarter ethnischer Gruppen erscheint es weiterhin sinnvoll, Bauern und Viehzüchter nicht einzig als konkurrierende, sondern auch als einander ergänzende Gruppen zu begreifen. Es ist beispielsweise bekannt, dass die Bwa und Bobo, bei denen die Investition in Vieh meist eine Art Sparkasse und einen Indiz für Wohlstand darstellt, es häufig vorziehen, ihre Rinder den Fulbe anzuvertrauen. Wie in diesem Falle der Komplementarität spürte Diallo auch anderen Formen der Abhängigkeit verschiedener Dyaden ethnisch-professioneller Gruppen voneinander bei der Untersuchung ihrer Alltagsbeziehungen nach – inklusive der zwischen ihnen bestehenden ritualisierten Scherzbeziehungen.<sup>21</sup>

Den gleichen Ansatz hat Martine Guichard in Benin verfolgt. Dort stellen die Fulbe eine ethnische Minderheit dar, die sich durch eine geringe Integration in den Nationalstaat sowie in die Marktökonomie auszeichnet und zahlenmäßig am meisten im Borgou, der nordöstlichen Provinz des Landes, vertreten ist. In dieser Provinz konnte beobachtet werden, dass sowohl diese Agro-Pastoralisten als auch ihre unmittelbaren bäuerlichen Nachbarn, die Bariba, Fremdheit zum offiziellen Code interethnischer Kommunikation erheben und gegenseitige Fremdheit dadurch akzentuieren, dass sie individuelle Beziehungen zwischen Mitgliedern beider Gruppen in den Bereich des ‚Verborgenen‘ ansiedeln.<sup>22</sup> Zugleich konnte festgestellt werden, dass die in dieser Region lebenden Fulbe fast nur unter sich heiraten und kaum ethnisch Andere in ihre Reihen inkorporieren. Indes unterschieden sie sich von einer der Fulbe-Großgruppen, die Guichard aus einer komparativen Perspektive in Nordkamerun untersucht hat, nämlich der Gruppe, deren Mitglieder sich in manchen Situationen als „Fulbe-Huya“ bezeichnen.

Das von Guichard im südöstlichen Teil der Provinz Adamaoua (Departement Mbéré) durchgeführte Forschungsprojekt war dem Vergleich zweier Fulbe-Subethnizitäten gewidmet. Die erste dieser Subethnizitäten ist durch Fulbe vertreten, die eine stark hierarchisierte sozio-politische Organisationsform entwickelt haben. Diese Fulbe, die sich unter historischen Gesichtspunkten wiederum in zwei Statusgruppen unterteilen lassen,<sup>23</sup> entsprechen denjenigen, die hier unter der Kategorie Fulbe-Huya zusammengefasst werden. Ihnen ist heute gemein, dass sie

<sup>21</sup> Zu diesem Komplex ist unter der Federführung von Youssouf Diallo eine Sammlung von Artikeln entstanden, die in der *Zeitschrift für Ethnologie* (Band 131/2, 2006) abgedruckt wurde. Diese Sammlung umfasst Beiträge von Alice Bellagamba, Youssouf Diallo, Sten Hagberg und Tal Tamari.

<sup>22</sup> Dies trifft auch auf persönliche Freundschaften zu, ein Themenkomplex, mit dem sich Guichard im Rahmen eines von der VolkswagenStiftung geförderten multidisziplinären Projekts („Freundschaft und Verwandtschaft: Zur Unterscheidung und Relevanz zweier Beziehungssysteme“) intensiv auseinandergesetzt hat (vgl. Guichard 2007).

<sup>23</sup> Zum einen Nachkommen der islamischen Elite oder Aristokratie, die eine vermeintliche oder reale Verwandtschaft zu den Mitstreitern im von Usman dan Fodio initiierten „Heiligen Krieg“ bzw. *jihad* Anfang des 19. Jahrhunderts behaupteten; zum anderen halbesshafte oder sesshafte Fulbe, deren Vor-



*Kinder der Fulbe-Mbororo und Hausa rezitieren gemeinsam Passagen aus dem Koran bei einem Fest zu Ehren zweier Fulbe-Mbororo-Kinder, die die Koranschule erfolgreich abgeschlossen haben. Misaje, Nordwestkamerun (Foto: Michaela Pelican, 2001).*

eine große Beteiligung an dem *jihad*, der mit der Gründung des Sokoto-Reiches und des Adamawa-Emirates endete, für sich reklamieren. Zum anderen stehen sie für eine Ausprägung kollektiver Identität, die lange Zeit als so prestigeträchtig galt, dass viele islamisierte Nicht-Fulbe bzw. Konvertierte aus verschiedenen ethnischen Gruppen, die einst unter dem Deckmantel des Islam unterworfen wurden, sie für sich selbst beanspruchten.<sup>24</sup> Seit Mitte der 1980er Jahre ist zwar in Nordkamerun die Kompatibilität des Muslim-Seins mit der Persistenz der eigenen Identität als Nicht-Fulbe gewachsen, dennoch gibt es andere Gruppen, die sich zunehmend an die Fulbe-Huya anpassen. Es handelt sich um die Jafun, Aku und die Wofaabe, also um Fulbe-Untergruppen, die als Fulbe-Mbororo bekannt sind<sup>25</sup> und in der Literatur häufig mit pastoralem Nomadismus und mit rudimentärer Islamisierung assoziiert werden. Die Gleichsetzung von Fulbe-Mbororo mit ‚lauen‘ Muslimen wird oft durch die Annahme verstärkt, dass sie nicht am *jihad* mitgewirkt hätten. Diese Annahme ist u.a. deshalb problematisch, weil sie sich auf

fahren Freie bzw. auf die Viehzucht spezialisierte Fulbe waren und als solche im theokratischen Staat wenig an der Macht partizipierten und selten politische und religiöse Ämter inne hatten.

<sup>24</sup> Vgl. Burnham 1996; Schilder 1994; Schulz 1984; van Santen 1993.

<sup>25</sup> In Nordkamerun ist die Kategorie Fulbe-Mbororo inklusivierender gehandhabt als im Sudan.

einen evolutionistischen Gedanken beruft, der Islam als Nachfolger des ‚Heidentums‘ sieht. Dieses Zwei-Stufen-Modell ist mehrfach widerlegt worden<sup>26</sup> und es lässt sich schwer bestreiten, dass Synkretisierungs- und Repaganisierungsprozesse vielerorts nach Perioden intensiver Auseinandersetzung mit dem Islam stattgefunden haben.<sup>27</sup> Außerdem deutet einiges darauf hin, dass die These, Fulße-Huya und Fulße-Mbororo würden sich generell durch eine gegensätzliche Haltung zur Islamisierung bzw. zur Paganisierung auszeichnen, der historischen Grundlage entbehrt. Dieser Umstand soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass im Untersuchungsgebiet Fulße-Mbororo heute im allgemeinen einen niedrigeren Grad an Islamisierung aufweisen als Fulße-Huya. Wie Guichard hervorgehoben hat, kann diese Tatsache als Indiz dafür angesehen werden, dass Repaganisierungsprozesse bei Fulße-Mbororo relativ verbreitet gewesen sind.<sup>28</sup>

Auch bei der identitären Wandlungsdynamik, die Ausdruck einer wachsenden Orientierung an der durch Fulße-Huya repräsentierten Subethnizität ist, spielt der Islam eine wichtige Rolle. Diese ‚Huyaisierungs-‘ bzw. ‚Transfulßeisierungsprozesse‘, die von verarmten oder wohlhabenden Fulße-Mbororo mit einer Tendenz zur Sedarisierung getragen werden, gehen mit der Übernahme einer Variante des Islam einher, die die Einschränkung der Bewegungsfreiheit von Frauen befürwortet. Dadurch, dass sie die Übernahme der Frauenseklusion beinhalten, führen solche Prozesse zur Veränderung geschlechtsspezifischer Erwerbsmöglichkeiten und zu massivem ökonomisch-ökologischem Anpassungsbedarf: der Verlagerung von bisher vorherrschender Milchwirtschaft zur Fleischproduktion in der Rinderhaltung. Eine weitere Charakteristik der hier besprochenen Transfulßeisierungsprozesse ist, dass sie sich kaum modifizierend auf Heiratspraktiken auswirken: Eheliche Verbindungen zwischen Fulße-Mbororo und Fulße-Huya stellen nach wie vor eine Ausnahme dar. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die Mitglieder letzterer Gruppe andererseits relativ häufig islamisierte Nicht-Fulße bzw. Konvertierte, die Huyaisierungsprozesse durchlaufen, heiraten, kann die von ihnen angewandte Assimilationspolitik wie folgt beschrieben werden: Sie fördert in viel größerem Umfang die Inkorporierung von ethnisch Fremden als die von ethnisch Gleichen, mit denen die Fulße-Huya weiterhin klassische Elemente der kollektiven Identität wie Sprache, wirkliche oder geglaubte Abstammungsgemeinschaft und Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft der Sunniten teilen. Im Rahmen ihrer Analyse von Assimilierungsprozessen wies Guichard zudem nach, dass Huyaisierung enge räumliche Nähe zu Fulße-Huya nicht unbedingt voraussetzt. In manchen Fällen ist die Nähe zu einer Untergruppe der Fulße-Mbororo, deren Mitglieder eine relativ ausgeprägte Tendenz zur Huyaisierung aufweisen, ausschlaggebender als die Ko-

<sup>26</sup> Vgl. Bah 1993: 69; Bonfiglioli 1988; Hiskett 1984; Labatut 1973: 31; Last 1987; Stenning 1959: 87 ff., 1980: 196.

<sup>27</sup> Vgl. Amselle 1990: 181-208.

<sup>28</sup> Vgl. Braukämper 1971: 111.



Zurschaustellung der ‚Hochzeitsgeschenke‘ einer jungvermählten Frau aus der Gruppe der Fulbe-Mbororo vor ihrem Umzug zum Wohnort des Ehemannes (Foto: © Martine Guichard, Nordkamerun, 2004).



Ritueller Rasieren eines einwöchigen Kindes aus der Gruppe der Fulbe-Mbororo am Tag der Namensgebung (Foto: © Martine Guichard, Nordkamerun, 2004).

residenz mit Fulbe-Huya. So bei zahlreichen Aku, deren Huyaisierung eigentlich über Jafunisierung erfolgte bzw. stets erfolgt.

Ein weiterer Schwerpunkt der Forschung von Guichard lag auf einer Auseinandersetzung mit der ‚schwachen‘ Seite der Fulbe. Für die in Nordbenin bzw. im Borgou angesiedelten Fulbe, die ebenso wie die Fulbe-Mbororo egalitär organisiert sind und bis heute keine besonders konfliktfähige Gruppe im Sinne von Schubert et al. (1993) darstellen, ist angemerkt worden, dass sie solch eine Seite kultivieren.<sup>29</sup> Ob diese ‚Kultur der Schwäche‘ einzig auf eine lange Erfahrung politischer und ökonomischer Marginalisierung<sup>30</sup> zurückzuführen ist oder genereller als Bestandteil eines pastoralen Ethos‘ aufgefasst werden kann, ist eine der Fragen, die durch den Vergleich mit den in Nordkamerun vertretenen subethnischen Fulbe-Gruppen geklärt werden sollte. Wie Guichards Forschungsergebnisse bestätigen, bedarf der ‚Fulbe-Archetypus‘ (Amselle 1990) und somit das Bild des kriegerischen Pullo (Pullo: Sing. von Fulbe) einer Relativierung. Auch bei den Fulbe-Huya, die die *jahaad*-Tradition eher hochhalten und ihre Dominanz- bzw. Superioritätsansprüche über die Fulbe-Mbororo mit einem orthodoxeren Verständnis des Islam begründen, spielt das Moment der ‚Ohnmacht‘ eine wichtige Rolle bei der Selbst- und Außendarstellung. Die Mitglieder dieser Fulbe-Gruppe haben nicht nur mit den Fulbe-Mbororo und den Fulbe Nordbenins gemein, dass sie oft Nicht-Wissen und Nicht-Können hervorheben oder sogar vortäuschen, um das Handeln Anderer besser strukturieren zu können, sondern auch, dass sie solche Formen der Zurschaustellung der Schwäche gern als eine Form der Soziabilität interpretieren, die Fulbe-spezifisch sei.

Neben eigenen Forschungen wurden die Ergebnisse anderer in die Komparatistik einbezogen. Ein Bielefelder Workshop, an dem auch Jean Boutrais, Miriam de Bruijn, Christian Delmet, Han van Dijk und José van Santen teilnahmen, mündete in dem Buch *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux* (Diallo/Schlee 2000). Eine vom DAAD geförderte Lehrforschung mit Studierenden des Diplomstudiengangs Soziologie in Bielefeld (Wei-Hsian Chi, Boris Nieswand, Jens Rabbe) lieferte den Grundstock zum Sammelband *Ethnizität und Markt: Zur ethnischen Struktur von Viehmärkten in Westafrika* (Schlee 2004a), der auch ergänzende Beiträge von Jean Boutrais und Michaela Pelican enthält. Beide Bücher enthalten Kapitel mit komparativen Auswertungen, so dass an dieser Stelle der bloße Verweis genügen soll. Mit diesen Produkten der Übergangszeit gelangen wir jetzt zu den Arbeiten, die ich seit 1999 in Halle/Saale begleitet habe.

Die Habilitationsschrift von Youssouf Diallo (2004), *Les Fulbe des espaces interstitiels: pastoralisme, migrations et identités* (Burkina Faso – Côte d'Ivoire), befasst sich mit interethnischen Beziehungen und dem Verhältnis zwischen Staaten

<sup>29</sup> Vgl. Boesen 1994, 1999; Guichard 1996a, 1996b, 1998, 2000.

<sup>30</sup> Zur marginalen Position der Fulbe Nordbenins siehe u.a. Lombard 1965 und Bierschenk 1990, 1997.

und Ethnien. Obwohl Diallo es vermeidet, auf aktuelle politische Bezüge hinzuweisen, liegen Beziehungen zu Themen mit großer Medienpräsenz und gesellschaftlicher Relevanz auf der Hand. In den (post-)industriellen Einwanderungsgesellschaften (von denen Deutschland, lange Zeit ohne es wahrhaben zu wollen, eine war und ist) gibt es eine politische Debatte zwischen denjenigen, die Integration mit Assimilation gleichsetzen, und den Befürwortern einer multikulturellen Gesellschaft,<sup>31</sup> in der die Einfügung in ein politisches System und die Teilnahme am ökonomischen Leben mit der Erhaltung kultureller Unterschiede verbunden sein soll.

Das Verhältnis von Partizipation am staatlichen Leben, Integration in die Dorfgemeinschaft einerseits zur Erhaltung oder Aufgabe sprachlicher und anderer kultureller Besonderheiten andererseits wird in dieser Arbeit anhand der verschiedensten westafrikanischen Beispiele, die die gegensätzlichsten Tendenzen illustrieren, in einer Weise diskutiert, die für entsprechende Überlegungen über andere Teile der Welt höchst anregend ist.

Die Welt weist Zonen ethnischer und linguistischer Homogenität auf, in denen eine Sprachgemeinschaft oder Sprecher verwandter Sprachen große, geschlossene Verbreitungen aufweisen. Diese grenzen zuweilen an andere homogene Zonen dieser Art, zuweilen aber auch an heterogene Zonen, in denen mehrere Sprachfamilien auf engem Raum aufeinandertreffen und/oder innerhalb einer Sprachfamilie alte Zweige vertreten sind, die ein beträchtliches Differenzierungsniveau aufweisen.

Im Falle des Kaukasus, einer Zone mit sehr hoher sprachlicher Heterogenität, gibt es Theorien oder Spekulationen, die diese Heterogenität mit dem Relief in Verbindung bringen, also dem Umstand, dass das Gebirge leicht zu verteidigende Rückzugsräume zur Verfügung stellt und geographische Kommunikationsbarrieren aufweist. Weiter spielt in diesen Theorien die Lage des Kaukasus auf einem Landrücken zwischen zwei Meeren eine Rolle, und die Tatsache, dass er deswegen von Durchgangsstraßen durchzogen ist. Niemand behauptet jedoch, dass ein Aufeinandertreffen solcher Faktoren zwangsläufig zu sprachlicher Heterogenität führt, und andere Gebirge sind weniger heterogen.

Da hier nicht weiter vom Kaukasus die Rede sein soll, sei die Plausibilität dieser Theorien dahingestellt. Hier dient uns der Kaukasus nur als Ausnahmefall bei der Feststellung eines Theoriedefizits. Während im Falle des Kaukasus sich relativ viele Gelehrte Gedanken gemacht haben, wie die dortige Heterogenität zu erklären ist, findet man zur Erklärung sprachlicher und ethnischer Verteilungsmuster<sup>32</sup> in anderen Weltteilen so gut wie nichts.

Dass es in Afrika eine breite Zone im Norden gibt, in der ausschließlich afroasiatische (früher: „hamito-semitische“) Sprachen gesprochen werden, ganz so

<sup>31</sup> Slogans, die diese Position propagieren, lauten (z.B. in Äthiopien, Kasachstan oder Indonesien) *unity in diversity* oder ähnlich.

<sup>32</sup> Hier sind großräumige Verteilungsmuster gemeint. Theorien über den Ursprung einzelner Ethnien und deren frühere Wanderungen gibt es mehr als genug.

wie der Süden des Kontinents durch die relativ rezente Ausbreitung von Bantu-Sprachen und damit durch ein geringes Differenzniveau gekennzeichnet ist, dazwischen aber vom Atlantik bis nach Südwest-Äthiopien der so genannte Fragmentierungsgürtel liegt, in dem nicht nur drei Sprachfamilien,<sup>33</sup> sondern innerhalb dieser auch die am weitesten ausdifferenzierten Zweige in einem kleinräumigen Mosaik aufeinander treffen, ist zwar allgemein bekannt, scheint aber niemanden zu stören. Zumindest sind mir keine Versuche bekannt, systematisch zu erklären, welche Faktoren in einem Fall große, homogene Ausbreitungen begünstigen und welche es sind, die in anderen Fällen kleinräumige Mosaik entstehen lassen. Auch dass in einer bestimmten ökologisch-ökonomischen Nische, Rindernomadismus, in Ostafrika viele Ethnien mit unterschiedlichen Sprachen beheimatet sind, während quer durch Westafrika alle mobilen Rinderhalter Fulbe sind, weiß jeder Afrika-Ethnologe. Warum das so ist, weiß jedoch keiner.

In dieses Theoriedefizit über sprachlich-ethnische Verteilungsmuster stößt jetzt Youssouf Diallo mit seiner Habilitationsschrift hinein. Er hat zwar nicht den Ehrgeiz, das oben skizzierte Problem in kontinentalem Maßstab zu lösen, aber er liefert Wesentliches zur Interaktion von Fulbe und zahlreichen Gruppen von Nicht-Fulbe in drei westafrikanischen Ländern<sup>34</sup> und damit einen wichtigen Baustein für weiterreichende Erklärungen.

Die Formulierung des Untertitels (mit zwei Ländernamen in Klammern) ist fast zu bescheiden, denn Diallo liefert weit über Burkina Faso und die Elfenbeinküste hinaus einen breiten Überblick über Fulbe-Ethnogenese, Fulbe-Wanderungen und Formen der Interaktion mit anderen Ethnien und öffnet den Blick nicht nur auf diachrone und transkontinentale Beziehungen, sondern auch auf Vergleiche von Interaktionsformen zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten.

So lernen wir, dass bei der ursprünglichen Ausdifferenzierung der Proto-Serer in die Serer, Wolof und Fulbe militärische, politische, religiöse und wirtschaftliche Fragen eine Rolle spielten. Zum Teil sind heutige Ethnonyme von den Namen früherer Staatsgründungen abgeleitet (z.B. Jolof > Wolof), was auf eine Parallelisierung oder Kongruenz von Ethnie und Staat entsprechend der modernen Nationalstaatsidee hinausläuft. In anderen Phasen oder an anderen Orten aber scheint es primär die ökonomische Differenzierung (einschließlich militärischer, administrativer, religiöser oder ritueller Erwerbsnischen) innerhalb eines politischen Gemeinwesens zu sein, die zur Stabilisierung ethnischer Grenzen beiträgt.

Die Unterscheidung zwischen Bobo und Bwa einerseits zu den Fulbe andererseits entspricht ganz weitgehend der zwischen Bauern und Viehzüchtern. In anderen Fällen ist jedoch Aufmerksamkeit geboten, will man den bloßen Sprachgebrauch von Formen der Gruppenzugehörigkeit mit weiterreichenden Implikationen

<sup>33</sup> Niger-Kordofanisch (d.h. Niger-Kongo plus Kordofanisch), Nilo-Saharanisch und Afroasiatisch.

<sup>34</sup> Burkina Faso und die Elfenbeinküste stehen im Mittelpunkt, aber ein Teil der Wanderungen zwischen den zwei Ländern läuft über Mali.

unterscheiden. Fängt ein Hirte im Norden der Elfenbeinküste an, Handel zu treiben, bezeichnet man diese Tätigkeit als *dyulaya*, nach den Dyula, der Ethnie der prototypischen Händler. Inwieweit ein Pullo, der Handel treibt, durch die Verwendung dieser Bezeichnung zum Dyula wird und z.B. die Solidarität anderer Dyula beanspruchen kann, ist wohl eine zweite Frage. Entsprechend vorsichtig ist mit der Unterscheidung Bambara (Bamana)/Fulbe zu verfahren. „Fula“, die Bamana-Bezeichnung für Fulbe, kann sowohl für Fulbe verwendet werden, die von anderen als solche anerkannt sind, als auch als bloße Berufsbezeichnung, die auf jeden Anwendung findet, der für sich oder andere das Vieh hütet.

Zwischen Mossi und Fulbe ist die ökonomische Differenzierung nicht primär gegeben gewesen. Zwar hatten die Fulbe eine religiöse Sonderrolle und waren stärker viehwirtschaftlich orientiert und sie lebten als lokale Minderheiten *un peu partout* in den Zwischenräumen der Mossi-Dörfer, aber eine Instrumentalisierung der Differenz und eine Ausdifferenzierung in dem Sinne, dass die Mossi ihr Vieh nicht mehr selber gehütet, sondern es weitgehend den Fulbe anvertraut haben, hat sich erst nach der Liberalisierung von Rinderbesitz innerhalb der Mossi-Gesellschaft entwickelt.

Diallo bringt das Problem auf den Punkt, indem er die Frage aufwirft, ob es sich in einem gegebenen Fall der Kongruenz zwischen Ethnie und Profession um das Ergebnis der Monopolisierung einer Erwerbsnische durch eine Ethnie oder um eine Ethnisierung einer Berufsgruppe handelt. Selbstverständlich können auch beide Prozesse ineinander greifen und sozusagen von verschiedenen Seiten auf dasselbe Ergebnis hinwirken.

Obwohl vom Gesamtergebnis her (also vom großräumigen Bild des westafrikanischen Fraktionierungsgürtels) sich hier Differenzen oft erhalten oder gebildet haben, finden wir doch auch Fälle von Assimilation. Ein Paradoxon von Assimilation in Situationen, in denen keine schriftlichen Quellen vorliegen, ist, dass Assimilation nur feststellbar ist, wenn sie unvollständig ist. Es müssen Hinweise auf eine frühere Identität erhalten geblieben sein. Am kulturellen Befund, also an der Gesamtheit der erlernten Praktiken und Wissensbestände einschließlich der oralen Traditionen, muss sich ein Mischungsverhältnis oder eine Synthese ehemals getrennter Traditionsstränge ablesen lassen. Solche älteren Affiliationen, die neben den derzeit im Vordergrund stehenden Identifikationen erinnert werden, begründen transethnische Brücken oder *cross-cutting ties*.<sup>35</sup> Die alten Klannamen, die von den Fulbe-Forschern als Patronyme bezeichnet werden, obwohl sie genau das nicht sind, findet man oft in den verschiedensten Subethnien der Fulbe und in anderen Ethnien darüber hinaus. Handelt es sich bei Leuten, die diese Klannamen tragen, um Fulbe, die teilweise in anderen Ethnien assimiliert worden sind, aber ihre Ursprungstraditionen bewahrt haben? Diallo dokumentiert auch den umge-

<sup>35</sup> Zu *cross-cutting ties* siehe Gluckman 1966; Hallpike 1977; Schlee 1997b, 2006: 58 ff.

kehrten Fall, in dem fulbeisierte Senufo aus San (Mali) Patronyme und die Brandzeichen für ihr Vieh von Fulbe übernommen haben.

Dass in Fällen, in denen Unterschiede erhalten, neu ausgeprägt oder betont werden, oft auch wirtschaftlich eine Differenzierung und Konkurrenzvermeidung stattfindet, ist ein plausibler und gut belegter Zusammenhang.<sup>36</sup> Der nächste Interpretationsschritt ist ein funktionalistischer: Man schreibt ethnischen Unterschieden die Funktion der friedlichen Differenzierung und der Konkurrenzvermeidung in pluriethnischen Systemen zu. Dagegen zeigt Diallo auf, dass komplementäre Tauschbeziehungen und gewaltsame Konflikte einander keinesfalls ausschließen. Sein Beispiel hierfür sind die Mossi und die zwischen den Mossi-Machtzentren lebenden Fulbe, die gelegentlich Mossi überfallen und auch gemeinsam mit Mossi gegen andere Mossi Raubzüge unternehmen. Das Theorem der „Integration durch Verschiedenheit“<sup>37</sup> bedarf also der Überprüfung und gegebenenfalls der Einschränkung seiner Gültigkeit. Auch ist vielleicht stärker zu berücksichtigen, dass es in interethnischen Beziehungen außer Krieg und Frieden die unterschiedlichsten Mischformen beider gibt sowie bequemere und unbequemere Formen der bloßen Koexistenz (vgl. Schlee 2003: 57 ff.).<sup>38</sup>

Mit den Machtzentren und ihren Zwischenräumen sind wir bei den räumlichen Gegebenheiten und räumlichen Vorstellungen angelangt, die sich als weiteres Thema durch die Arbeit ziehen und bereits im Titel in den *espaces interstitiels* ihren Ausdruck finden. Präkoloniale afrikanische Königreiche und die Häuptlings-tümer der Mossi definieren sich nicht über die Grenze (*finis*), sondern sie haben ein Machtzentrum, dessen Ausstrahlung nach außen graduell nachlässt.<sup>39</sup> In diesen schwächer staatlich durchdrungenen Räumen haben sich Fulbe halb unabhängig behauptet, haben wechselnde Allianzen geschlossen oder sie haben sich einfach aus der Reichweite von Staaten zurückgezogen.

Diallo verfolgt die Themen der Formen der Mobilität und der Gliederung des Raumes, des Verhältnisses der Fulbe zu anderen Ethnien und zum Staat, und wie der Staat in interethnische Beziehungen hineinwirkt, durch Zeiten und Räume hindurch bis hin zu rezenten Konfliktlagen und Problemen des heutigen entwicklungs-politischen Eingreifens.

Eine weitere Arbeit, die eine Fulbe-Komponente beinhaltet, ist die Dissertation von Michaela Pelican *Getting along in the Grassfields: interethnic relations and identity politics in northwest Cameroon*.<sup>40</sup> Die Studie, die das Ergebnis einer

<sup>36</sup> Siehe z.B. Haaland (1969), auf den auch Diallo sich beruft.

<sup>37</sup> So der Titel von Horstmann/Schlee (2001).

<sup>38</sup> Siehe auch Mutie 2003.

<sup>39</sup> Dieses Merkmal teilen sie z.B. mit javanischen Königreichen (Schiel 1989). Siehe auch Evers (1997), der die Vorstellung unbegrenzter und begrenzter Flächen in den modernen urbanen Kontext hinein verfolgt.

<sup>40</sup> Promotion 2006 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

14-monatigen Feldforschung darstellt, beruht auf erweiterten Fallgeschichten (*extended case studies*), die sich auf Ereignisse aus der Zeit zwischen 2000 und 2002 beziehen und auf Daten, die dem Einsatz neuer Methoden gedankt sind, wie dem Rollenspiel in einer Theatergruppe. Insbesondere interethnische Beziehungen und solche zwischen stereotypisierten sozialen Charakteren werden hier in manchmal humoristischer Form mit Schlaglichtern beworfen.

Die ethnische Landschaft Nordwestkameruns lässt sich grob in drei Gemeinschaften unterteilen. Die größte dieser Gemeinschaften setzt sich aus bäuerlichen Graslandgruppen zusammen, die sich in kleine, lokale „Königtümer“ aufteilen und Sprachen aus der Niger-Kongo Sprachfamilie sprechen, die früher als „semi-bantu“ bezeichnet wurden. Die zweitgrößte Gemeinschaft bilden Fulbe-Mbororo (insbesondere Jafun und Aku), die Rinderzucht mit Feldbau kombinieren und in sprachlicher Hinsicht den Graslandgruppen relativ nahe stehen,<sup>41</sup> aber ebenso wie letztere Gruppen diese Nähe nicht als Basis für Allianzbildung nutzen. Die dritte und kleinste Gemeinschaft besteht aus Dorfbewohnern unterschiedlichen ethnischen Ursprungs, die unter der Kategorie „Hausa“ subsumiert werden und die sich des Öfteren auf ihr Muslim-Sein berufen, um mit Fulbe-Mbororo zu koalieren und sich von Grasland-Leute abzugrenzen.

In einer ihrer beiden *extended case studies* stellt Pelican den Konflikt um die Investitur des jetzigen Königs von Misaje, dem Hauptforschungsort in Nordwestkamerun, vor. Hier kam es zu religiös begründetem Widerstand von Muslimen gegen das, was im Rahmen der Einsetzung des neuen Königs verlangt wurde. Pelican erklärt dies mit dem auch auf nationaler Ebene erhitzten politischen Klima. Gruppenrechte standen stärker im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und wurden aggressiver vertreten, als dies in früheren Zeiten der Fall war. Hier also, bei diesem „religiösen“ Konflikt waren frühere Meidungen (wie das wechselseitige Ignorieren von Merkmalen, die den eigenen Normen widersprechen) aufgegeben worden. Beide Seiten suchten die Konfrontation, die Machtprobe. Erschwerend kam hinzu, dass es (noch) keine Regeln gab, wie bei einem solchen Einsetzungsritual mit religiösen Empfindlichkeiten umzugehen sei. Ein geregelter Pluralismus, im Gegensatz zur unregulierten Pluralität, hatte sich noch nicht entwickelt.

Ein Theorem, das Pelican in diesem Zusammenhang aufgreift, ist das von „Integration durch Verschiedenheit“ (Horstmann/Schlee 2001). Eine ganze Reihe von Einzelbefunden wird angeführt, die diese These *ex negativo* bestätigen: Der Abbau von Verschiedenheit hat zur Verschärfung von Konfliktlagen geführt. Ethnische und subethnische Gruppen sind im Zuge der Einkommens-Diversifizierung aus ihren ökonomischen Nischen herausgetreten und so in Konkurrenz zu einander geraten.<sup>42</sup> Auch die klaren religiösen Grenzen haben sich verwischt. Zum einen sind einige Grasland-Leute zum Islam übergetreten und zum anderen werden

<sup>41</sup> Wie bereits erwähnt, gehört das Fulfulde ebenfalls zur Niger-Kongo Sprachfamilie.

<sup>42</sup> Siehe auch Dafinger/Pelican 2006.



*Fulbe-Mbororo und Hausa feiern gemeinsam das Ende des Ramadan, Misaje, Nordwestkamerun (Foto: Michaela Pelican, 2000).*

Muslime aus anderen Ethnien (d.h. Hausa und Fulbe-Mbororo) bezichtigt, Ritualverbrechen zu begehen, die man zuvor nur Nicht-Muslimen zugetraut hatte (siehe auch unten). Außerdem hat sich die Betonung der religiösen Gemeinsamkeiten als „Muslime“ auf Kosten der Betonung der ethnischen Unterschiede zwischen Hausa und Fulbe-Mbororo als nicht konfliktfrei erwiesen.

Das Schwinden von Unterschieden führt also zu neuem Konfliktpotential. Dies ist aber keinesfalls der einzige Effekt. Auch unter gewissen Umständen verstärken sich konflikt-hemmende Faktoren mit dem Schwinden von Unterschieden. Durch Konnubium und Reaffiliation kommt es zu *cross-cutting ties*. Diese sind aber, wie Pelican ausführt, nur unter bestimmten Umständen von integrativer Wirkung, nämlich in der persönlichen Sphäre und zu Friedenszeiten. „In the face of political or economic rivalry [...] individuals with cross-cutting allegiances are required to take sides and become favoured targets of criticism [...]. [C]ross-cutting ties, [though], facilitate the groups' reintegration after the conflict has passed“ (2006: 435). Dies steht im Einklang mit früheren Befunden, dass *cross-cutting ties* für sich genommen keine integrative oder spaltende Wirkung haben, sondern diese Wirkungen davon abhängen, wie sie in der politischen Rhetorik genutzt werden (vgl. Schlee 1997b, 2004b).

Ein wenig kompliziert erscheint das Verhältnis zwischen „Integration durch Verschiedenheit“ und Rechtspluralismus. Trägt die Koexistenz verschiedener For-

men von Recht zur Integration bei oder ist sie ein störender und spaltender Faktor? Pelican führt einen Fall an, in dem ein Individuum, das beim *forum shopping* in einem pluralen Rechtssystem allzu erfolgreich war und in der sozialen Isolation landete. In Kamerun ist die Rechtssituation besonders plural, weil es zu jeder Form des Rechtes mehrere korrumpierte Varianten gibt. In Pelicans Worten: „Considering Cameroon’s plural legal framework and its corrupted variations, the question emerges of the degree to which procedural strategies, such as political lobbying and litigation, promote the opponents’ reconciliation and social integration“ (2006: 423). Neben verschiedenen Formen des Rechtes gibt es also nicht weniger Formen des habitualisierten Unrechts, und wer auf dieser Klaviatur am besten spielt und Recht bekommt ist noch längst nicht der, der in den Augen seiner Umgebung auch Recht hat.

Ein Faktor, der den Ausschlag geben mag, ob ein bestimmtes plurales Rechtssystem integrative Wirkung entfaltet, oder nicht, ist das Vorhandensein oder Fehlen einer Meta-Ebene, auf der die Rechtsformen zueinander in Beziehung gesetzt werden. Es steht zu vermuten, dass klare Gültigkeitsregeln den von Pelican beschriebenen negativen Wirkungen von Rechtspluralität vorbeugen könnten. Letztlich müssen sich beide (bzw. alle) Parteien in einem gegebenen Streitfall demselben Recht beugen und das Urteil eines bestimmten Forums akzeptieren. Da dies nicht immer freiwillig geschieht, muss es Regeln geben, welches Recht auf welche Personen anwendbar ist, grundsätzlich oder auf Verlangen, und wie bei Streitigkeiten zwischen Personen unterschiedlicher Herkunft zu verfahren sei. Selbstverständlich gibt es auch Zuständigkeiten nach Rechtsgebieten und Klassen von Tatbeständen. Unbefriedigend, und zu Zerwürfnissen führend, ist dagegen, wie Pelican illustriert, eine Situation in der der mit dem längeren Atem das *forum shopping* fortsetzen kann, bis er irgendwo Recht kriegt. Entlang solcher Differenzierungen wäre bei pluralen Rechtssystemen zwischen solchen zu unterscheiden, bei denen die Differenzen der Integration schaden, solchen, bei denen sie der Integration keinen Abbruch tun, und solchen, in denen die Rechtspluralität vielleicht sogar der friedlichen Integration der Gesellschaft förderlich ist, indem nach dem Motto „jedem das seine“ das Recht insgesamt eine höhere Akzeptanz genießt.

Ein weiterer Schwerpunkt der Studie liegt auf magisch-religiösen Glaubensvorstellungen und Praktiken. In den letzten zwei Jahrzehnten scheinen in der Forschungsregion Diskurse über so genannte „okkulte Ökonomien“, die sich auf das vermeintliche Einsetzen von magischen Mitteln zu materiellen Zielen stützen (Comaroff/Comaroff 1999: 297), an Bedeutung gewonnen zu haben. Im Rahmen ihrer Analyse der eben angesprochenen Entwicklung verweist Pelican zu Recht auf Arbeiten zu Hexerei und sozialer Ungleichheit, von denen einige der bedeutendsten sich auf Kamerun beziehen.<sup>43</sup> Zugleich dokumentiert sie, dass muslimische Gruppen

<sup>43</sup> Siehe u.a. Geschiere 1997.

zunehmend verdächtigt werden, sich an „okkulten Ökonomien“ zu beteiligen. Aus ihren Daten ist auch zu entnehmen, dass Mitglieder von Grasslandgruppen Differenzen, die entlang ethnisch-religiöser Linien konstruiert werden, in jüngster Zeit weniger anerkennen als in der Vergangenheit. Dass Muslimen bestimmte Arten von Zauber zuvor fremd gewesen seien, ist eine Unterstellung, die empirisch so haltbar oder unhaltbar sein mag wie der Glaube an die dahinter stehenden Phänomene. Der Glaube an solche Trennungen wirkt jedoch auch bestimmten Verdächtigungen entgegen und ist damit konfliktmindernd. Dementsprechend kommt es bei der Auflösung dieser Grenzen zu neuartigen Konflikten.

Nach diesen Darstellungen zu den Fulbe in verschiedenen Teilen Afrikas, wollen wir uns nun den Usbeken zuwenden. Den Fulbe vergleichbar, weist das Usbeken-tum zahlreiche Facetten innerhalb und außerhalb Usbekistans auf. Wie die Habilitationsschrift von Peter Finke (2005) belegt, führt bereits der Vergleich von Gruppen innerhalb Usbekistans zu einer ergiebigen Komparatistik. Diese Arbeit trägt den Titel *Variations on Uzbek identities: concepts, constraints and local configurations* und ist eine vergleichende Studie, die auf Feldforschungen in vier Regionen Usbekistans beruht. Die Forschungsorte verteilen sich fast über die gesamte West-Ost-Ausdehnung des Landes. Es handelt sich um die Oase von Khorezm, die von Buchara, die von Shahrissabz und das Ferghana-Tal.

Am Vergleich dieser Forschungsregionen lässt sich eine Typologie interethnischer Kontaktsituationen ablesen, die Licht auf zentrale Fragestellungen der Abteilung I des Institutes wirft. Eine Theorie der sozialen Identifikation in pluriethnischen Szenarien, wie sie in dieser Abteilung entwickelt wird, befasst sich mit der Klärung von Fragen wie: In welche Taxonomien werden soziale Identitäten eingeordnet? Gibt es wiederkehrende Muster oder Schemata des Identitätswechsels? In welchem Umfang beruht soziale Identifikation auf bewussten Entscheidungen? Welche Kalküle werden an solche Entscheidungen herangetragen?

Das gleichzeitige Vorhandensein verschiedener Taxonomien zur Verortung derselben Gruppe im sozialen Raum hat Elwert (1989) als „Polytaxis“ bezeichnet. In polytaktischen Identifikationsräumen kann sich eine Gruppe gleichzeitig in einer sprachlich-ethnischen und in einer religiösen Taxonomie verorten. So mag die Bevölkerung eines Dorfes als Usbeken sich als eine Unterkategorie der Turkvölker und als Sunniten als eine Unterkategorie der Muslime begreifen. Der Wechsel von einem taxonomischen Bezugsrahmen zum anderen ist eine der Bedeutungen, die Elwert dem Begriff „Switching“ beilegt (Elwert 2002).<sup>44</sup> Je nach sich wandelnden Legitimitätszumessungen an die Diskursarten (Dench 1986; Max Planck Institute for Social Anthropology 2001: 57 und 2003: 94) können im identitären Diskurs einer und derselben Gruppe einmal die Religion, einmal die Klassenzugehörigkeit,

---

<sup>44</sup> Der Identitätswechsel eines Individuums, situativ oder im Sinne einer „(ethnischen) Konversion“, ist „Switching“ in einem anderen Sinne.

die Ethnizität, die Sprache, die Abstammung, die Region oder was auch immer in den Vordergrund rücken. Ich selber spreche in solchen Zusammenhängen von Dimensionen der Identifikation und von deren Wechsel, wenn z.B. eine Diskursstrategie von der religiösen Dimension (mit Werten wie Sunniten, Schiiten oder auf höherer taxonomischer Ebene Muslime, Christen) auf die sprachlich-ethnische Dimension (Usbeken, Kasachen usw.) umschlägt. Das dahinter stehende Bild ist ein dreidimensionales<sup>45</sup> Koordinatensystem mit einer x-, einer y- und einer z-Achse, das erlaubt, jedem Punkt im Raum einen Wert auf jeder der drei Dimensionen zuzuordnen. So wie man bei einem Punkt im Raum (bezogen auf einen Betrachterstandpunkt oder ein Koordinatensystem) eine von drei Fragen in den Vordergrund rücken kann, nämlich: 1) wie weit oben/unten; 2) wie weit zur Seite und 3) wie tief im Raum er sich befindet, kann auch bei sozialer Identifikation einmal die eine, ein andermal die andere Dimension thematisiert werden.<sup>46</sup>

Ein Erkenntnisfortschritt besteht darin, das immer schon Geahnte, halbwegs Gewusste und umgangssprachlich mehr Angedeutete als Angesprochene in solche Modelle und Schemata einzufügen und dann in größerer Klarheit zu betrachten. Ein anderer Erkenntnisfortschritt besteht darin, diese Modelle wieder durcheinander zu bringen und aufzuzeigen, dass sie den Komplexitäten des beschriebenen Gegenstandes nicht genügen.

Im Lichte der erwähnten Modelle sind einige der Befunde von Finke heterodox. Den Zentralasiaten scheint es einfach an der logischen Konsequenz zu mangeln, die die zitierten Modelle voraussetzen. Und da es unwahrscheinlich ist, dass die Zentralasiaten in diesem Punkt Besonderheiten aufweisen, wirft dies eine Frage auf, inwieweit Menschen überhaupt Gefangene ihrer eigenen Logik sind oder die Logik auch von Fall zu Fall beiseite legen können.

Die eingangs zitierten Modelle setzen voraus, dass kategoriale Inklusion auch Gruppenzugehörigkeit fördert, und sei es die Zugehörigkeit zu einer recht vagen Großgruppe. Die Berufung auf den Islam impliziert danach die eigene Zugehörigkeit zu einer weltweiten Gemeinschaft aller Muslime, der *umma*, so wie auch das Zugeständnis der Zugehörigkeit zur *umma* an alle anderen, die sich zum Islam bekennen. Nach Finkes Befund wird der Islam aber zwar als vereinigender, eine gemeinsame zentralasiatische Identität stiftender Faktor angesehen, aber daraus kei-

<sup>45</sup> Ein dreidimensionales System ist als Bild der visuellen Vorstellungskraft leichter zugänglich. In einem abstrakten Modell sind der Zahl der Dimensionen natürlich keine Grenzen gesetzt.

<sup>46</sup> Ich habe vorgeschlagen, beim Versuch der Erklärung des Wechsels der Dimension der Identifikation besonders auf die resultierenden Gruppengrößen bzw. Inklusionen Gleichbenannter/Exklusionen Verschiedenbenannter zu achten. Haben die Elokutoren eines Identitätsdiskurses ein Interesse zu einer größeren Gruppe oder Allianz Gleichgesinnter zu gehören (Inklusionsstrategie) oder eher unter sich zu bleiben (Exklusionsstrategie)? Resultiert der Wechsel im Register (Dimension) in engeren oder weiteren Bezügen (kleine Sprachgruppe/große Religionsgemeinschaft oder umgekehrt)? Gruppengröße bedarf natürlich der Gewichtung nach qualitativen Gesichtspunkten (Macht, Reichtum, Status usw.). Vgl. Schlee 2000, 2004b, 2006.

nesfalls die Konsequenz gezogen, dass damit auch Tschetschenen oder meskhetische Türken in eine Wir-Gruppe einbezogen werden. Man definiert sich also über ein Kriterium – in diesem Fall den Islam – und ignoriert schlicht die Tatsache, dass dieses Kriterium auch in Fällen gegeben ist, die man aus der kollektiven Selbstdefinition eigentlich ausschließen möchte und die in der Praxis auch nicht als zugehörig behandelt werden. Das verbale Verhalten (und vielleicht auch das explizite, bewusste Wissen) weist hier also Dissonanzen zum praktischen Verhalten (zum impliziten Wissen?) auf.

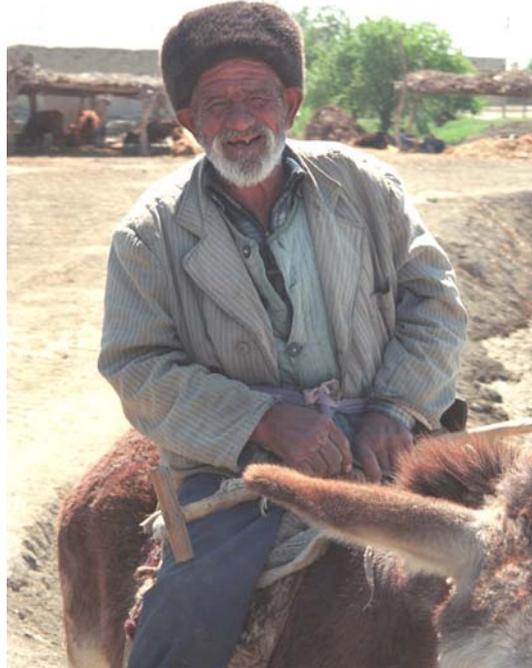
So wie die religiöse Klassifikation nicht sauber durchgehalten wird, überschneiden sich auch Sprachfamilien und Grade der Zugehörigkeit und Akzeptanz. Die meskhetischen Türken, die ja als Muslime bereits eines der Kriterien der Zugehörigkeit in Zentralasien erfüllen, ohne dass dies in der Praxis Auswirkungen hat, fühlen sich auch sprachlich dort am Platze, ohne bei den anderen Ethnien Zentralasiens damit auf Gegenliebe zu stoßen. Sie folgen der akademischen Gliederung nach Sprachfamilien. Als Sprecher einer Turksprache stehen sie den Usbeken und Kasachen nahe. Diese wiederum empfinden die Tadschiken, also Sprecher einer iranischen Sprache, als sich selber näher stehend und als – im Gegensatz zu den Meskheten – wirkliche Zentralasiaten (vgl. Finke 2005: 295).

In drei der vier Forschungsregionen findet Finke eine ethnische Hierarchie mit zwei Spitzen, deren jede einer anderen Sprachfamilie angehört. Sowohl in Ober-Qaschqadarya (Shahrisabz) als auch in der Oase von Bucharas sowie im Ferghanatal sind sowohl Usbeken als auch Tadschiken (beides im Sinne von Sprachgemeinschaften) als zentrale Repräsentanten der lokalen Identität angesehen und genießen einen hohen Status. Eine solche bicephale ethnische Hierarchie mag man als das „Modell Österreich-Ungarn“ bezeichnen. Hierarchien dieses Typus scheinen wesentlich seltener zu sein als solche mit nur einer Spitze.

Besonders interessant erscheint in diesem Zusammenhang der Fall Ober-Qaschqadarya. Hier lagern sich verschiedene Ethnien um einen „Kern“, zu dem Usbeken einer bestimmten Dialektgruppe gehören und – mit nur leicht geringerem Status – Tadschiken. Will man einen hohen Status beanspruchen, muss man also Usbekisch in einer ganz bestimmten Variante sprechen oder gar nicht, sondern Tadschikisch. Die beiden Varianten des Usbekischen sind durch ein bestimmtes Phänomen unterschieden, das in der einen den Lautwert /zh/ annimmt, in der anderen den Wert /y/. Die Sprecher des Qipchak-Dialekts („die zh-Leute“) sind stärker einer nomadischen Tradition verbunden und weisen Reste einer Klanorganisation auf, die auf die turko-mongolische Militärororganisation des Mittelalters zurück verweist. Die Sprecher des Qarluq-Dialektes („die y-Leute“) sind alteingesessene Oasensbauer, sesshaft wie die Tadschiken und auch in ihrer Selbstsicht derselben Kultur zugehörig, als Nachkommen einer höherwertigen, reichsgründenden, urbanen und gelehrsam zentralasiatischen islamischen Zivilisation. Interessant sind diese Fälle, in denen Sprecher des Usbekischen und des Tadschikischen im Zentrum lokaler Bodenständigkeit und Legitimität stehen, auch durch die Art der Merkmalsver-

knüpfung in den in ihnen gepflegten Identitätskursen. Der häufigste Operator der Merkmalverknüpfung in Identitätsdiskursen ist *und*. Um ein richtiger Pole zu sein, muss man Polnisch sprechen *und* Katholik sein; um zum Amerikanischen Mainstream (WASP) zu gehören, muss man „weiß“ *und* Angelsachse *und* Protestant sein, usw. Besondere Authentizität wird oft durch additive Häufung von Zugehörigkeitsmerkmalen geschaffen oder beansprucht. Hier jedoch ist der Operator *oder* am Werk. Man muss einen bestimmten Dialekt sprechen *oder* dessen (linguistisch gesehen) radikale Alternative, das Tadschikische. Unter diesen drei Regionen ist Buchara ein Sonderfall. Während im Ferghana-Tal und in Qaschqadarya bei aller (annähernden) Gleichwertigkeit die ethnische Unterscheidung zwischen („y“-) Usbeken und Tadschiken aufrecht erhalten bleibt, finden wir in Buchara *eine* weitgehend zweisprachige Population von Etablierten, die aus langer Zwischenheirat zwischen Usbekisch- und Tadschikisch-Sprechern und häufigem Sprachwechsel hervorgegangen ist. Wir finden an der Spitze der lokalen Hierarchie also *eine* Ethnie mit zwei Sprachen. Von einer Doppelspitze ist also nur zu reden, wenn wir diese auf die Sprachen und ihr Prestige beziehen, Sprechergemeinschaften dagegen lassen sich wegen der hohen Bilingualitätsrate kaum auseinanderdividieren und werden nicht ethnisiert.

Aus den laufenden Forschungen von Meltem Sancak werden weitere Faktoren deutlich, die in Buchara die lokale Integration fördern und dem Sprachunterschied jede trennende Wirkung nehmen. Die aufwendigen Heirats- und Beschneidungsfeste können nur mit aktiver Unterstützung aller Nachbarn durchgeführt werden. Lokale Endogamie herrscht vor: Wer auswärts studiert, lernt gerade dort einen zukünftigen Ehepartner aus dem eigenen oder dem



Ein Bauer in der Oase von Buchara (Foto: Günther Schlee, 2004).

Nachbardorf kennen, denn Studenten bilden regionale Gruppen zum gemeinsamen Kochen und für gemeinsame Heimreisen.

Nach diesen Typologien ethnischer Hierarchien sei das Augenmerk auf das Verhältnis von Diachronie und Synchronie gerichtet. Ich werde hier die Geschichte Zentralasiens nicht besser zusammenfassen können, als Finke das getan hat. Eine Reichsgründung nomadischen Ursprungs, nämlich das mongolische Reich und die aus ihm hervorgegangenen Diadochenreiche, und viele Reichsgründungen mit einem urbanen Zentrum inmitten einer Bewässerungs-Oase lösen einander ab und interagieren in komplexer Weise mit tribalen Pastoralisten oder Hirten-Kriegern. Sie werden von diesen erobert oder spannen sie als Söldner ein. In manchen Fällen transformieren sie sie auch in friedliche Bauern. Große Teile der sesshaften Bevölkerung sprechen iranische Sprachen, Vorläufer des heutigen Tadschikischen oder auch Sprachen anderer Zweige des Iranischen. Der Anteil der Iranisch-Sprecher war früher größer. Es haben vielfache Turkisierungsprozesse stattgefunden, und zwar an beiden Enden des Spektrums zwischen Oasenbewohnern und Hirtenkriegern. Schon die Mongolenherrschaft hatte hier einen türkischen Klang, denn ihre Agenten waren Sprecher von Turksprachen. Auf der anderen Seite haben iranische Bauern und Städter Turksprachen übernommen, und so sind das moderne Usbekische und das Khorezmische entstanden: Turksprachen auf iranischem Substrat, das sich im Fall des Standard-Usbekischen auch in der Abwesenheit von Vokalharmonie manifestiert.

Viele dieser Prozesse finden daher im Spektrum der Turksprachigkeit ihren heutigen Niederschlag. Es sind Turkvölker, die Reste der mongolischen Militärorganisation in ihren Klannamen bewahrt haben, oder die umfangreiche patrilineare Genealogien bewahrt haben, wie sie lokal nicht gebundenen Hirten für die Unterscheidung von fremd und eigen, nah und fern, Freund und Feind von Nutzen zu sein pflegen. Es sind auch Turkvölker, die das Erbe der iranischen Bauern fortführen. Großenteils ist es die Pluralität von Sprachen, Dialekten, sozialen Organisationsformen und Lebensweisen *innerhalb* des turksprachigen Bereiches, in dem diese komplexe Geschichte fortlebt.

Geschichte schreibt sich chronologisch: hin zur Gegenwart. Dort allerdings leben wir, die Betrachter der Geschichte, und unser Blick zurück kehrt diese Perspektive um. Finkes historischer Befund, von der Gegenwart aus betrachtet, bedeutet, dass die Bewohner Zentralasiens ihre Geschichte mit sich herumtragen, sie ihnen anhaftet. Wie das bereits zitierte Beispiel aus Shahrizabz belegt, verweist die Aussprache von /zh/ als /y/ auf ein rezenteres nomadisches Erbe, auf eine weniger lange Sesshaftigkeit, auf weniger Legitimität als Bestandteil einer Lokalgruppe, auf ein geringes Maß an „Zivilisation“ ...

Als letzter Teil dieser Zusammenfassung sei versucht, von der Geschichte einen Bogen zu der Entscheidungstheorie zu schlagen, die in Finkes Arbeit angelegt ist. Die Geschichte selber kann man als eine Abfolge von Entscheidungen mehr oder weniger gewichtiger Akteure mit intendierten und nicht intendierten

Konsequenzen deuten. Nicht immer werden die Entscheidungskalküle der Akteure aus den Quellen deutlich. Dennoch interpretiert Finke in ganz plausibler Weise einige historische Entwicklungen entscheidungstheoretisch. Sich sprachlich dem nomadischen Umfeld anzupassen, machte für die iranischen Oasenbauern und die Händler Sinn. Solche Prozesse hat es immer wieder gegeben, und einige davon haben zur Entstehung des heutigen Standard-Usbekischen und des Khorezmischen geführt.

Gängiger Weise richtet sich das Interesse von Entscheidungstheoretikern jedoch auf heutige Akteure und ihre Wahl zwischen heute gegebenen Optionen, denn hier besteht die Möglichkeit der Beobachtung und der Nachfrage nach den Gründen und Motiven.

Entscheidungstheorie bedarf der Exploration von Entscheidungsmöglichkeiten (Optionen) und der Modellierung der Entscheidung zwischen diesen Optionen. In diese hinein spielen insbesondere Kosten- und Nutzenkalküle, die sich auf die wahrgenommenen Kosten- und Nutzenkomponenten beziehen und damit auf fremde Wissensbestände, die es erst zu erfassen gilt. In jedem der untersuchten lokalen Einzelfälle untersucht Finke daher die *concepts of similarity and difference*. Bei der begrifflichen Erfassung von Ähnlichkeiten und Unterschieden werden die Ethnonyme mit ihren Bedeutungsbereichen vorgestellt, die sich durchaus von Region zu Region unterscheiden. Ich kann hier wieder auf das zitierte Beispiel verweisen, dass Usbeken und Tadschiken als zwei Ethnien oder als eine Ethnie mit zwei Sprachen aufgefasst werden können. Weiter geht es mit der Zuschreibung kultureller Merkmale und deren Bewertung (Frömmigkeit, Gastfreundschaft wird den Usbeken zugeschrieben, von den Kirgisen heißt es, sie seien schlechte Köche...). Zum Teil werden hier Ambivalenzen angesprochen (ein zu guter Muslim steht im heutigen säkular-autokratischen Usbekistan schnell im Verdacht, kein guter Staatsbürger zu sein) zum Teil sicher auch bloße Stereotypen zitiert, die jedoch schwerlich bei einer solchen Analyse beiseite gelassen werden können, da auch sie daran beteiligt sind, positive und negative Attitüden und Auffassungen von kultureller Nähe oder Ferne zu prägen und damit Wege der Assimilation zu öffnen oder zu schließen. Nähe und Ferne äußert sich in der Bildung von Clustern. In Khorezm, z.B., empfinden sich Usbeken, Kasachen und Karakalpakken als näher zueinander als zu den Turkmenen. Auch die Welt außerhalb Zentralasiens, soweit sie überhaupt wahrgenommen wird, gruppiert sich in der Wahrnehmung der Probanden zu solchen Clustern von Ähnlichkeit. Dass dabei gegen die Grenzziehungen kategorischer Ordnungssysteme verstoßen wird, ist schon erwähnt worden. Obwohl Sprache und Religion eine Rolle im Diskurs über Ähnlichkeit spielen, werden Tataren und (meskhetische, kleinasiatische usw.) Türken nicht in den Kreis der Nähe einbezogen, obwohl dies einer pantürkischen Logik entspräche, wohl aber die Tadschiken. Auch werden trotz der Berufung auf die Religion bei der Feststellung von kultureller Nähe Muslime, die außerhalb Zentralasiens beheimatet sind, nicht als nahestehend empfunden.



*Eine Gruppe von Mädchen vor dem Mausoleum von Ahmad Yasawi in Turkistan, Süd-Kasachstan. Kopftücher tragen sie nur zum Besuch des muslimischen Heiligtums. Das in den Farben der amerikanischen Flagge ist hierfür so gut geeignet wie jedes andere (Foto: Günther Schlee, 2004).*

Die kognitive Anthropologie mit ihren Methoden (Sortieren von Kärtchen und deren Anordnung auf einem Tisch mit der Aufzeichnung der begleitenden Erklärungen...) führt hier also bei der Modellierung der Struktur des sozialen Raumes zu Ergebnissen, die sich von den eingangs zitierten deutlich unterscheiden, die von kategorialen Systemen (Taxonomien, Polytaxis usw.) ausgehen.

Prozesse des Wandels ethnischer Identität scheinen hier vor allem die Form von Assimilation anzunehmen. Selbstgewollte Absonderungen, Dissimilation, z.B. um angemessen auf das *trader's dilemma*<sup>47</sup> zu reagieren, scheinen hier keine Rolle zu spielen. Eine starke Tendenz besteht, „Usbeke“ zu werden. Das kann man mit relativ geringen Kosten (man muss sich z.B. keine langen Genealogien zulegen und diese glaubhaft vertreten, wie das ein angehender Kasache tun müsste) und man hat Nutzen davon, denn es eröffnet Kommunikationsräume, Bildungschancen und Aufstiegsmöglichkeiten.

<sup>47</sup> Evers/Schrader 1994.

Die fünf Lokalstudien von Finke untersuchen Subethnizitäten von Usbeken an ihren jeweiligen angestammten Siedlungsorten. Komplementär dazu untersucht Rano Turaeva<sup>48</sup> Migranten, die von einem Teil Usbekistans in einen anderen gezogen sind. Analog zu dem, was oben über Fulße-Migranten in neuen Kontexten als Testfall der Barthschen These, Ethnizität artikuliere sich an der Grenze zu anderen Ethnizitäten, gesagt wurde, wird hier also untersucht, wie Subethnizitäten der Usbeken in neuen Kontaktsituationen sich in neuen Formen artikulieren und zu einander in Beziehung setzen.

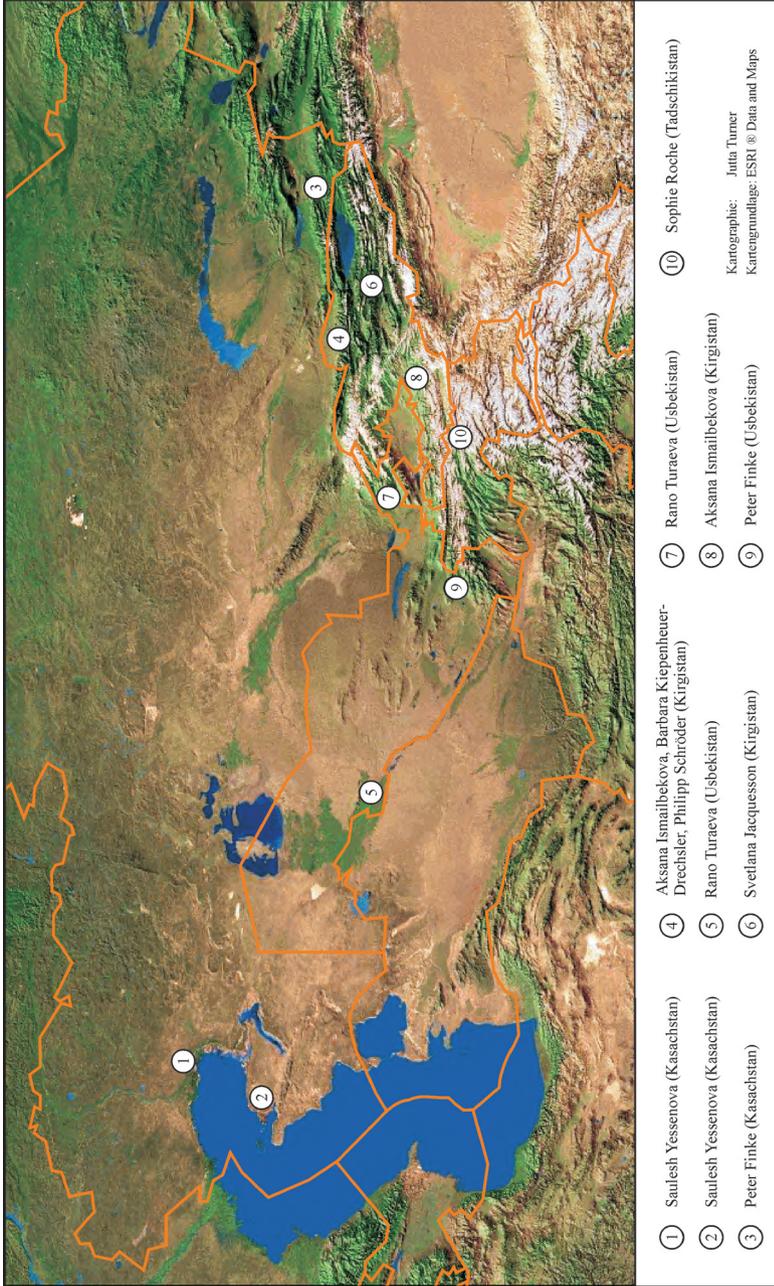
Khorezm ist eine Region im Westen Usbekistans, die sich auf den Ruhm eines mittelalterlichen Reiches beruft, jetzt aber eine etwas marginale Stellung einnimmt und vor allem unter ökologischen und daraus folgenden gesundheitlichen Problemen leidet.<sup>49</sup> Migranten aus Khorezm gelangen unter anderem nach Taschkent, der Hauptstadt Usbekistans. Dort bilden sie eng geknüpfte Netzwerke. Wegen restriktiver Praktiken beim Erteilen von Aufenthaltsgenehmigungen in Taschkent, leben viele als illegale Migranten im eigenen Lande. Männer organisieren sich zu Trupps von Bauarbeitern und übernehmen auch Aufträge im Süden Kasachstans, wo übrigens Usbeken einen beträchtlichen Anteil an der Bevölkerung haben (Darieva 2003). All dies erfordert Verschwiegenheit und Zusammenhalt.

Während die Männer sich in der Regel in ihrem Erwerbsleben in Gemeinschaft mit anderen Khorezmiern in einer gemischt-ethnischen Umgebung bewegen, gibt es bei Frauen unternehmerische Typen von großer Weltläufigkeit ebenso wie solche, die in khorezmischen Enklaven eine reine Nischenexistenz führen. Eine solche *big woman* organisiert Bauarbeiter-Trupps, kauft und rehabilitiert Häuser, besorgt khorezmischen Migranten Unterkünfte und arrangiert Ehen unter den Khorezmiern Taschkents. Sie hat khorezmische Arbeiter „unter ihrem Arm“, weil der Grad der Verflechtung innerhalb der subethnischen Gemeinschaft und deren Abgeschlossenheit ihnen Alternativen außerhalb dieser Gemeinschaft abschneidet. Die möglicherweise ähnlich starke Abgeschlossenheit der anderen subethnischen Gemeinschaften trägt zu diesem Ausgeliefertsein ein Übriges bei. Die Frauen dieser Männer sind „Freundinnen“ und „Helferinnen“ der *big woman*, d.h. sie besorgen ihr Haushalt und Garten ohne ein reguläres Arbeitsverhältnis. Man mag

---

<sup>48</sup> Das Dissertationsprojekt von Turaeva wird von dem Max-Planck-Institut für Psycholinguistik in Nijmegen kofinanziert und von Wolfgang Klein mitbetreut.

<sup>49</sup> Versalzung und die Rückstände von Pflanzenschutzmitteln, beides Folgen des intensiven Baumwollanbaus auf Bewässerungsland, sind die Ursachen dieser Probleme. Dies spielt auch eine Rolle in den Forschungen von Kehl-Bodrogi (Abteilung II) über Pilgerstätten. Diese verdanken ihren Zulauf zum Teil der prekären Gesundheitssituation (insbesondere auch Fertilitätsproblemen, die Frauen zugeschrieben werden) und dem Mangel an bezahlbaren Alternativen im Bereich ärztlicher Versorgung (vgl. Kehl-Bodrogi/Schlee, im Erscheinen).



Karte 2: Forschungsprojekte in der Region Zentralasien.

dies als eine ethnische Falle<sup>50</sup> betrachten. Die Sicherheit und Geborgenheit, die die (sub)ethnische Gemeinschaft bietet, wird mit der Aufgabe von Freiheit und Aufstiegsmöglichkeiten bezahlt. Ein Ausbrechen aus einer solchen Abhängigkeit würde vielleicht eine minimale Chance auf ein besseres Einkommen anderswo eröffnen, aber auch die Gefahr der vollständigen Verelendung mit sich bringen.

Mit den abgeschnittenen Optionen sind wir beim Problem der Handlungsspielräume (*agency*). Um Variation und Co-Variation zu untersuchen, müssen wir uns von sterilen Dichotomien (Entscheidungsfreiheit/Zwang; Freiheit/Gefangenschaft) lösen und auch *agency* als Variable mit vielen Abstufungen definieren. Akteure operieren innerhalb engerer oder weiterer Handlungsspielräume oder sie arbeiten auch an der Ausweitung eigener Handlungsspielräume oder der Einengung der Spielräume anderer. In unserem Beispiel ist es klar, dass eine mächtige Spielerin wie die *big woman* mehr Optionen hat als die Menschen „unter ihrem Arm“. Aber auch ihre Optionen sind eingeschränkt. Auch wenn sie keine glühende khorezmische Regionalistin wäre und wenn sie nicht auf die ethnische Karte setzen würde (was sie *de facto* nur allzu gern tut), wäre sie gezwungen, dies zu tun, weil in Taschkent alle Subethnizitäten dies tun, allen voran die einheimischen Taschkenter selber, die auf Leute herabblicken, die nicht den Stadtdialekt sprechen. Indem sie ihr Gefolge vor den Behörden schützt, ihm Unterkünfte in khorezmischen Nachbarschaften beschafft, und durch das Arrangieren endogamer Ehen die khorezmische Gemeinschaft in Taschkent ungemischt erhält und mehrt, belegt sie andererseits, dass sie einen ungleich größeren Aktionsraum hat als ihr Gärtner, der von ihren Launen abhängig ist.

Ein Mosaik ethnischer Nischen ist eine Struktur, aus der sich der Einzelne, sofern er dies will (denn nicht jeder ist in gleichem Maße Individualist wie jeder andere) nur schwer befreien kann. Will man auch die eigene Abgeschlossenheit aufgeben, wird man doch durch die Abgeschlossenheit anderer Gruppen auf die eigene Gruppe zurückverwiesen. Verschiedentlich werden ethnische und subethnische Grenzen noch durch internationale Diskurse über Gruppenrechte oder nationale Verwaltungsordnungen verstärkt. In dem Maße, in dem ein solches ethnisches oder subethnisches Gruppenmosaik dennoch Entscheidungsspielräume belässt, kann man diese Entscheidungen modellieren, indem man Vor- und Nachteile der Optionen benennt. Fulße-Viehhaltern werden in Westafrika vielfach Zonen für die mobile Viehproduktion zugewiesen, sie werden bei der Vermarktung ihres Viehs unter-

---

<sup>50</sup> Dies ist nur eine Art ethnischer Falle. Ethnische Fallen anderer Art lauern vielerorts. Ethnische Organisationen, Institutionen des Minderheitenschutzes und Nischenökonomien eröffnen Aufstiegsmöglichkeiten, die aber nicht so weit führen, wie die im Mainstream der Gesellschaft. Beim Erklimmen einer solchen Karriereleiter ist einem Aufstiegswilligen, der die ethnische Option gewählt hat, vielleicht nicht bewusst, dass er sich eine relativ kurze Leiter ausgesucht hat. Auch Staaten können sich in eine ethnische Falle begeben, indem sie Gruppen territoriale Rechte in bestimmten Regionen einräumen, in der Hoffnung, dadurch den friedlichen Zusammenhalt auf nationaler Ebene zu retten. Die dadurch ausgelöste Dynamik mag jedoch die gewaltsamer Entflechtung und „ethnischer Reinigung“ sein.

stützt und vor Übergriffen durch andere Gruppen geschützt. Dies ist längst nicht überall der Fall, aber da wo es der Fall ist, bezieht sich die Förderung auf die Nischenexistenz in einem besonderen Bereich der Nahrungsmittelproduktion: der extensiven Weidewirtschaft. Durch dieselbe Nischenexistenz wird ihnen der Zugang zum Bildungswesen und die Teilnahme an der Mehrheitsgesellschaft erschwert. Ähnliches lässt sich über alle solche Nischen sagen, über Fulbe-Lastwagenfahrer im Sudan (Abu-Manga, im Erscheinen) oder über khorezmische Bauarbeiter in Taschkent. Vielfach ist der Preis für verstärkte Binnenintegration die Aufgabe von Außenbeziehungen oder der Ausschluss durch andere. Um das Verhältnis von Binnenintegration zu Außenbeziehungen nicht zu einem Nullsummenspiel werden zu lassen, muss man ein Virtuose auf dem Klavier sozialer Beziehungen sein. Es gibt zweifellos Leute, wie *ethnic entrepreneurs* oder die Makler von Stimmenpaketen in parlamentarischen Systemen, die ihre Binnenbeziehungen zur Verstärkung ihrer Position nach außen einsetzen können. Hier werden die beiden Beziehungstypen also nicht, wie im Nullsummenspiel, voneinander abgezogen, sondern zueinander addiert.

Bei einem anderen Vergleich ergeben sich Kontraste zwischen Fulbe und Usbeken, Parallelen dagegen zu anderen Teilen Mittelasiens. Die usbekische Identität ist, wie wir im Anschluss an Sancak und Finke festgestellt haben, stark von lokalen Bezügen geprägt, die Fulbe dagegen haben ein segmentäres System mit Lineages und Klanen, das der patrilinearen Deszendenzrechnung folgt. Lokalität spielt in dieses System hinein und gelegentlich ist es unklar, ob eine Gruppe nach einem Gebiet oder das Gebiet nach der Gruppe benannt worden ist und inwieweit lange Koresidenz und Zwischenheirat nicht auch zu gemeinsamer patrilinearer Abstammung umgedeutet werden kann. Trotz dieser wechselseitigen Durchdringung beider Formen der Identifikation steht bei den Fulbe doch die Genealogie im Vordergrund.

In diesem Punkt ähneln sie den Kasachen und nicht etwa den Usbeken. Die Kasachen haben einen Stammbaum (*shajara*, von dem arabischen Wort „Baum“), der die ganze Ethnie umfasst und seit langem Verschriftlichungs- und Standardisierungsprozesse durchläuft. Neben der kasachischen Sprache ist es die Existenz eines solchen Stammbaums, der die Kasachen als solche definiert. Funktionalität ist dabei kein Gesichtspunkt. Bei gebildeten, städtischen Kasachen, die untereinander Russisch sprechen, gewinnt man oft den Eindruck, sie bezögen ihre Identität aus einer Sprache, die sie nicht sprechen, und einer Genealogie, die sie nicht kennen. Die Existenz dieser beiden Referenzsysteme ist jedoch von großer symbolischer Bedeutung.

Kasachen und Fulbe bestätigen so den generellen Befund, dass bei nomadischen oder weniger lange sendentarierten Bevölkerungen das transportfähige Bezugssystem (das genealogische Wissen, das man im Kopf oder in einem Heft mitnehmen kann) eine große Bedeutung hat,<sup>51</sup> während die Usbeken, in dieser Hinsicht nur oberflächlich turkisierte Oasenbauern, sich eine starke klassifikatorische und emotionale Identifikation mit ihren jeweiligen Lokalitäten bewahrt haben.

Die Heiratsdistanz ist in der Regel bei Fulbe wie bei den Usbeken gering. Es herrscht eine endogame Grundeinstellung vor. Aber auch diese Distanz bemisst sich im Fall der Fulbe eher genealogisch,<sup>52</sup> im Falle der Usbeken eher geographisch. Wer seine Tochter einem Mann gibt, der ein paar Kilometer entfernt wohnt, gibt sie in die Fremde.

### Literatur

- Abdel Ghaffar, Abdel Mansour 1976: Tribal elite: a base for social stratification in modern Sudan. *Bulletin* 40. Khartoum: Economic and Social Research Council.
- Abu-Manga, Al-Amin (im Erscheinen): The rise of lorry driving in the Fallata migrant community of Maiurno on the Blue Nile. In: Elisabeth E. Watson und Günther Schlee (Hg.), *Changing identifications and alliances in North East Africa*, Bd. 2.
- Amselle, Jean-Loup 1990: *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.
- Anderson, Benjamin 1983: *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Appadurai, Arjun 1990: Disjuncture and difference in the global cultural economy. In: Mike Featherstone (Hg.), *Global culture. Nationalism, globalization and modernity*. London: Sage, S. 295-310.
- Asad, Talal 1986: The concept of cultural translation in British social anthropology. In: James Clifford und George E. Marcus (Hg.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, S. 141-164.
- Ashkenasi, Abraham 1990: Nationalism and national identity. Berlin: Freie Universität Berlin, Forschungsschwerpunkt „Ethnizität und Gesellschaft, Probleme

<sup>51</sup> Vgl. den Abschnitt „Social structures associated with pastoralism“ in Schlee 2005: 34 ff.

<sup>52</sup> Für den Fall der Wodaafe (Niger) beschreibt Schareika (2007) das Nebeneinander von endogamen Ehen und Raubehen, wobei letztere auch eine anerkannte Eheform bilden. Die beraubte Gruppe mag sich wehren, aussenstehende Wodaafe und den Staat gehen solche Übergriffe jedoch nichts an. Das engere Konnubium (arrangierte Ehe) definiert die patrilineare Kleingruppe, das weitere (die Raubehe unter rivalisierenden Lineages) die größere Gemeinschaft aller Wodaafe.

- ethnischer Grenzziehung in Gesellschaften des Vorderen Orients und Mittleren Orients“, *Occasional Paper* No 23.
- Bah, Thierno M. 1993: Le facteur peul et les relations inter-ethniques dans l'Adamaoua au XIXe siècle. In: Hermenegildo Adala und Jean Boutrais (Hg.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*. Paris: ORSTOM, S. 61-86.
- Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel (Hg.) 1990: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg, Berlin: Argument.
- Barth, Fredrik (Hg.) 1969: *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference*. Bergen-Oslo: Universitetsforlaget.
- Beck, Kurt 1989: Bemerkungen zu Staat, Tradition und tribaler Organisation im Sudan. In: Peter Waldmann und Georg Elwert (Hg.), *Ethnizität im Wandel*. Saarbrücken, Fort Lauderdale: Breitenbach, S. 81-92.
- Bellagamba, Alice 2006: Beyond ritualised friendship: a historical ethnography of power, trust and interpersonal affection in Fuladu, The Gambia (ca. 1880-1918). *Zeitschrift für Ethnologie* 131 (2): 245-262.
- Bierschenk, Thomas 1990: *Pastoralisten, Staat und ethnische Bewegung. Zur Ethnosoziologie von Wirtschaft und Herrschaft bei den Fulbe in der Feuchtsavanne Dahomeys/Benins seit 1900*. Berlin: Freie Universität Berlin, Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften II, Habilitationsschrift.
- 1997: *Die Fulbe Nordbenins. Geschichte, soziale Organisation, Wirtschaftsweise*. Hamburg: LIT.
- Boesen, Elisabeth 1994: Kultureller Eigensinn und gesellschaftliche Dependenz. Über die Beziehungen zwischen Fulbe und Haabe im Borgou/Nordbenin. *Anthropos* 89 (4-6): 421-431.
- 1999: *Scham und Schönheit. Über Identität und Selbstvergewisserung bei den Fulbe Nordbenins*. Münster, Hamburg, London: LIT.
- Bonfiglioli, Angelo M. 1988: *Dudal: histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wod'aabe du Niger*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Boutrais, Jean 2000: L'agro-élevage des Peuls de Ngaoundéré (Adamaoua camerounais). In: Youssouf Diallo und Günther Schlee (Hg.), *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux. La dynamique des frontières*. Paris: Karthala, S. 161-189.
- 2004: Vom Viehzüchter zum Metzger: Viehhandel in West- und Zentralafrika. In: Günther Schlee (Hg.), *Ethnizität und Markt. Zur ethnischen Struktur von Viehmärkten in Westafrika*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, S. 159-190.
- Braukämper, Ulrich 1971: Zur kulturhistorischen Bedeutung der Hirten-Ful für die Staatswesen des Zentralsudan. *Paideuma* 17: 55-120.
- 1992: *Migration und ethnischer Wandel. Untersuchungen aus der östlichen Sudanzone*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Burnham, Philip 1996: *The politics of cultural difference in Northern Cameroon*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Chi, Wei-Hsian 2004: Die Integration der Viehwirtschaft und die sie begleitenden soziokulturellen Phänomene im Süden von Burkina Faso. In: Günther Schlee (Hg.), *Ethnizität und Markt. Zur ethnischen Struktur von Viehmärkten in Westafrika*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, S. 69-94.
- Clifford, James 1988: *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Comaroff, Jean; Comaroff, John 1999: **Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony**. *American Ethnologist* 26 (2): 279-303.
- Dafinger, Andreas; Pelican, Michaela 2006: Sharing or dividing the land? Land rights and herder-farmer relations in a comparative perspective. *Canadian Journal of African Studies* 40 (1): 127-151.
- Darieva, Tsypylma 2003: Uzbek ethnicity between loyalty and conflict in South Kazakstan and Russia In: *Max Planck Institute for Social Anthropology Report 2002-2003*. Halle (Saale): Max Planck Institute for Social Anthropology, S. 121-122.
- De Bruijn, Miriam 2000: Rappports interethniques et identité: l'exemple des pasteurs peuls et des cultivateurs *hummbeebe* au Mali central. In: Youssouf Diallo und Günther Schlee (Hg.), *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux. La dynamique des frontières*. Paris: Karthala, S. 15-36.
- Delmet, Christian 2000: Les Peuls nomades au Soudan. In: Youssouf Diallo und Günther Schlee (Hg.), *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux. La dynamique des frontières*. Paris: Karthala, S. 191-206.
- Dench, Geoff 1986: *Minorities in the open society. Prisoners of ambivalence*. London, New York: Routledge & Kegan Paul.
- Diallo, Youssouf 1995: **Paysans, pasteurs et intervention étatique: analyse préliminaire des problèmes et de l'évolution du pastoralisme dans le département de Boundiali (Côte d'Ivoire)**. *Arbeitspapier No. 225*. Bielefeld: Universität Bielefeld: Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie.
- 1997: *Les Fulbe du Boobola: genèse et évolution de l'Etat de Barani (Burkina Faso)*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- 2004: *Les Fulbe des espaces interstitiels: pastoralisme, migrations et identités (Burkina Faso – Côte d'Ivoire)*. Leipzig: Universität Leipzig, Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften, Habilitationsschrift.
- 2006a: Scherzbeziehungen in Westafrika: Ursprung, Funktion und Entwicklung einer sozialen Institution. Eine Einleitung. *Zeitschrift für Ethnologie* 131 (2): 171-182.
- 2006b: Joking relationships in Western Burkina Faso. *Zeitschrift für Ethnologie* 131 (2): 183-196.
- Diallo, Youssouf; Schlee, Günther (Hg.) 2000: *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux. La dynamique des frontières*. Paris: Karthala.

- Donahoe, Brian; Schlee, Günther 2003: Interethnic clan relationships in Asia and Africa. In: *Max Planck Institute for Social Anthropology Report 2002-2003*. Halle (Saale): Max Planck Institute for Social Anthropology, S. 79-88.
- Duffield, Mark R. 1979: Fulani mahdism and revisionism in Sudan: hijra or compromise with colonialism? In: Yusuf Fadl Hasan und Paul Doornbos (Hg.), *The central Bilad al-Sudan, tradition and adaptation*. Kharthoum: El Tamaddon Press, S. 283-305.
- Elias, Norbert; Scotson, John L. 1990: *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Elwert, Georg 1989: Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41 (3): 440-464.
- 2002: Switching identity discourses: primordial emotions and the social construction of we-groups. In: Günther Schlee (Hg.), *Imagined differences: hatred and the construction of identity*. Hamburg: LIT, S. 33-54.
- Engman, Max; Carter, Francis W.; Hepburn Anthony C.; Pooley, Colin G. (Hg.) 1992: *Ethnic identity in urban Europe*. Aldershot: Dartmouth Publishing Company (Comparative studies on governments and non-dominant ethnic groups in Europe, 1850-1940, Vol. 8).
- Evers, Hans-Dieter 1997: The culture of Malaysian urbanization: Malay and Chinese conceptions of space. *Urban Anthropology* 6 (3): 205-216.
- Evers, Hans-Dieter; Schrader, Heiko (Hg.) 1994: *The moral economy of trade: ethnicity and developing markets*. London: Routledge.
- Feyissa, Dereje; Schlee, Günther (im Erscheinen): Mbororo (Fulbe) migrations from the Sudan into Ethiopia. In: Elisabeth E. Watson und Günther Schlee (Hg.), *Changing identifications and alliances in North East Africa*, Bd. 2.
- Finke, Peter 2005: *Variations on Uzbek identities: concepts, constraints and local configurations*. Leipzig: Universität Leipzig, Fakultät für Geschichte, Kunst und Orientwissenschaften, Habilitationsschrift.
- Frantz, Charles 1978: Ecology and social organisation among Nigerian Fulbe (Fulani). *Rural Africana* 27: 35-45.
- Gellner, Ernest 1983: *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Geschiere, Peter 1997: *The modernity of witchcraft: politics and the occult in Post-colonial Africa*. Charlottesville, London: University Press of Virginia.
- Giddens, Anthony 1985: *The nation-state and violence. Volume two of a contemporary critique of historical materialism*. Cambridge: Polity Press.
- Giesen, Bernhard 1991: *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Glazer, Nathan; Moynihan, Daniel P. (Hg.) 1975: *Ethnicity. Theory and experience*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Glick Schiller, Nina; Nieswand, Boris; Darieva, Tsypylma; Yalçın-Heckmann, Lale; Fosztó, László 2005: Pathways of Migrant Incorporation in Germany.

- transit* 1 (1): Artikel 50911 <http://repositories.cdlib.org/ucbgerman/transit/voll/iss1/art50911/>.
- Gluckmann, Max 1966: *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.
- Greenberg, Joseph H. 1963: *The languages of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Guichard, Martine 1996a: ‚*Les FulBe du Borgou n’ont vaincu personne*‘: *de la culture politique d’une minorité ethnique béninoise*. Bielefeld: Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie, Dissertation.
- 1996b: So nah und doch so fremd. Über die Beziehungen zwischen FulBe und Bariba im Borgou (Nordbenin). In: Günther Schlee und Karin Werner (Hg.), *Inklusion und Exklusion: Die Dynamik von Grenzziehungen im Spannungsfeld von Markt, Staat und Ethnizität*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, S. 107-132.
- 1998: Discours sur la faiblesse du pouvoir fulbe. In: Elisabeth Boesen, Christine Hardung, Richard Kuba (Hg.), *Regards sur le Borgou. Pouvoir et altérité dans une région ouest-africaine*. Paris: L’Harmattan, S. 185-202.
- 2000: L’étrangeté comme code de communication interethnique. Les relations entre agropasteurs peuls et paysans bariba du Borgou (Nord-Bénin). In: Youssouf Diallo und Günther Schlee (Hg.), *L’ethnicité peule dans des contextes nouveaux. La dynamique des frontières*. Paris: Karthala, S. 93-127.
- 2007: Hoch bewertet und oft unterschätzt: Theoretische und empirische Einblicke in Freundschaftsbeziehungen aus sozialanthropologischer Perspektive. In: Johannes F.K. Schmidt, Martine Guichard, Peter Schuster, Fritz Trillmich (Hg.), *Freundschaft und Verwandtschaft: Zur Unterscheidung und Verflechtung zweier Beziehungssysteme*. Konstanz: UVK, S. 313-342.
- Haaland, Gunnar 1969: Economic determinants in ethnic processes. In: Fredrik Barth (Hg.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference*. Bergen-Oslo: Universitetsforlaget, S. 58-73.
- Hagberg, Sten 2006: The politics of joking relationships in Burkina Faso. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 131 (2): 197-214.
- Hallpike, Christopher Robert 1977: *Bloodshed and vengeance in the Papuan mountains. The generation of conflict in Tauade society*. London: Oxford University Press.
- Heckmann, Friedrich 1992: *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie interethnischer Beziehungen*. Stuttgart: Enke.
- Hiskett, Meryn 1984: *The development of Islam in West Africa*. London: Longman.
- Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (Hg.) 1983: *The invention of tradition*. Cambridge, London: Cambridge University Press.
- Horstmann, Alexander; Schlee, Günther (Hg.) 2001: *Integration durch Verschiedenheit. Lokale und globale Formen interkultureller Kommunikation*. Bielefeld: transcript.

- Horowitz, Donald L. 1985: *Ethnic groups in conflict*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hurreiz, Sayyed H.; Abdel Salam, El Fatih A. (Hg.) 1989: *Ethnicity, conflict and national integration in the Sudan*. Khartoum: University of Khartoum, Institute of African and Asian Studies – Sudanese Library Series No. 11.
- Krieger, Kurt 1952: Die Takruri im Ostsudan. In: *Baessler-Archiv*, N.F 1: 87-113.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina; Schlee, Günther (im Erscheinen): Pilgerfahrten als Feier von *communitas* und als Arena. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*.
- Labatut, Roger 1973: *Le parler d'un groupe de Peuls nomades: les WoDaaBe Hoorewaalde Dageeja BiBBe Bii Sirooma (Nord-Cameroun)*. Paris: SELAF – Langues et civilisations à tradition orale, Vol. 6.
- Last, Murray 1987 [1974]: Reform in West Africa: The Jihad movements of the nineteenth century. In: J.F. Ade Ajayi und Michael Crowder (Hg.), *History of West Africa*. Harlow: Longman, Bd. 2, S. 1-47.
- Leach, Edmund 1954: *Political systems of Highland Burma*. London: Athlone Press.
- Lentz, Carola 1988: ‚Von seiner Heimat kann man nicht lassen‘. *Migration in einer Dorfgemeinschaft in Ecuador*. Frankfurt/Main: Campus.
- Lombard, Jacques 1965: *Structures de type ‚féodal‘ en Afrique Noire: Etude des dynamismes internes et des relations sociales chez les Bariba du Dahomey*. Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes.
- Max Planck Institute for Social Anthropology Report 1999-2001. Halle (Saale): Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Max Planck Institute for Social Anthropology Report 2002-2003. Halle (Saale): Max Planck Institute for Social Anthropology.
- McCready, William (Hg.) 1983: *Culture, ethnicity and identity: current issues in research*. New York: Academic Press.
- Mies, Susanne; Streck, Bernhard; Theis, Joachim 1985: Rückzugsvölker und Fortschrittsidee. Zwei Feldforschungen zum Thema kultureller Grenzen in der Republik Sudan. Berlin: Freie Universität Berlin, Forschungsschwerpunkt „Ethnizität und Gesellschaft, Probleme ethnischer Grenzziehung in Gesellschaften des Vorderen Orients und Mittleren Orients“, *Occasional Paper* No 2.
- Mutie, Pius 2003. ‚In spite of difference‘: *making sense of the coexistence between the Kamba and the Maasai of Kenya*. Bielefeld: Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie, Dissertation.
- Nieswand, Boris 2004: Rinderhaltung, Kommerzialisierung und ethnische Arbeitsteilung im Norden der Elfenbeinküste. In: Günther Schlee (Hg.), *Ethnizität und Markt. Zur ethnischen Struktur von Viehmärkten in Westafrika*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, S. 35-67.
- O’Brien, Jay 1986: Toward a reconstitution of ethnicity – capitalist expansion and cultural dynamics in Sudan. *American Anthropologist* 88 (4): 898-907.

- Pelican, Michaela 2004: Im Schatten der Schlachtviehmärkte: Milchwirtschaft der Mbororo in Nordwestkamerun. In: Günther Schlee (Hg.), *Ethnizität und Markt. Zur ethnischen Struktur von Viehmärkten in Westafrika*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, S. 131-158.
- 2006: *Getting along in the Grassfields: interethnic relations and identity politics in Northwest Cameroon*. Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Philosophische Fakultät, Fachbereich Geschichte, Philosophie und Sozialwissenschaften, Dissertation.
- Pelkmans, Mathijs; Vaté, Virginie; Falge, Christiane 2005: **Christian conversion in a changing world: confronting issues of inequality, modernity and morality**. In: *Max Planck Institute for Social Anthropology Report 2004-2005*. Halle (Saale): Max Planck Institute for Social Anthropology, S. 23-34.
- Rabbe, Jens 2004: Aspekte des Viehhandels im Norden Ghanas unter Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Frafra-Kleinhändlern und Fulße-Viehzüchtern. In: Günther Schlee (Hg.), *Ethnizität und Markt. Zur ethnischen Struktur von Viehmärkten in Westafrika*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, S. 95-129.
- Roosens, Eugene E. 1989: *Creating ethnicity – the process of ethnogenesis*. Newbury Park, London, New Delhi: Sage.
- Roussel, Louis 1965: *Région de Korhogo. Etude de développement socio-économique*. Rapport sociologique.
- Schareika, Nikolaus 2007: *Söhne des Feuers, Brüder der Milch. Politische Prozesse bei westafrikanischen Nomaden am Beispiel der Wodaabe in Südostniger*. Mainz: Johannes Gutenberg-Universität, Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften, Habilitationsschrift.
- Schiel, Tilman 1989: *Modernisierung und Paganisierung. Staatliche Entwicklung und „traditionelle“ Gesellschaft auf Java*. Bielefeld: Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Habilitationsschrift.
- Schilder, Kees 1994: *Quest for self-esteem: state, islam and Mundang ethnicity in Northern Cameroon*. Leiden: African Studies Centre.
- Schlee, Günther 1989: *Identities on the move: clanship and pastoralism in Northern Kenya*. Manchester University Press (1994, Nairobi: Gideon S. Were Press).
- 1994: Ethnicity emblems, diacritical features, identity markers: some East African examples. In: David Brokensha (Hg.), *A river of blessings: essays in honor of Paul Baxter*. Syracuse, New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, S. 129-143.
- 1997a: Ethnizitäten in neuen Kontexten: Urbane und hirtennomadische transkontinentale Migranten (Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Benin, Kamerun, Sudan). *Arbeitspapier* No. 282. Bielefeld: Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie.
- 1997b: Cross-cutting ties and interethnic conflict: the example of Gabbra, Oromo and Rendille. In: Katsuyoshi Fukui, Eisei Kurimoto, Masayoshi Shigeta

- (Hg.), *Ethiopia in broader perspective. Papers of the 13th International Conference of Ethiopian Studies*, Bd. 2. Kyoto: Shokado Book Sellers, S. 577-596.
- 2000: Identitätskonstruktionen und Parteinahme. *Sociologus* 10 (1): 64-89.
- 2003: Three dyads compared: Nuer/Anywaa (Ethiopia), Maasai/Kamba (Kenya), and Evenki/Buryat (Siberia). In: *Max Planck Institute for Social Anthropology Report 2002-2003*. Halle (Saale): Max Planck Institute for Social Anthropology, S. 53-69.
- (Hg.) 2004a: *Ethnizität und Markt. Zur ethnischen Struktur von Viehmärkten in Westafrika*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- 2004b: Taking sides and constructing identities: reflections on conflict theory. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10 (1): 135-156.
- 2005: Forms of pastoralism. In: Stefan Leder und Bernhard Streck (Hg.), *Shifts and drifts in nomad-sedentary relations*. Schriftenreihe Nomaden und Seßhafte Vol. 2. Wiesbaden: Reichert, 17-53.
- 2006: *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*. München: Verlag C.H. Beck.
- Schlee, Günther; Abu-Manga, Al-Amin 2001: Ethnicity and migration along the Blue Nile (Sudan). In: *Max Planck institute Social Anthropology Report 1999-2001*. Halle (Saale): Max Planck Institute for Social Anthropology, S. 24-26.
- Schubert, Gunter; Tetzlaff, Rainer; Vennewald, Werner (Hg.) 1993: *Demokratie und konfliktfähige Gruppen in Entwicklungsländern*. Münster: LIT.
- Schultz, Emily A. 1984: From Pagan to Pullo: ethnic identity change in Northern Cameroon. *Africa* 54 (1): 46-64.
- Smith, Anthony D. 1981: *The ethnic revival*. Cambridge, London: Cambridge University Press.
- 1993: *National identity*. Reno, Nev.: University of Nevada Press.
- Smith, Michael G. 1960: *Government in Zazzau 1800-1950*. London, New York: Oxford University Press.
- Stenning, Derrick J. 1959: *Savannah nomads. A study of the WoDaaBe pastoral Fulani of Western Bornu Province Northern Region, Nigeria*. London: Oxford University Press.
- 1980 [1966]: Cattle values and Islamic values in a pastoral population. In: Ioan M. Lewis (Hg.), *Islam in tropical Africa*. London: International Institute; Bloomington: Indiana University Press, S. 194-205.
- Tamari, Tal 2006: Joking pacts in Sudanic West Africa: a political and historical perspective. *Zeitschrift für Ethnologie* 131 (2): 215-244.
- Tetzlaff, Rainer 1993: Ethnische Konflikte im Sudan. *Wuquf* 7-8: 149-165.
- °Umar al-Naqar 1969: Takrur, the history of a name. *Journal of African History* 10 (3): 365-374.
- 1989: Mashaykhatu Takarir al Qalabat. *Dirasat Ifriqiyya(t)*, 4 März 1989 (Rajab 1409): 77-91.

- 
- Van Dijk, Han 2000: Régimes fonciers et aménagement des ressources dans un contexte pluri-ethnique et de pluralisme juridique. In: Youssouf Diallo und Günther Schlee (Hg.), *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux. La dynamique des frontières*. Paris: Karthala, S. 37-64.
- Van Santen, José C.M. 1993: *They leave their jars behind: the conversion of Mafa women to Islam (North Cameroon)*. Leiden: Centrum Vrouwen en Autonomie (VENA).
- 2000: ‚Garder du bétail, c’est aussi du travail‘. Les relations entre pasteurs peuls et agriculteurs du centre du Bénin et du Nord-Cameroun. In: Youssouf Diallo und Günther Schlee (Hg.), *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux. La dynamique des frontières*. Paris: Karthala, S. 129-159.
- Waldmann, Peter; Elwert, Georg (Hg.) 1989: *Ethnizität im Wandel*. Saarbrücken, Fort Lauderdale: Breitenbach.
- White, Michael J.D. 1978: *Modes of speciation*. San Francisco: Freeman.



## **2. (Re-)Konstruktionen nationaler Identität in der „Upper Guinea Coast“**

*Jacqueline Knörr*

*unter Mitarbeit von (in alphabetischer Reihenfolge):*

*Christian Højbjerg, Christoph Kohl, Markus Rudolf, Anita Schroven & Wilson Trajano Filho*

*Das Thema und wir*

Innerhalb der Forschungsgruppe „Integration und Konflikt in der Upper Guinea Coast“ gehen wir in vergleichender Perspektive den verschiedenen Dimensionen integrativer und konfliktärer Prozesse innerhalb der Region der Oberen Guineaküste (Upper Guinea Coast) nach. Während es in früheren Institutsberichten mehr um unsere allgemeine Forschungsfrage und deren theoretische Verankerung ging, soll in diesem Bericht nun eine der Vergleichsdimensionen im Zentrum stehen, die in (fast) allen Forschungsprojekten innerhalb der Gruppe thematisiert wird – nämlich die Ausprägung nationaler Identität in ihrem Verhältnis zu ethnischer Identität und zum Staat.

Die ersten Doktoranden unserer Forschungsgruppe – Christoph Kohl und Anita Schroven – sind gerade erst aus dem Feld zurückgekehrt, andere – Markus Rudolf (der bereits eine explorative Feldstudie unternommen hat) und Nathaniel King stehen kurz davor ihre Feldforschung zu beginnen. Die assoziierten Mitglieder unserer Gruppe und ich selbst beschäftigen sich schon länger sowohl mit der Region als auch mit der hier erörterten Thematik. Die gemeinsame Arbeit begann jedoch erst im Laufe des Jahres 2005 bzw. 2006. Die folgenden Ausführungen sind zu diesem Zeitpunkt deshalb notwendigerweise fragmentarisch und reflektieren unterschiedliche Forschungsstadien.

*Hintergedanken:*

*Nationale Identität in postkolonialen und ethnisch heterogenen Gesellschaften*

Nationale Identität existiert in der Region der Oberen Guineaküste immer im Kontext einer ethnisch heterogen strukturierten und – fast immer<sup>1</sup> – postkolonialen Gesamtgesellschaft. Deshalb fokussieren die folgenden Ausführungen auf den speziellen Zusammenhang von nationaler und ethnischer Identität, wie er für eine Vielzahl solcher Gesellschaften kennzeichnend ist.

Nationale Identität ist nicht das Gegenteil ethnischer Identität. Es existieren weitreichende strukturelle Gemeinsamkeiten und Verbindungen zwischen ethnischer und nationaler Identität. So wird ethnische Zugehörigkeit häufig mit einem

---

<sup>1</sup> Als einziges Land innerhalb der Region war Liberia nie Kolonie, wurde jedoch bis in die jüngere Vergangenheit hinein durch die so genannten Americo-Liberians regiert, den Nachfahren einstiger befreiter Sklaven, die sich Anfang des 19. Jahrhunderts in Liberia ansiedelten.

spezifischen Territorium, einer spezifischen Lokalität assoziiert und bildet in dieser Verknüpfung oft die Grundlage nationaler Identität. „Ethnic affiliation and territorial location have long been acknowledged as sources of national identification. (...) Many ethnic communities feel a strong association with a particular relatively clearly defined segment of territory“ (Coakley 2003: 2). Die Existenz jeweils anderer ethnischer Gruppen oder Nationen wird im Zusammenhang ethnischer und nationaler Identifikationen gleichermaßen vorausgesetzt, so wie Abgrenzungsstrategien ihnen gegenüber existieren. Im Gegensatz zu ethnischer Identität bezieht sich die nationale Identität innerhalb einer ethnisch heterogenen Nation auf die Nation als Ganzes, die entweder durch ein Staatswesen repräsentiert oder deren staatliche Manifestation angestrebt wird (Eriksen 1993: 99-111).

Ethnischer wie nationaler Identität ist gemeinsam, dass beide primär vorgestellte Gemeinschaften darstellen. In diesem Zusammenhang erklärt Anderson: „Vorgestellt ist sie [die Nation] deswegen, weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert“ (1996: 15). Anderson erläutert in der Auseinandersetzung mit Konzepten, die Nationalismus im Gegensatz zu anderen Gemeinschaften als „vorgestellt“ und deshalb „falsch“ interpretieren: „In der Tat sind alle Gemeinschaften, die größer sind als die dörflichen mit ihren Face-to-Face-Kontakten, vorgestellte Gemeinschaften“ (1996: 16).<sup>2</sup>

Häufig wird ethnisch heterogenen, postkolonialen Gesellschaften das Vorhandensein einer nationalen Identität weitgehend abgesprochen und die Dominanz verschiedener ethnischer Identitäten gegenüber einer gemeinsamen nationalen Identität behauptet. Während von modernisierungstheoretischer Seite davon ausgegangen wurde, dass innerhalb der postkolonialen Nationen ethnische Zuordnungen an Bedeutung verlieren und zunehmend durch gemeinsame, auf die Nation bezogene Identifikation abgelöst werden würden, so gingen andere davon aus, dass insbesondere die Künstlichkeit und Fremdbestimmtheit der kolonialen Grenzbeziehungen oder auch die afrikanische Neigung zum Stamm – „the ‚tribal‘ imperative“ (Chabal 1996: 48) – der Entstehung gemeinsamer, nationaler Identitäten entgegenstehen würden. Bis heute wird meist davon ausgegangen, dass insbesondere die Bedeutsamkeit ethnischer Identitäten die Entstehung einer gesamtgesellschaftlichen, nationalen Identität behindere.<sup>3</sup> Dies liegt vornehmlich daran, dass das europäische bzw. französische Modell der Nation als Maßstab herangezogen

<sup>2</sup> Er verweist dabei auch auf Gellner und meint: „Gellner bemüht sich so sehr um den Nachweis, der Nationalismus spiegele falsche Tatsachen vor, dass er jene ‚Erfindung‘ mit ‚Herstellung‘ von ‚Falschem‘ assoziiert, anstatt mit ‚Vorstellen‘ und ‚Kreieren‘. Auf diese Weise legt er nahe, dass es ‚wahre‘ Gemeinschaften gebe, die sich von Nationen vorteilhaft absetzen (...)“ Anderson (1996: 16).

<sup>3</sup> S. Chabal 1996 und Bayart 1993, die sich u.a. mit der (implizit) europäischen Sicht auf Nation und Staat in Afrika auseinandersetzen.

wird, welches vom Ideal einer (gewachsenen) Dreieinigkeit von Volk, Territorium und Staat ausgeht – von einer Gewachsenheit, die aufgrund des Kolonialismus und seiner willkürlichen Grenzziehungen so nicht vorausgesetzt werden kann.

Benedict Anderson bemerkte bereits Anfang der 1960er Jahre, dass sich seine indonesischen Bekannten allesamt als Indonesier bezeichneten, wenngleich „zu Beginn des Jahrhunderts nicht einmal der Begriff ‚Indonesien‘ bekannt war“ (1996: 10). Im Anschluss an Andersons Arbeit, welche, gemeinsam mit Hobsbawms „Erfindung von Traditionen“ (1990, s.a. Hutchinson & Smith 1994), eine konstruktivistische Wende (auch) in der Nationalismusforschung einläutete, befasste man sich hauptsächlich mit der Frage, wie solche nationalen Traditionsentwürfe entstehen und konzentrierte sich dabei meist auf die Homogenisierungsprozesse, die weiterhin als Bedingung für die Entstehung von Nationen angesehen wurden (s. Gellner 1983; Smith 1994). Diese Entwicklung trat so jedoch nicht ein und die Bemühungen der häufig nach europäischem Vorbild ausgebildeten politischen Eliten in der Phase der frühen postkolonialen Unabhängigkeit, Nation-Building nach europäischem Muster zu betreiben, erwiesen sich als unrealistisch. Dies bedeutet jedoch in den meisten Fällen nicht, dass in postkolonialen Gesellschaften seither keine nationale Identität entstanden ist, sondern lediglich, dass sie sich anders konstruiert und manifestiert als vorausgesagt – und zwar meist in einer Art und Weise, die ethnische Zuordnungen weder ersetzt noch obsolet macht, sondern sie – im Gegenteil – als nationale Identität konstituierend voraussetzt.

Die Beobachtung, dass auch in Afrika oft „so etwas wie“ nationales Bewusstsein entstanden ist, geht dennoch bis heute häufig mit der Frage einher, wieso *trotz* eines gestiegenen nationalen Bewusstseins ethnische Identitäten weiterhin von erheblicher Bedeutung sind – eine Frage, die voraussetzt, dass der europäische Weg der Nationenwerdung als ostentatives Modell angesehen wird. Wieso aber sollte die Entwicklung eines nationalen Bewusstseins in postkolonialen Gesellschaften mit einer ethnisch heterogenen Gesellschaft den selben Verlauf nehmen wie in Europa zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert? Es besteht kein Anlass zu der Annahme, dass mit der Verbreitung des Nationalstaates auch all seine europäischen Besonderheiten Verbreitung finden müssen – ebenso wenig wie zu der Annahme, dass Modernisierung jenseits von Europa lediglich eine Variante ihres westlichen „Originals“ sei (was wir spätestens seit Eisenstadts „Multiple Modernities“ [2002] wissen). Es gibt offenbar auch „Multiple Nationhoods“.

In vielen postkolonialen Nationen Afrikas, die sich durch eine große ethnische Heterogenität auszeichnen, wird ethnische Identität nicht als Gegenpol zum Nationalen betrachtet, sondern als dessen inhärenter Bestandteil. Nationale Identität – entsprechend spezifisch konzeptualisiert und inszeniert – kann in solchen Gesellschaften einen identitären Bezugsrahmen bieten, der die verschiedenen ethnischen Identifikationen transzendiert, ohne sie zu ersetzen oder in ihrer Bedeutung zu schmälern. Besonders im Rahmen postkolonialer Modelle der Nation innerhalb ethnisch heterogener Gesellschaften werden ethnische Identitäten deshalb häufig

als Nährboden nationaler Identität konzeptualisiert und propagiert. Nationale Identität setzt demnach (hier) ethnische Identitäten gerade voraus, dies besonders dann, wenn letztere auf gesamtgesellschaftlicher Ebene ein wichtiger Faktor sozietärer Organisation sind (Knörr 1995: 238-240). Die verschiedenen ethnischen Gruppen innerhalb einer Nation werden als Wurzeln begriffen, aus denen der Baum der Nation sich nährt.<sup>4</sup> Ethnische Identitäten sind im Rahmen dieser Konzeptualisierung Teil der Nation, so wie umgekehrt die nationale Identität eng mit „ihren“ ethnischen Identitäten verbunden ist. Ethnische Identität besitzt demnach nationale, nationale Identität ethnische Dimensionen.

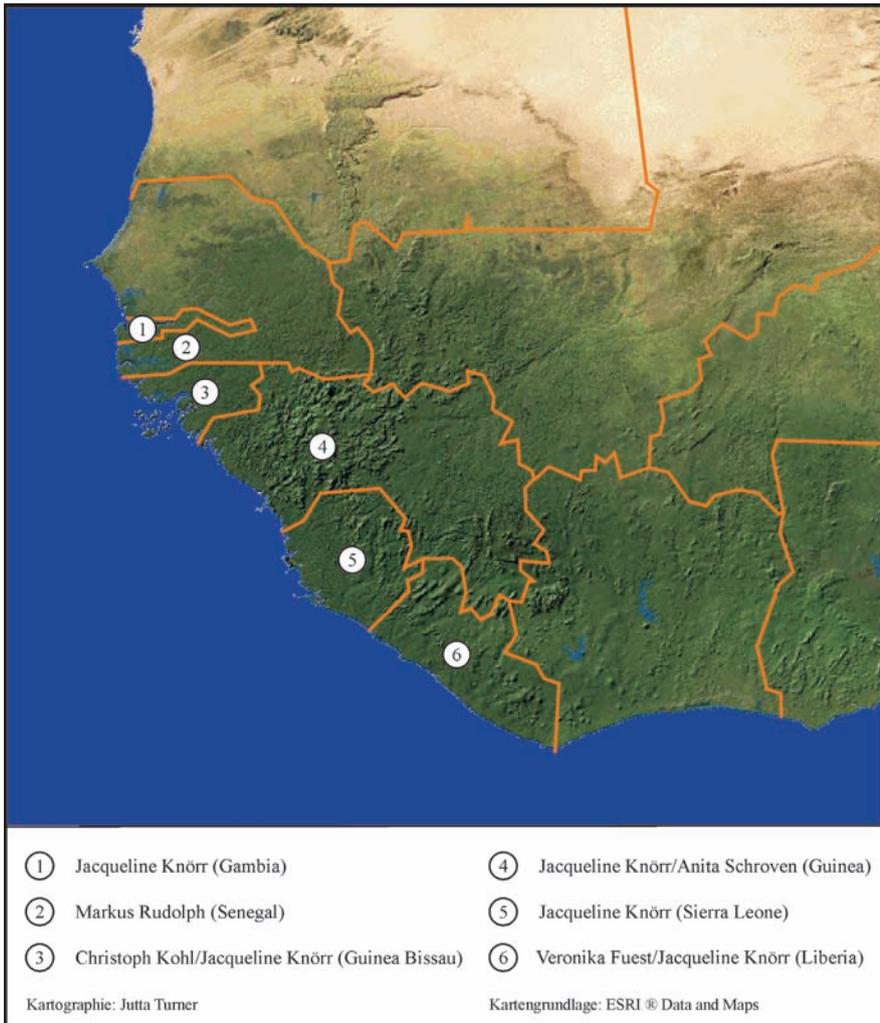
So wie *bestimmte* ethnische Zugehörigkeiten Menschen trennen können, kann die Tatsache der Bedeutsamkeit ethnischer Identität *an sich* auch als Gemeinsamkeit aufgefasst werden – etwa als typisch für eine bestimmte Nation, als typisch afrikanisch etc. „It’s typical for us to belong to tribes, it’s typical for us Ghanaians and it’s typical for us Africans in general“, sagte einmal ein Ghanaer zu mir. Während die Zugehörigkeit zu einem bestimmten „tribe“ einen von Angehörigen anderer „tribes“ trennt, einigt demzufolge alle Ghanaer und alle Afrikaner die Zugehörigkeit zur sozietären und identitären Organisationsform „tribe“.

Das Bewusstsein, dass nationale Identität in postkolonialen, ethnisch heterogenen Gesellschaften nur gedeihen kann, wenn man die vorhandenen ethnischen Identitäten als ihre *Grundlage* – und nicht etwa als ihren *Gegenpol* – begreift, ist in den letzten zwei Jahrzehnten gewachsen und schlägt sich auch politisch zunehmend nieder. Politische Schlagworte wie „Einheit in Vielfalt“ und „Regenbogenation“ weisen auf diesen Bewusstseinswandel hin.

(Staatliche) Ideologien des Nationalismus bedienen sich häufig einer bestimmten Auswahl zumeist historischer und kultureller Ressourcen (Elwert/Waldmann 1989; Anderson 1999; Gellner 1999; Hobsbawm/Ranger 1999). Dabei können staatlich verordnete Ideologien nationalen Bewusstseins mal mehr, mal minder mit den tatsächlichen nationalen Gefühlen der betreffenden Staatsbürger kongruent sein. Es existieren häufig auch Spezifitäten hinsichtlich der ethnischen Gruppen, die als das Nationale konstituierend angesehen werden. Diese Gruppen können zudem je nach Situation und Kontext variieren, ebenso die internen Hierarchien und Beziehungen zwischen und innerhalb von Gruppen, die das Nationale repräsentieren (Heinrich 1984: 15). Ebenso gibt es oft auch interethnische Unterschiede hinsichtlich der Intensität und Bedeutung nationaler Identität – es gibt Gruppen, die sich mehr und solche, die sich weniger mit der jeweiligen Nation identifizieren. Es gibt ethnische Identitäten, die mehr, und solche, die weniger mit der jeweiligen nationalen Identität korrespondieren; ethnische Identitäten können also unterschiedliche Ausprägungen nationaler Referenz besitzen. Im Gegensatz zur Definition na-

<sup>4</sup> Das „Baum mit Wurzeln“-Motiv als Symbol für das Verhältnis von nationaler Einheit und ethnischer Diversität ist mir sowohl in Indonesien als auch in Westafrika häufig begegnet. S. Knörr 1995 und 2007.

tionaler Identität seitens Peoples/Bailey (2001a: 11; vgl. dies. 2001b: 43) – die das westliche Modell der Nation im Auge hat – wird hier ethnische Identität nicht von vorneherein als sub-nationale Identität begriffen. Es ist möglich, dass ethnische Identität (auch) sub-nationalen Charakter besitzt, dies ist aber nicht notwendigerweise der Fall. Ethnische bzw. lokale Identitäten können sich auch in Opposition zur Nation situieren oder weitgehend unabhängig von nationalen Bezügen Bedeutung erhalten bzw. überhaupt erst konstruiert werden, beispielsweise im Rahmen transnationaler Netzwerke und konfliktbezogener Allianzen (Glick Schiller et al. 2006; Schlee 2000). Es existieren auch Unterschiede in der Ausprägung nationaler Identität, die einen primär sozialen Hintergrund haben. So spielen beispielsweise die räumliche Entfernung von nationalen Zentren und die Intensität interethnischer Beziehungen eine Rolle für die Ausprägung nationaler Identität.



Karte 3: Forschungsprojekte in der Region „Upper Guinea Coast“.

*Upper Guinea Coast:**1) Zum Verhältnis von nationaler und ethnischer Identität*

Das Verhältnis von nationaler und ethnischer Identität spielt in den von Christoph Kohl untersuchten Zusammenhängen zwischen kreolischer Identität und inter-ethnischen Beziehungen und integrativen und konfliktären Prozessen in Guinea-Bissau eine wichtige Rolle. Bis heute beziehen sich Guinea-Bissauer auf Amílcar Cabral, seine Schriften und den wesentlich von ihm geleiteten Unabhängigkeitskampf, wenn sie ihre nationale Identität thematisieren und begründen (s. Lopes 2006; Fundação Amílcar Cabral 2005). Das nahezu allgegenwärtige Narrativ sieht Cabral als Begründer der modernen bissau-guineischen Nation, durch die die koloniale Politik des „Teile-und-Herrsche“ ein Ende gefunden habe. Bis heute rekurrieren die Guinea-Bissauer auf Cabrals Aufruf zur Überwindung trennender ethnischer Schranken, erklären das Verhältnis von ethnischer und nationaler Identität als „Einheit in Vielfalt“. Von erheblicher Bedeutung für das Nationalgefühl ist zudem der erfolgreich geführte Krieg gegen den Kolonialismus, der auch zum Auslöser der Nelkenrevolution in Portugal wurde (s. Duarte Silva 1997; Lopes 1987; Chabal 2004). Partiiell verzahnen sich hier also die portugiesische Kolonialideologie des „Lusotropikalismus“<sup>5</sup> und die Cabralsche Ideologie nationaler Einheit. Guinea-Bissauer stellen sich oft als friedliebende Nation dar, in der Hautfarbe und ethnische Zugehörigkeit keine Rolle spielen. Tribalismus wird als Übel betrachtet, jedoch vornehmlich mit korrupten, aufstrebenden Politikern in Verbindung gebracht, nicht mit der Mehrheit der Bevölkerung. Dennoch werden Kapverdier – die bis 1974 als Stütze der öffentlichen Verwaltung dienten und bereits in zweiter, dritter oder vierter Generation in Guinea-Bissau leben – mitunter als Fremde betrachtet. Mehr als interethnische treten derzeit christlich-muslimische Konfliktlinien hervor: die wachsende Zahl muslimischer Händler und muslimischer Politiker wird auf Seiten der Christen zunehmend als Bedrohung wahrgenommen, die es abzuwehren gilt.

Bezüglich Guinea hebt Anita Schroven das Verhältnis von nationaler und ethnischer Identität die herausragende Bedeutung des expliziten Nation-Buildings von Sékou Touré hervor. Sein erklärtes Ziel war die Einheit aller afrikanischen Völker, die in Guinea ihren Anfang nehmen sollte (s. Camara 1998; Rivière 1977). Die nationale Identität ist in Guinea stark ausgebildet, wobei der Stolz auf die Unabhängigkeit und die Revolution unter Sékou Touré eine große Rolle spielen. Gleichzeitig wird heute auch das gemeinsame Leiden und Überleben unter Sékou Touré in das nationale Narrativ einbezogen. Generell scheint die frühe Phase der Unabhängigkeit für das nationale Bewusstsein im ländlichen Kontext stärker präsent zu

<sup>5</sup> Der Lusotropikalismus beruht auf der Vorstellung von einem toleranten hybriden Nationalismus, der die lusophonen Nationen miteinander verbindet. S. Ferreira 1997; Castelo 1998.

sein, wo die nationalpolitische Gegenwart hingegen eher mit Distanz betrachtet wird (McGovern 2004).

In Forécariah, wo Anita Schroven ihre Forschung durchgeführt hat, ist die dominante Migrations- und Siedlungsgeschichte durch ethnische Inklusivität gekennzeichnet. Sie verbindet die heutigen Bewohner mit anderen „Regiones naturelles“, welche von anderen ethnischen Gruppen bewohnt werden. Gleichzeitig ist Forécariah selbst eher homogen; die meisten Bewohner sind Susu. In politisch schwierigen Zeiten werden neben der Siedlungsgeschichte auch andere, gegenwärtige Verbindungen zwischen unterschiedlichen ethnischen Gruppen betont, insbesondere über Frauengruppen und Heiratsallianzen. Dabei sind diese Verbindungen eher symbolischer Natur, denn die ökonomischen Verhältnisse vor Ort bestätigen die Vorurteile, die landesweit herrschen und die in Konfliktsituationen aktiviert werden: dass nämlich die Fulbe als Händler die wirtschaftliche Vorherrschaft im Lande innehätten und dies vor allem gegenüber den Susu, die lange das politische Leben im Lande dominierten, ausnutzten. Im Sinne der Auflösung solcher Spannungen werden dann wiederum die nationale Identität als Guineer sowie damit in Verbindung stehend das gemeinsame Leid unter Sékou Touré beschworen (vgl. Soumah 2004; Sarró 1999).

Im Zusammenhang der drohenden Eskalation der seit Jahren brodelnden politischen Unruhen in Guinea wurde Anfang 2007 im öffentlichen Diskurs insbesondere dieser Aspekt des Leides unter Sékou Touré mit dem gegenwärtigen Leid unter dem jetzigen Staatschef Lansana Conté verbunden. So konnte in Forécariah erreicht werden, dass ein Zusammenhalt zwischen den unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen gesichert und anders als in den meisten anderen *Préfectures* des Landes keine Zerstörungen und keine gewalttätigen Übergriffe stattfanden.

Im Kontext seiner vergleichenden Forschung zu den Dynamiken von Konflikt und Reintegration in Guinea und Liberia stellt Christian Højbjerg – assoziiertes Mitglied der Forschungsgruppe – diesbezüglich sowohl Differenzen als auch Überschneidungen fest (Højbjerg 2005). Diese zeigen sich u.a. in den Prozessen der (Re-)Konstruktion nationaler Identität im Spannungsfeld von Indigenität und Exogenität. Was Guinea betrifft konnte er beobachten, dass die Betonung und Verteidigung des Autochthonen gegenüber dem Nationalen in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen hat. Ein Beispiel dieses Prozesses der „De-Nationalisierung“ sieht er in dem andauernden Konflikt im Südosten Guineas (Højbjerg 2007, vgl. ders. 2005). Zum einen ist dieser Konflikt zwischen den Mandingo und verschiedenen in der Waldregion lebenden Gruppen historisch begründet. Die Migrationsbewegung der Mandingo (auch) in diese Region hat eine mindestens zweihundertjährige Geschichte und setzt sich bis in die Gegenwart fort. Letztere nehmen die Mandingo deshalb als Eindringlinge und Fremde wahr. Zum anderen wird dieser Konflikt auch durch eine staatliche Politik des „Teile-und-Herrsche“ befördert. Die politische Liberalisierung, Strukturanpassungspolitik und Schwächung staatlicher Einflussnahme in den 1990er Jahren hat dazu beigetragen, dass ethnische und re-

gionale Identitäten zunehmend betont und verteidigt werden. Dies gilt insbesondere für die östlichen und südöstlichen Landesteile Guineas, wo auf Initiative von staatsnahen Eliten ethnische und regionale Organisationen gegründet wurden.

Auch was die Rekonstruktion nationaler Identität in Liberia nach dem langjährigen Bürgerkrieg betrifft, spielen die Mandingo derzeit eine wichtige Rolle. Im Zusammenhang dieses Prozesses rekonstruieren die Mandingo ihre Geschichte insofern, als dass sie sich selbst nun eine aktive Rolle im liberianischen Nation-Building zuschreiben. Einerseits ähneln sie darin anderen indigenen Gruppen in Liberia, wie etwa der an der liberianischen Küste beheimateten kleinen Gruppe der Glebo (Moran 2006). Andererseits ist die veränderte Wahrnehmung der eigenen nationalen Bedeutung auch im Leid begründet, welches die Mandingo während des bis 2003 dauernden liberianischen Bürgerkrieges erfahren haben und das mit dem Verlust vieler Leben, aber auch mit Enteignung, langfristiger Exilierung und Stigmatisierung einherging. Insbesondere als Reaktion auf den ihnen seitens des Großteils der indigenen Liberianer zugeschriebenen Status als „Fremde“ fordern die (muslimischen) Mandingo nun ihrerseits Bürgerrechte, religiöse Freiheit, Land, Repräsentation in Regierung, Verwaltung und Armee.

Mit Blick auf einen Vergleich von Guinea und Liberia hinsichtlich der Prozesse der (Re-)Konstruktion nationaler Identität bieten sich verschiedene interessante Ansatzpunkte für die weitere Forschung an. In Guinea spielte die französische Kolonialmacht sowie der erfolgreiche Kampf um die Unabhängigkeit eine wichtige Rolle für die Prozesse der (Re-)Konstruktion und Repräsentation des Nationalen und für die Entwicklung einer starken nationalen Identität. Liberia hingegen war im engeren Sinne zwar nie kolonialisiert, wurde jedoch politisch und wirtschaftlich seit Beginn des 19. Jahrhunderts von einer Ameriko-Liberianischen Elite dominiert, welche die indigene Bevölkerung unterdrückte und das Aufkommen einer integrativen, nationalen Bewegung nachhaltig behinderte. Ein weiterer wichtiger Aspekt des Vergleichs ist die Rolle der lokalen, „traditionellen“ Eliten und ihrer Beziehung zum Staat und seinen Repräsentanten und Repräsentationen. Insbesondere in Liberia spielt das Verhältnis von Indigenität und Exogenität eine wichtige Rolle für die Prozesse der (Re-)Konstruktion nationaler Identität. An diesem Punkt eröffnen sich weitere interessante Perspektiven des Vergleichs insbesondere zu meiner eigenen Forschung in Sierra Leone (s.u.).

In der Casamance ist das Verhältnis von nationaler und ethnischer Identität durch geographische Isolation sowie durch ethnische, ökonomische, soziale und historische Unterschiede gegenüber dem Norden Senegals geprägt.<sup>6</sup> Seit 1982 agiert dort eine militante Sezessionsbewegung, die diese Unterschiede als Argumente für eine Forderung nach nationaler Unabhängigkeit vom Senegal behauptet

---

<sup>6</sup> Als Hintergrundlektüre zu den kulturellen, ökonomischen und religiösen Besonderheiten der Casamance s. Mark 1985.

und einen Guerillakrieg entfachte. Der Konflikt in der Casamance gilt als der am längsten anhaltende in Afrika und zeichnet sich durch die organisatorische Zersplitterung der Beteiligten und das wiederholte Scheitern von Friedensinitiativen aus (Foucher 2003). Markus Rudolf hat im Vorfeld seiner Arbeit zu „Integration und Konflikt in der Basse Casamance“ eine Felderkundung durchgeführt und den Eindruck gewonnen, dass in der Casamance das Verhältnis von ethnischer und nationaler Identität primär im Kontext der Rebellion thematisiert wird. Die Vertreter der Unabhängigkeitsbewegung betonen, dass sie keine ethnische Bewegung sind (also keine Bewegung der Diola, der ethnischen Mehrheit in der Casamance), sondern dass sie für die Unabhängigkeit einer *Region* streiten. Die Frage nach der ethnischen, regionalen und nationalen Identität der Unabhängigkeitsbewegung steht im Kontext der Legitimität ihrer Forderungen gegenüber dem senegalesischen Staat und ist deshalb ein Politikum (vgl. Lambert 1998).

Die entscheidende Abgrenzung in der Casamance ist heute die gegenüber dem Norden – „wir im Süden (der Casamance) gegenüber denen im Norden (im Senegal)“ bzw. „Casamançais versus Nordistes.“ Auf beiden Seiten – also im Norden und im Süden – leben Menschen mit derselben ethnischen Identität und es ist der jeweilige regionale Bezugspunkt, der heute – nach vielen Jahren des politischen Sezessionismus<sup>7</sup> – Priorität gegenüber der ethnischen Identität besitzt. In der Casamance ist der offizielle Diskurs derselbe wie auf der nationalen Ebene – man ist auf lokaler Ebene vereint als „Casamançais“ so wie man auf nationaler Ebene vereint ist als „Sénégalais“.<sup>7</sup>

Auf der anderen Seite sind aber nichtsdestotrotz Abgrenzungen untereinander zu beobachten. Wie allerdings die jeweiligen ethnischen Gruppierungen innerhalb der Casamançais, sowie die Unterscheidung zwischen Autochthonen und Neuankömmlingen perzipiert und repräsentiert werden, muss erst eruiert werden, ebenso wie die Bedeutung, die das Verhältnis von Indigenität und Exogenität in der (Re-)Konstruktion nationaler Identität besitzt. Es wird Aufgabe der Forschung sein, das Verhältnis ethnischer, regionaler und nationaler Identitäten in ihrem Verhältnis zueinander zu erforschen und zusehen, unter welchen Umständen dieses Verhältnis integrativ bzw. konfliktär wirkt.

Ich selbst untersuche das Verhältnis zwischen „Nation“ und „Ethnie“ sowie die damit verbundenen Konzeptualisierungen von Unterschieden und Gemeinsamkeiten im Vergleich der beiden am meisten von langwierigen Bürgerkriegen betroffenen Ländern in der Region, nämlich in Sierra Leone und Liberia. Es geht darum, die Strategien der Vermittlung nationalen Bewusstseins seitens staatlicher und nicht-staatlicher Institutionen zu eruieren und in Erfahrung zu bringen, wie diese von der Konzeptualisierung ethnischer Gemeinsamkeiten und Unterschiede

<sup>7</sup> Zur senegalesischen Ideologie von Nation und Staat s. Soumah 2004; O'Brien 2002a, 2002b; Diouf 2003.

als Ursache/Potenzial (re-)integrativer bzw. konfliktärer Prozesse geprägt werden. Umgekehrt geht es darum, die Perzeptionen und Reaktionen der in dieser Weise konzeptualisierten und repräsentierten Bevölkerung in den Nachkriegsgesellschaften Sierra Leones und Liberias in Erfahrung zu bringen.

## *2) Zur Bedeutung kreolischer Identität für das postkoloniale Nation-Building*

In den Prozessen des postkolonialen Nation-Buildings in der Region der Oberen Guineaküste spielen kreolische Gruppen, kreolische Kultur und Identität häufig eine herausragende Rolle. Sie tun dies zum einen, weil sie in besonderer Weise „Einheit in Vielfalt“ symbolisieren, die Fähigkeit also, auf dem Hintergrund ethnischer Heterogenität im Ursprung eine neue, gemeinsame Identität zu entwickeln (Knörr 2007).<sup>8</sup> Dieses Modell entspricht der postkolonialen Nation, die oft keine präkolonialen Wurzeln und Vorgänger besitzt, weitaus besser als das europäische Modell, welches die Entstehung einer Nation wesentlich als Prozess der Homogenisierung begreift. In Zusammenhang mit der Entwicklung eines eigenständigen Modells der postkolonialen Nation kann Kreolität, können Kreolgruppen als Symbole und „Vorreiter“ der sich von europäischen Modellen befreienden postkolonialen Nation fungieren. Sie können als postkoloniale Symbole für „Einheit in Vielfalt“ fungieren und im Sinne der gesellschaftlichen Integration einer ethnisch heterogenen Gesellschaft politisch in Szene gesetzt werden. Zum anderen spielen Kreolen und Kreolität in der Region eine wichtige Rolle für das postkoloniale Nation-Building, weil sie ein Symbol für Modernität, Zivilisiertheit und Bildung sind – die ihrerseits mit nationaler Identität in Verbindung gebracht werden. Wie sich kreolische Gruppen, Kultur und Identität in der Gegenwart – und insbesondere im Zusammenhang konfliktärer und (re-)integrativer Prozesse – gesellschaftlich positionieren und repräsentieren, ist dabei abhängig von verschiedenen sozialen, historischen und politischen Faktoren.

Im Vergleich soll darüber Aufschluss gewonnen werden, welche Rolle den kreolischen Bevölkerungsgruppen in der Region in der (Re-)Konstruktion nationaler Identität sowie im Zusammenhang des postkolonialen Nation-Buildings zukommt. Es soll eruiert werden, wie ihre diesbezügliche Rolle konzeptualisiert und repräsentiert wird. Hierzu gilt es auch, ihre Positionen und Funktionen im historischen Verlauf zu erschließen und zu eruieren, welche Rolle den jeweiligen kolonialen bzw. herrschenden Regimes diesbezüglich zukommt. Kreolische Gruppen haben sowohl in der Konstruktion als auch in der Obstruktion postkolonialer nationaler Identität eine wichtige Rolle gespielt und sie spielen sie diesbezüglich meist bis heute. In diesem Zusammenhang kommt dem Verhältnis von Indigenität und Exogenität

<sup>8</sup> Hier finden sich eingehende Ausführungen zum Begriffsfeld „Kreol“ und zur Theorie der Kreolität im postkolonialen Kontext; s.a. Knörr 1995.

eine wichtige Bedeutung zu. Dass kreolische Gruppen oft als exogen bzw. „nicht richtig“ indigen angesehen wurden – und sich häufig selbst so konzeptualisierten und repräsentierten – hat großen Einfluss gehabt auf ihre jeweilige Einstellung gegenüber den „richtig“ Einheimischen und dementsprechend auf ihre Vorstellung der zu konstruierenden – bzw. der zu verhindernden – postkolonialen Nation. So waren die Kreolen Guinea-Bissaus aktive Kämpfer für die Unabhängigkeit, während ein Großteil der Kreolen in Sierra Leone die Unabhängigkeit innerhalb eines Staates Sierra Leone ablehnten bzw. ihm skeptisch gegenüberstanden. Dass dies so ist, hat u.a. damit zu tun, dass die kreolische Gruppe in Sierra Leone deutlich stärker „ethnisiert“ war als die in Guinea-Bissau. Diese und andere Unterschiede müssen herausgearbeitet werden.

Sowohl Christoph Kohl als auch Wilson Trajano Filho, assoziiertes Mitglied der Forschungsgruppe, beschäftigen sich mit dem Verhältnis von Indigenisierung und kreolischer Identität in Guinea-Bissau und damit, wie diese Austauschprozesse die interethnischen Beziehungen sowie den Prozess des Nation-Buildings und die Ausprägung nationaler Identität geprägt haben. Das wichtigste Symbol nationaler Identität ist in Guinea-Bissau bis heute Amílcar Cabral – ein Kreole (Crioulo) – bzw. seine Ideologie nationaler Einheit. Christoph Kohl zeigt auf, wie es Cabral als erstem gelang, im Kampf um die Unabhängigkeit die Kreolen mit der so genannten „indigenen“ Bevölkerung zu vereinen. Während die Kreolen in ihren Anfängen eine eher geschlossene Gruppe bildeten, öffneten sie sich zunehmend für andere Bevölkerungsgruppen (vgl. Cardoso 2002). Sie taten dies teils auch gezwungenermaßen, da die seitens der Kolonialherren 1917 offiziell eingeführte Stratifizierung der Gesellschaft in „Zivilisierte“ und „Indigene“ mit der zuvor inoffiziell vorherrschenden Differenzierung zwischen „Kreolen“ und „Indigenen“ brach. Kriterien für eine Einstufung als „zivilisiert“ waren Alphabetisierung, gesicherte wirtschaftliche Verhältnisse und ein allgemein als „zivilisiert“ zu betrachtendes Verhalten. Die Einstufung als „zivilisiert“ war mit dem Aushändigen eines Ausweises/ Personalausweises verbunden, der den so Ausgestatteten als Bürger portugiesischer Überseebesitzungen kennzeichnete. Anders als bisher waren fortan „Kreolen“ nicht mehr identisch mit „Zivilisierten“ – der kolonialen Stratifizierung zufolge gab es fortan sowohl „unzivilisierte“ Kreolen als auch „zivilisierte“ Einheimische, ein Umstand, der insbesondere letztere den Kolonialherren entfremdete und zu einer stärkeren Vermischung ihrerseits mit der indigenen Bevölkerung zur Folge hatte. Aber auch die als „zivilisiert“ eingestufte Bevölkerung sowohl unter den Kreolen als auch Indigenen hatte im Rahmen des portugiesischen Regimes kaum Recht auf politische Partizipation am gesellschaftlichen Geschehen und verbündete sich politisch zunehmend mit nicht als „zivilisiert“ eingestuften indigenen Hinterlandbewohnern, um gemeinsam für die nationale Unabhängigkeit zu kämpfen, die schließlich 1974 erreicht wurde. Es waren bis dato also vornehmlich koloniale Stratifikationen und ein gemeinsames Interesse an der Befreiung von den portugiesischen Kolonialherren, die zu einer Indigenisierung eines Großteils der kreolo-

lischen Bevölkerung führten. Nichtsdestotrotz erfüllte 1974 der Einzug so mancher „unzivilisierter Befreier“ nach Bissau zahlreiche Kreolen mit Unbehagen.

Die Indigenisierung der kreolischen Bevölkerung bzw. ihrer sozialen und kulturellen Repräsentationen tritt bis heute u.a. in den *Manjuandadis* zutage, primär weiblichen Vereinigungen gegenseitiger Solidarität, die in kolonialer Zeit als Altersgruppen lediglich den Angehörigen der christlichen, kreolischen Gesellschaft offenstand und die sich danach zunehmend für alle Bevölkerungsgruppen öffneten. Auch der Karneval war bis zu Beginn der 1970er Jahre eine den Kreolen vorbehaltene kulturelle Institution, der nur in den *praças* – den Wohngebieten der Kreolen – gefeiert wurde. Im Rahmen der Massenmobilisierung durch die Jugendorganisation der nationalen Einheitspartei wurde der Karneval nach 1974 landesweit als Wettbewerb zwischen Ad-hoc-Gruppen organisiert, wuchs so über die einstige kreolische Gesellschaft hinaus und fungierte zunehmend sowohl als interethnisches Bindeglied als auch als nationales Symbol. Heute sind *Manjuandadis* und Karneval in weiten Teilen der Bevölkerung Guinea-Bissaus verbreitet und erweisen sich als wichtige Katalysatoren nationaler Kultur und Identität. Die Indigenisierung des Kreolischen im Kulturellen steht dabei im Gegensatz zur „Exogenisierung“ bzw. „Portugiesierung“ der kreolischen Sprache, die in Guinea-Bissau Lingua Franca ist. Dies hängt zusammen mit der Ausweitung formaler Schulbildung, innerhalb derer auch nach der Unabhängigkeit Portugiesisch als Unterrichtssprache beibehalten wurde. Auch gerät heute der „Kreole an sich“, insbesondere aufgrund seiner numerischen Marginalisierung, zunehmend in den Hintergrund der gesellschaftlichen Wahrnehmung. Diese Entwicklung befördert bei einem Teil der Kreolen weitere Indigenisierung, bei einem anderen hingegen befördert er Abgrenzung im Sinne des Erhalts einer spezifisch – ethnisch klassifizierten – kreolischen Identität.

Wilson Trajano Filho beschäftigt sich in seiner Forschung damit, welche Rolle das Konzept der postkolonialen Nation hinsichtlich der sozialen Reproduktion der kreolischen Gesellschaft in Guinea-Bissau spielte und wie umgekehrt ihre Idee von der Nation die entstehende nationale Identität in Guinea-Bissau prägte (Trajano Filho 1998; 2003; 2005). Seitdem Guinea-Bissau 1879 die administrative Unabhängigkeit von den Kapverden erlangte, war die Beförderung einer guineischen (bzw. guinea-bissauischen) Nationalidentität maßgeblich ein „kreolisches Projekt“, aus dem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Unabhängigkeitsbewegung hervorging. Die nationale Idee, die während des Unabhängigkeitskampfes seitens der Kreolen entwickelte wurde, hatte ihren Ursprung vor allem in ihrem Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einer unabhängigen Nation, die ihrer Vorstellung nach von einem maßgeblich von Kreolen gelenkten Staat geführt werden sollte. Handel und die mittlere Führungsebene der kolonialen Verwaltung waren seit Ende des 19. Jahrhunderts das Hauptbetätigungsfeld der Kreolen in Guinea-Bissau gewesen und so entstand die Vorstellung, aus Guinea-Bissau eine kreolische Nation zu machen, innerhalb derer die Kreolen die indigene Bevölkerung – ohne koloniale Zwänge

von außen – in die eigene kreolische Gesellschaft integrieren würden. Die eigentliche Essenz dieser Vorstellung von „Nation“ war zutiefst kreolisch in dem Sinn, dass es ihr Ziel war, das Potenzial zu erweitern, Menschen – und deren Kultur – in das eigene „kreolische Universum“ zu inkorporieren.

Guinea-Bissau ist ein interessanter Fall für den Vergleich der Rolle des Kreolischen für die Prozesse des Nation-Buildings in der Region (und darüber hinaus). Zum einen war die kreolische Gruppenidentität, die sich hier entwickelte, weniger durch Exklusivität geprägt als etwa in Sierra Leone. Sie war auch nicht so „ethnisch“ wie die anderer ethnischer Gruppen in Guinea-Bissau. Trajano Filhos These lautet, dass dieser Umstand maßgeblich dazu beigetragen hat, dass der Prozess des Nation-Buildings in Guinea-Bissau im Vergleich zu anderen postkolonialen Nationen in der Region weniger durch ethnische Loyalitäten geprägt und obstruiert wurde. Zum anderen ist der weitgehend durch die kreolische Elite kontrollierte Prozess der Staatsformierung bis heute ein konstitutives Element in der offiziellen Projektion und Repräsentation der Nation. Diese schreiben den staatlichen Institutionen eine Schlüsselrolle im Prozess des Nation-Buildings zu. Das hat zur Folge, dass eine Dysfunktionalität des Staates in besonderer Weise den Prozess des Nation-Buildings und die nationale Identität insgesamt betrifft, in Frage stellt bzw. alternativen – und konfligierenden – Modellen gegenüberstellt (s.a. Forrest 2003). Eine wichtige Rolle spielt hier das Aufeinandertreffen indigener und exogener Modelle der Nation, dies sowohl mit Blick auf den „kreolischen Faktor“ des Nationalen als auch mit Blick auf dessen indigene und exogene Anteile bzw. Wahrnehmung. Trajano Filho will durch die Fokussierung seiner Forschung auf eben jene Schnittstellen die Komplexität postkolonialer Nationen und Staaten aufzeigen und so vorschnelle Schlüsse die „afrikanische Nation“ betreffend vermeiden helfen, die – durch ihre Fokussierung auf den Vergleich mit dem europäischen Modell von „Nation“ – meist in erster Linie deren Scheitern, Mängel und Unvollständigkeiten konstatieren und als Ursache gesellschaftlicher Probleme hinstellen.

In meiner eigenen Arbeit stelle ich den Vergleich der postkolonialen Prozesse des Nation-Buildings und der Konzeptualisierungen der (eigenen) Nation im Verhältnis zur ethnischen Identität und zum Staat in den Mittelpunkt der Forschung. Bislang habe ich mich primär mit dem Verhältnis von ethnischer und nationaler Identität beschäftigt und mich dabei auf die kreolische Bevölkerung Sierra Leones – die Krio – und auf die Bedeutung kreolischer Identität konzentriert. Während meine frühere Forschung in Sierra Leone sich auf die Zeit vor dem Bürgerkrieg in Sierra Leone bezog, setze ich mich nun damit auseinander, in welcher Weise die Krio innerhalb der postkonfliktären Gesellschaft Sierra Leones ihre Identität rekonstruieren und welche Rolle dabei deren Kontextualisierung und Situierung im nationalen Kontext spielt. Der erste Vergleichsfall mit Blick auf diese Thematik wird Liberia sein. Erste Ergebnisse liegen mir bislang nur für Sierra Leone vor.

Die Krio gelten heute als diejenigen, die am wenigsten aktiv in den sierraleonischen Bürgerkrieg involviert waren. Das liegt vor allem daran, dass sie fast

ausschließlich in Freetown und Umgebung leben, jener Region also, die vom Krieg weniger direkt betroffen war als andere Teile des Landes. Es gibt Krio, die behaupten, dass sie zwar selten an den gewalttätigen Aktivitäten der Rebellen beteiligt waren, hingegen durchaus deren Opfer wurden. Es soll ein erklärtes Ziel der Rebellen gewesen sein, nicht nur Freetown – das als sierra-leonische Hauptstadt eine besondere strategische und symbolische Bedeutung hat – anzugreifen, sondern dabei speziell die Krio zu treffen. „Wir werden nichts erreicht haben, wenn es uns nicht gelingt, Freetown und die Krio zu treffen“ – so (und ähnlich) lautet eine der Aussagen, die mir wiederholt als Zitat von Rebellen übermittelt wurde. Im Osten Freetowns, in Kissy, wo viele der ärmeren Krio leben und das von dem Angriff auf Freetown 1999 besonders betroffen war, zündeten die Rebellen gezielt die Häuser von Krio an – die aufgrund ihrer speziellen Bauweise leicht zu erkennen und aufgrund der Tatsache, dass sie aus Holz gebaut sind, auch besonders leicht entflammbar sind.

Die Krio, eine Minderheit im Land (1-2%) und in Freetown (10-20%), wurden schon in der späten Kolonialzeit aus administrativen und politischen Ämtern verdrängt. Außerdem wird ihnen, als Nachfahren befreiter Sklaven, die ab Ende des 18. Jahrhunderts in Sierra Leone angesiedelt wurden, bis heute ihr Status als indigene Bevölkerung streitig gemacht. Auch nach der Unabhängigkeit wurden ihnen nur wenige politische Ämter zuteil und sie hielten sich ihrerseits weitgehend aus dem aktiven politischen Leben des Landes heraus. Lediglich das Amt des Bürgermeisters von Freetown ist bis heute immer von einem Krio bekleidet worden. Die Elite unter den Krio ist bis heute im Gerichtswesen sowie im Bildungssektor tätig.<sup>9</sup>

In den letzten Jahren – also auch seit Beendigung des Krieges – lässt sich jedoch beobachten, dass viele Krio verstärkt „mitmischen“ – sich stärker als zuvor an öffentlichen Diskursen beteiligen, mehr als zuvor in politische Ämter (und Parteien) drängen. Selbst auf Seiten der eher an Tradition und Brauchtum orientierten Krio – wie den Mitgliedern der *Krio Descendants Union* – sind Politisierungsprozesse festzustellen. Mehr als früher hört man Krio sagen, dass es sinnvoll wäre, auch politisch stärker in Erscheinung zu treten. Das Land als Ganzes könne davon profitieren, wenn sich die Krio stärker am gesamtgesellschaftlichen und politischen Leben beteiligten. Nicht nur Krio sagen dies – auch andere betonen, dass die „Qualitäten“ der Krio dem nationalen (Wieder)Aufbau des Landes zugute kommen könnten. Die Krio seien weniger korrupt, weniger nepotistisch, weniger tribalistisch. Im Gegensatz zu anderen „tribes“ würden sie auf persönliche Leistung achten und nicht jemanden in ein Amt berufen, weil sie mit ihm verwandt seien. Die Frustration mit den „alten“ Politikern – und dazu gehören auch die der Nachkriegszeit – ist erheb-

<sup>9</sup> Zu Geschichte, kulturellen Besonderheiten, sozialem Status und interethnischen Beziehungen der Krio s. Wyse 1991; Knörr 1995; Cohen 1981; Spitzer 1974. Neue Perspektiven auf die Krio bei Dixon-Fyle 2006.

lich. Zwar ist der Krieg beendet und es gibt Anzeichen wirtschaftlicher Wiederbelebung – die große Mehrheit der Bevölkerung lebt jedoch nach wie vor in großer Armut. Freetown platzt aus allen Nähten und dies großteils in Form von Slums. Es gibt nach wie vor keinen öffentlichen Strom, die Wasserversorgung ist rudimentär, die sanitären Bedingungen insgesamt katastrophal. Die Erfahrung, dass es im Krieg hauptsächlich „natives“ waren, die sich gegenseitig Gewalt antaten und den Ruf Sierra Leones nachhaltig schädigten, trägt ebenfalls zum Mangel an Vertrauen in die „eigenen“ Leute und zu einer Aufwertung der Krio bei.

Die Einstellung der Krio ist ambivalent. Es gibt die einen, die sich bestätigt fühlen in ihrem Urteil über die „Provincials“, „Natives“, „Upcountry people“ – und dies, unter sich bzw. hinter mehr oder minder vorgehaltener Hand – auch kundtun: „Ich würde das nicht öffentlich sagen“, meinte ein älterer Krio zu mir, „aber es hat sich doch wohl gezeigt, dass wir Recht hatten mit unserer Einstellung gegenüber den Einheimischen, oder?“ Aber es gibt auch selbstkritischere Stimmen, insbesondere unter jüngeren Krio: „Wir sind selbst schuld, dass wir nichts zu sagen haben – wir haben uns versteckt, wir haben uns zurückgezogen und statt uns zu beteiligen, jammern wir immer nur rum und lamentieren, dass früher alles besser war.“ Besonders jüngere Krio betonen auch, dass es wichtig sei, dass sich die Krio öffnen, dass sie sich nicht „immer für etwas Besseres halten“ und verstärkt mit anderen gemeinsame Sache machen sollten: „Wir sind alle Sierra-Leoner, das müssen wir begreifen. Es geht um den Aufbau der Nation, dafür sind wir alle verantwortlich.“ Ein gewisser „kreolischer Standesdünkel“ ist bei den meisten Krio nach wie vor vorhanden, auch bei den jüngeren. Dass die Krio mit „den anderen ethnischen Gruppen“ („the other tribes“) gemeinsame Sache machen müssten, wird meist auch damit begründet, dass man letzteren die Chance geben müsse, von den Krio zu lernen. Davon, dass die Krio von „den anderen“ lernen könnten, ist weitaus seltener die Rede.

Im Verlauf meiner Forschung soll in Erfahrung gebracht werden, in welcher Weise die kreolische Bevölkerung in Folge des Krieges ihre Identität (re-)konstruiert und welche Strategien der Inklusion und Exklusion in den Beziehungen zwischen den Krio und den „other tribes“ damit verbunden sind. Des Weiteren soll eruiert werden, ob die Krio im Kontext der aktuellen Prozesse der (Re-)Integration spezifische Rollen und Positionen innehaben und wie dies ggf. begründet wird.

### 3) *Zum Verhältnis der nationalen Identität zum Staat*

(Staatliche) Ideologien des Nationalismus bedienen sich häufig einer bestimmten Auswahl zumeist historischer und kultureller Ressourcen.<sup>10</sup> Dabei können staatlich verordnete Ideologien nationalen Bewusstseins mal mehr, mal minder mit den

<sup>10</sup> Elwert/Waldmann 1989; Anderson 1999; Gellner 1999; Hobsbawm/Ranger 1999.

tatsächlichen nationalen Gefühlen der betreffenden Staatsbürger kongruent sein. Kennzeichnend für die Region der Oberen Guineaküste ist ein Auseinanderklaffen von nationaler Identität einerseits und dem Verhältnis der Nation zum Staat und seinen Repräsentanten, Institutionen und Grenzen andererseits. Nicht die nationale Identität ist schwach ausgeprägt – wenngleich nicht überall gleich stark – sondern die Identifikation mit dem Staat.

Christoph Kohl thematisiert das Spannungsverhältnis zwischen Staat, Staatsbürgerschaft und Nation in Guinea-Bissau und analysiert die Reaktion der Nation auf die Dysfunktionalität des Staates. Der Wunsch nach einem „funktionierenden“ Staat seitens der Nation wird durch das Handeln der politischen Staatselite enttäuscht – eine Enttäuschung, die sich u.a. ausdrückt in einem Narrativ des Leidens und in einem trauernden Blick zurück. Die Vergangenheit war besser, danach ging es bergab, so lautet die These: Staatszerfall, Korruption, wirtschaftlicher Niedergang und schließlich der Militärkonflikt von 1998/99. Uneins sind sich die Menschen in Guinea-Bissau dahingehend, welche der vergangenen Zeiten besser waren: während die einen das „goldene Zeitalter“ in der Kolonialzeit verorten, sehen andere dies in der Regierungszeit Luís Cabrals. In beiden Fällen werden die negativen Aspekte der Regime verdrängt. Viele Jüngere, die keine der vergangenen Zeiten miterlebt haben, verklären diese ex post.

Das Verhältnis der Guinea-Bissauer zur Geschichte ihres Staates ist generell zwiespältig: zum einen ist da der Stolz auf die erkämpfte Unabhängigkeit, zum anderen die Verklärung der Kolonialzeit.

Ein Phänomen, das parallel zu jenem des „Leidens“ besteht, manifestiert sich in der „Angst“: sowohl der Kolonialstaat, der Einparteienstaat ab 1974 als auch der gegenwärtige Staatsapparat Guinea-Bissaus waren und sind autokratisch. Diese Angst vor dem Staat wird seitens staatlicher Institutionen zur Einschüchterung und oberflächlichen Pazifizierung instrumentalisiert. Wie genau dies geschieht, wird in Christoph Kohls Projekt zu analysieren sein.

Mit Blick auf ihren Staat gibt es aus Sicht der Guinea-Bissauer wenig, worauf sie stolz sein können. Man ist sich indes einig, dass Guinea-Bissau – zumal im Vergleich zu seinem Nachbarn Senegal ein an Ressourcen und Kultur reiches Land sei, dessen Staat und dessen Repräsentanten es jedoch nie vermochten, diese Vorzüge zum Wohle aller inwertzusetzen. Die Schuld daran wird den Regierenden zugeschrieben, die als inkompetent und korrupt gelten. Die nach 1974 einsetzende Überflutung des öffentlichen Dienstes mit ehemaligen Unabhängigkeitskämpfern wird nicht nur von der kreolischen Bevölkerung als eine Ursache der gegenwärtigen Misere angesehen. Auch hier erfolgt als Reaktion ein trauernder Blick nach Europa und – besonders seitens der Kreolen – die Mutmaßung, dass „die Afrikaner“ nicht geeignet seien zum Aufbau eines modernen Staates. Christoph Kohl macht deutlich, dass die Tatsache, dass aus Sicht manch eines Kreolen „die Afrikaner“ dies nicht vermögen, nichts daran ändert, dass sie sich – gemeinsam mit letzteren – als Angehörige der bissau-guineischen Nation empfinden. Dass das Verhältnis zur ei-

genen Nation in Guinea-Bissau vergleichsweise unabhängig von der Identifikation mit dem eigenen Staat existiert, wird am Beispiel der Kreolen auch an anderer Stelle deutlich. Viele der Nachfahren der ehemals „Zivilisierten“ genießen heute den Vorteil doppelter Staatsbürgerschaft. Dies bedeutet, dass sie insbesondere in Krisenzeiten leichter nach Portugal bzw. in die Europäische Union oder auf die Kapverden reisen können. Christoph Kohl weist nach, dass dieser Umstand ihrer nationalen Identität als Guinea-Bissauer keinen Abbruch tut, unabhängig davon, dass sie dem eigenen Staat kritisch gegenüberstehen. Vielmehr scheint die doppelte Staatsbürgerschaft ihnen mehr Freiheit zu geben, das Nationale – in Opposition zum Staat – hochzuhalten.

Die Diskrepanz zwischen nationaler Identität und Identifikation mit dem Staat wird auch in der Reaktion auf den Militärkonflikt 1998/99 deutlich. Dieser fand zwischen Anhängern der „Junta Militar“ unter Führung von Ansumane Mané und den nicht übergelaufenen Teilen der Armee Guinea-Bissaus statt. Beide Konfliktparteien begründeten ihren Einsatz mit dem Interesse der Nation. Die Regierungsgegner betonten, gegen das korrupte Regime von Vieira zu kämpfen, während die Regierungstreuen vorgaben, mit Unterstützung von Senegal, Guinea und Frankreich den demokratischen Verfassungsstaat und die gesetzmäßige Ordnung zu schützen. Als nachträglich für die Regierungsseite stellte sich deren Involvierung ausländischer Truppen im Rahmen eines Beistandspaktes heraus. Sie führte in Bissau zur Solidarisierung der „beschützten Nation“ mit den Regierungsgegnern und gegen die vermeintlichen „Invasoren“ aus dem Ausland. Die Nation stellte sich in dem Moment verstärkt gegen den eigenen Staat, als dieser mit ausländischen Staaten – besagten „Invasoren“ – kollaborierte. Das Verhältnis insbesondere zum Senegal ist ohnehin ein ambivalentes, dies auch aufgrund der Tatsache, dass die heute senegalesische Casamance bis 1886 einen Teil Portugiesisch-Guineas war. Näheres hierzu wird noch zu eruieren sein und auch die vorgesehene Forschung von Markus Rudolf verspricht hier, Aufschlüsse zu geben.

In der Casamance wird die separatistische Rebellion – die sich selbst als regionale und nicht als ethnische Bewegung betrachtet und öffentlich repräsentiert – staatlicherseits dennoch als eine primär ethnische Bewegung dargestellt, die sich gegen den – sich als transethnisch verstehenden und repräsentierenden – Staat Senegal wendet. Vor allem in den Anfängen der Rebellion wurde der Konflikt von staatlicher Seite ethnisiert, indem alle Diola (die Mehrheit innerhalb der Casamance) unter Generalverdacht gestellt wurden. Diese Darstellung erleichterte es dem Staat, die Forderung der Separatisten als ethnische Sonderwünsche zu diskreditieren und abzulehnen. Weder die Rebellen noch die zivile Bevölkerung der Casamance nahmen diese Zuschreibung an, sondern beharrten darauf, dass es sich in der Casamance um eine regionale Unabhängigkeitsbewegung handele. Der nationale Diskurs einer ethnischen Identitäten transzendierenden nationalen Brüderlichkeit setzt sich also auch in der Casamance fort. Es wird im Rahmen der Forschung noch zu eruieren

sein, welches die Ursachen dieser Persistenz transethnischer Verbindlichkeiten gegenüber den stattfindenden Ethnisierungsbemühungen sind.

Von besonderer Bedeutung für die Ausprägung subregionaler und transnationaler Identitäten sind in der Casamance bis heute sicher auch die kolonialen Grenzziehungen, dies sowohl hinsichtlich integrativer als auch konfliktärer Prozesse. Handelsbeziehungen, Familienverbände und die agrarische Bewirtschaftung gehen über staatliche Grenzen hinweg. Diskurse über koloniale Geschichte, kulturelle Gemeinsamkeiten und genealogische Herkunft verbinden die Casamance so stärker mit Guinea-Bissau als mit Nordsenegal. Aufgrund von Fluchtbewegungen und Verschiebungen kolonialer Grenzen (nach der Unabhängigkeit) fanden sich große Teile der Bevölkerung wiederholt auf der jeweils anderen Seite der Grenze wieder. Wie bestimmt sich der Bezugspunkt solcher Gruppen? Wann sind sie beispielsweise „Kinder der Diola“, wann „die, die aus Guinea kamen“?

Oftmals sind diese grenzüberschreitenden Identitäten auch erst weit jenseits der geographischen Grenze von Bedeutung. Die Grenze ist physisch nicht sichtbar und spürbar, und trennt weder Gruppen, noch Dörfer, noch bewirtschaftete Flächen voneinander. Keine Staatsgewalt vertritt einen territorialen Anspruch. Die Bewohner insbesondere der Grenzregion sind oft sehr mobil und verfügen häufig über die Staatsangehörigkeiten verschiedener Anrainerstaaten. Die Casamance-Rebellen sorgen mit ihrer nicht-stationären Guerillataktik zusätzlich dafür, dass „Grenze“ nicht als fixe Linie, sondern als nicht genau definierte Region wahrgenommen und „gelebt“ wird. Die staatliche Grenze ist somit in vielerlei Hinsicht weniger vor Ort relevant als – beispielsweise – in Dakar. Um die Bedeutung der verschiedenen Identitäten und Identifikationen in ihren integrativen und konfliktären Anteilen besser verstehen zu können, wird die trans-territoriale Dimension der Grenze ein wichtiger Punkt der Forschung von Markus Rudolf sein. Die Idee von „Grenze“ wird und wurde vor allem von lokalen Eliten als Rechtfertigung ihrer Ansprüche und Mittel der Abgrenzung vertreten. Deren Rolle (und ihr Verhältnis zum Staat/zur den Repräsentanten und Repräsentationen des Staates) muss eruiert und analysiert werden. Es soll ebenfalls geklärt werden, inwieweit die diesbezüglichen aktuellen Entwicklungen in Verbindung stehen mit der Wiederbelebung traditioneller Autoritäten und Autoritätsstrukturen. Inwieweit handelt es sich hier um einen Diskurs unter Eliten und welche Ansprüche sollen wie und wem gegenüber durchgesetzt werden? In welcher Weise werden lokale Strukturen und Traditionen bemüht, um Ansprüche zu erheben? Wie ist etwa die Wiedereinsetzung eines lokalen Königs zur Mediation, wie etwa in Oussouye, zu verstehen? Wie kann die Rückbesinnung auf die traditionelle Aufgabe der „kulturellen Cousins“ (Diola und Serer) bei der Friedensvermittlung erklärt werden? Welches ist die Rolle der Frauen, Dorfältesten, Schrein Hüter bei Prozessen der Rekonkiliation?

In Forécariah/Guinea, der Forschungsregion von Anita Schroven, wird der Staat seitens des Großteils der Bevölkerung vornehmlich als eine durch Korruption und Diebstahl charakterisierte despotische Macht angesehen. Seine Personifizie-

rung erfährt er in Soldaten und Polizisten, insbesondere aber in (alten) Regierungsmitgliedern, die sich selbst bereichern, statt ihren Verpflichtungen gegenüber der Bevölkerung – der „Nation“ – nachzukommen. Nachdem sich die wirtschaftlichen Bedingungen in den letzten vier bis fünf Jahren extrem verschlechtert hatten und die Regierung immer mehr von der Untätigkeit des Präsidenten Lansana Conté gelähmt wurde, dessen Entourage sich gleichzeitig immer rücksichtsloser bereicherte, kam es zu Generalstreiks, Protesten und gewaltsamen Ausschreitungen seitens der Gewerkschaften und der Zivilbevölkerung. Während die Bevölkerung weiterhin die Absetzung des Präsidenten samt Regierung forderte, gaben sich die Gewerkschaften im Januar 2007 mit der Einsetzung eines Ministerpräsidenten als Regierungschef zufrieden. Da Conté einen solchen jedoch weder frist- noch vereinbarungsgerecht einsetzte, folgten im Februar erneute Streiks und Ausschreitungen, die sich diesmal auch gegen die Armee wandten, die im Januar 2007 gewaltsam gegen Demonstranten und Unbeteiligte vorgegangen war. Mit dem Ausnahmezustand wurde die Situation im Lande äußerlich stabilisiert. Das Einsetzen eines Premierministers und später seiner Regierung sorgen derzeit für eine relative Ruhe, ohne das Land jedoch nachhaltig zu stabilisieren.

Die Zerstörung (nicht Plünderung) von öffentlichen Gebäuden und (manchmal tödliche) Angriffe auf Polizisten, Soldaten und hohe Beamte/Funktionäre sind der gewaltsame Ausdruck der stetig gewachsenen Aversion der Bevölkerung gegen den Staat. Die jüngsten Konflikte in Guinea haben – sowohl der Bevölkerung Guineas selbst als auch seiner Regierung und der Außenwelt – gezeigt, dass sich die „Nation Guinea“ dem „Staat Guinea“ entgegensetzen vermag. Im Zusammenhang der Demonstrationen und Proteste wurde verstärkt auf die guineische Identität verwiesen sowie die gemeinsame Opferrolle der Nation gegenüber dem Staat öffentlich betont. Während letzteres auf eine Kontinuität im Empfinden der postkolonialen Regime seit der Unabhängigkeit verweist, ist das aktive Aufbegehren dagegen neu. Es wird eine umfassende Umgestaltung des Staates gefordert, der seit Sékou Touré in einer institutionellen und personellen – wenngleich nicht ideologischen – Kontinuität stand. Die etablierten politischen Institutionen (Parlament, Justiz, Verwaltung, Regierungs- und Oppositionsparteien) hätten ihre Legitimation verloren, eine Verbesserung der Lage der Nation sei von ihnen nicht zu erwarten. Der Staat – so die öffentliche und offizielle Losung seiner Gegner – habe die Nation verraten und es sei deshalb nun an ihr, sich alternativ zu konstituieren.

Die Rolle der lokalen Autoritäten ist in Forécariah ambivalent. Sie ist einerseits durch die Kontinuität ihrer Beteiligung an der kolonialen/staatlichen Verwaltung und später Parteipolitik geprägt. Die in Forécariah agierenden Beamten der zentral gesteuerten Verwaltung müssen eng mit den lokalen Eliten vor Ort kooperieren, da letztere sonst ihre Kooperation mit Blick auf lokale Projekte verweigern und sie so blockieren könnten. Komplementär dazu sind die lokalen Eliten an einer harmonischen Zusammenarbeit mit der zentralen Verwaltung interessiert, da sie auf deren Finanzmittel angewiesen sind, um ihr Klientel bedienen zu können.

Andererseits stellen sich die lokalen Eliten als dem Staat natürlich entgegengesetzte Kräfte dar, als legitime Vertretung der lokalen Bevölkerung gegenüber einem „predatory state“ nämlich. Die Bevölkerung nimmt dies zwar meist anders wahr und betrachtet die lokalen Eliten als integralen Bestandteil der staatlichen Verwaltung, die vom Staat profitieren. In Konfliktsituationen jedoch verschiebt sich dieses Bild zu Gunsten der lokalen Eliten, welche dann als Beschützer der lokalen Bevölkerung wahrgenommen werden, da sie sich in Verhandlungen mit den zentralen Repräsentanten des Staates und mittels spiritueller Aktivitäten darum bemühen, die Stadt und ihre Bewohner zu schützen. Auf diesem Wege gelingt es ihnen, sich das Recht zu bewahren, als traditionelle Autoritäten zu gelten und aufzutreten.

Die Staatsgrenze zwischen Guinea und Sierra Leone wird ähnlich wahrgenommen wie die zwischen der Casamance und Guinea-Bissau. So war es selbstverständlich, dass man den „Brüdern und Schwester“ aus Sierra Leone half, als diese als Flüchtlinge das von einem blutigen Bürgerkrieg geplagte Sierra Leone Richtung Guinea verließen. Kommentare wie „Wir sind doch alle Susu, wir sprechen dieselbe Sprache und sind zusammen hier in die Region gewandert“ oder „Unsere Familien befinden sich auf beiden Seiten der Grenze“ verdeutlichen, dass die Staatsgrenze nicht als soziale und ethnische Identitäten durchkreuzend wahrgenommen wird (vgl. Van Damme 1999). Auch wirtschaftliche Faktoren spielen hier eine Rolle. In vorkolonialer Zeit lag Forécariah auf der Handelsstrecke zwischen Freetown und Fouta Djallon. Die koloniale Grenzziehung (manifestiert 1887-1905) erschwerte diesen Handel, unterbrach ihn aber nicht vollständig. Während des Krieges in Sierra Leone verstärkte sich der Diamantenschmuggel nach Guinea, so dass die Grenze als wirtschaftlicher Faktor bis zum Ende des Krieges wieder mehr Bedeutung bekam und zusammen mit der humanitären Industrie kurzzeitig etwas Wohlstand in die Region brachte.

Im grenznahen Forécariah werden jedoch aufgrund der Erfahrung mit den Flüchtlingen und den Angriffen aus Sierra Leone auch Unterschiede zwischen den Menschen auf beiden Seiten der Grenze betont. Sierra-Leoner seien anders, heißt es – nicht so diszipliniert und „republikanisch.“ Insbesondere letztere Charakterisierung verweist darauf, dass sich Guineer als Nation begreifen, die solidarisch ist – statt sich, wie die Sierra-Leoner, gegenseitig zu bekämpfen – was wiederum auf deren Mangel an nationaler Identität zurückgeführt wird – eine Bewertung, die auch in Sierra Leone selbst verbreitet ist. Sierra-Leoner heben im Vergleich mit Guineern häufig und lobend das Ausmaß an nationaler Identität letzterer hervor und beklagen den diesbezüglichen eigenen Mangel. Auch hier kann weitere vergleichende Forschung dazu beitragen, das Verhältnis zwischen „gefühlter“ eigener Nation und „gefühlter“ anderer Nation in Bezug zu setzen zur jeweils „eigenen“ und „anderen“ Identifikation mit dem Staat.

*Literatur*

- Anderson, Benedict 1996: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. New York & Frankfurt am Main: Campus (erw. Neuauflage).
- 1999: *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Bayart, Jean-Francois 1993: *The state in Africa: the politics of the belly*. London & New York: Longman.
- Camara, Kaba 1998: *Dans la Guinée de Sékou Touré. Cela a bien eu lieu*. Paris: L'Harmattan.
- Cardoso, Carlos 2002: *A formação da elite política na Guiné-Bissau*. Lissabon: Centro de Estudos Africanos.
- Castelo, Cláudio 1998: „*O modo português de estar no mundo*“. *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento.
- Chabal, Patrick 1996: The African crisis: context and interpretation. In: Richard Werbner und Terence Ranger (Hg.), *Postcolonial identities in Africa*. London & New Jersey: Zed Books, S. 29-54.
- 2004: *Revolutionary leadership and people's war*. London: Hurst & Co.
- Coakley, John 2003: *The territorial management of ethnic conflict*. London & Portland: F. Cass.
- Cohen, Abner 1981: *The politics of elite culture: explorations in the dramaturgy of power in a modern African society*. Berkeley: University of California Press.
- Diouf, Mamadou 2003: History and the making of Senegal: national identity from Léopold Sédar Senghor to Abdou Diouf (1969-1987). In: Toyin Falola (Hg.), *Ghana in Africa and the world: essays in honor of Abu Boahen*. Trenton, NJ: Africa World Press, S. 63-89.
- Dixon-Fyle, Mac; Cole, Gibril (Hg.) 2006: *New perspectives on the Sierra Leone Krio*. New York [u.a.]: Peter Lang.
- Duarte Silva, Antônio E. 1997: *A independência da Guiné-Bissau e a descolonização portuguesa: estudo de história, direito e política*. Porto: Edições Afrontamento.
- Eisenstadt, Shmuel N. (Hg.) 2005 [2002]: *Multiple Modernities*. New Brunswick & London: Transaction Publishers.
- Elwert, Georg; Waldmann, Peter (Hg.) 1989: *Ethnizität im Wandel*. Saarbrücken: Breitenbach.
- Eriksen, Thomas Hylland 1993: *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives*. London: Pluto Press.
- Ferreira, Manuel N. u.a. 1997: *Lusotropicalisme, idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones*. Paris: Karthala.

- Foucher, Vincent 2003: Pas d'alternance en Casamance? Le nouveau pouvoir Sénégalais face à la revendication séparatiste casamançaise. *Politique Africaine. Violences ordinaires*. Paris: Karthala, S. 101-119.
- Forrest, Joshua B. 2003: *Lineages of state fragility: rural civil society in Guinea-Bissau*. Athens: Ohio University Press.
- Fundação Amílcar Cabral (Hg.) 2005: *Cabral no cruzamento de épocas. Comunicações e discursos produzidos no II Simpósio Internacional Amílcar Cabral*. Praia: Alfa Comunicações.
- Gellner, Ernest 1983: *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.
- 1999: *Nationalismus: Kultur und Macht*. Berlin: Siedler.
- Glick Schiller, Nina; Çağlar, Ayse; Guldbrandsen, Thaddeus 2006: Jenseits der „ethnischen Gruppe“ als Objekt des Wissens: Lokalität, Globalität und Inkorporationsmuster von Migranten. In: Helmuth Berking (Hg.), *Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen*. Frankfurt/Main [u.a.]: Campus, S. 105-144.
- Heinrich, Wolfgang 1984: *Ethnische Identität und nationale Integration. Eine vergleichende Betrachtung traditioneller Gesellschaftssysteme und Handlungsorientierungen in Äthiopien*. Göttingen: Edition Herodot.
- Hobsbawm, Eric J. 1990: *Nations and nationalisms since 1780. Programme, myth, reality*. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (Hg.) 1999: *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Højbjerg, Christian K. 2005: Masked violence: ritual action and the perception of violence in an Upper Guinea ethnic conflict. In: Niels Kastfelt (Hg.), *Religion and African civil wars*. London: Hurst, S. 147-171.
- 2007: *Resisting state iconoclasm among the Loma of Guinea*. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- Hutchinson, John; Smith, Anthony D. (Hg.) 1994: *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Knörr, Jacqueline 1995: *Kreolisierung versus Pidginisierung als Kategorien kultureller Differenzierung. Varianten neofrikanischer Identität und Interethnik in Freetown, Sierra Leone*. Münster & Hamburg: LIT.
- 2007: *Kreolität und postkoloniale Gesellschaft. Integration und Differenzierung in Jakarta*. Frankfurt & New York: Campus Verlag (Veröffentlichung auf Englisch 2008: *Creole Identity in Postcolonial Society. Integration and Differentiation in Jakarta*).
- Lambert, Michael C. 1998: Violence and the war of words: ethnicity v. nationalism in the Casamance. *Africa: Journal of the International African Institute* 68 (4): 585-602.
- Lopes, Carlos 1987: *Guinea-Bissau: from liberation struggle to independent statehood*. Boulder: Westview Press; London, New Jersey: Zed Books.
- (Hg.) 2006: Special Issue: Amílcar Cabral. *African Identities* 4 (1).

- Mark, Peter 1985: *A cultural, economic, and religious history of the Basse Casamance since 1500*. Stuttgart: Steiner.
- McGovern, Mike 2004: Unmasking the state: developing modern political subjectivities in 20th century Guinea. Emory University, Dissertation.
- Moran, Mary H. 2006: *Liberia: the violence of democracy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- O'Brien, Donal Cruise; Diop, Momar Coumpa; Diouf, Mamadou (Hg.) 2002a: *La construction de l'Etat au Sénégal*. Paris: Karthala.
- O'Brien, Donald Cruise 2002b: Le sens de l'État au Sénégal. In: Momar Coumpa Diop (Hg.), *Le Sénégal contemporain*. Paris: Karthala, S. 501-506.
- Peoples, James; Bailey, Garrick A. 2001a: *Essentials of cultural anthropology*. Belmont: Wadsworth/Thompson Learning.
- 2001b (5. Auflage): *Humanity. An introduction to cultural anthropology*. Belmont: Wadsworth/Thompson Learning.
- Rivière, Claude 1977: *Guinea. The mobilization of a people*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Rodney, Walter 1970: *A history of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800*. New York: Monthly Review Press.
- Sarró, Ramon 1999: *Baga identity: religious movements and political transformation in the Republic of Guinea*. London: University College London, Dissertation.
- Schlee, Günther 2000: Identitätskonstruktionen und Parteinahme. *Sociologus* 10 (1): 64-89.
- 2004: Taking sides and constructing identities: reflections on conflict theory. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10 (1): 135-156.
- Smith, Anthony D. 1994: The origins of nations. In: John Hutchinson und Anthony D. Smith (Hg.), *Nationalism*. Oxford & New York: Oxford University Press, S.147-154.
- Soumah, Maligui 2004: *Guinée de Sékou Touré à Lansana Conté*. Paris: L'Harmattan.
- Spitzer, Leo 1974: *The Creoles of Sierra Leone: responses to colonialism, 1870-1945*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Trajano Filho, Wilson 1998: Polymorphic creoledom: The 'Creole Society' of Guinea-Bissau. University of Pennsylvania, Dissertation.
- 2003: Uma experiência singular de criouliização. *Série Antropologia No. 343*. Universidade de Brasília, Dep. de Antropologia: 1-30.
- 2005: A construção da nação e o fim dos projetos Crioulos: os casos de Cabo Verde e Guiné-Bissau. In: Teresa Cruz e Silva, Manuel G. Mendes de Araújo, Carlos Cardoso (Hg.), *'Lusofonia' em África: história, democracia e integração africana*. Dakar: CODESRIA, S. 95-120.
- Van Damme, Wim 1999: Les réfugiés du Liberia et de Sierra Leone en Guinée forestière (1990-1996). In: Véronique Lassailly-Jacob, Jean-Yves Marchal,

André Quesnel (Hg.), *Déplacés et réfugiés. La mobilité sous contrainte*. Paris: IRD éditions, S. 343-381.

Vigh, Henrik 2006: *Navigating terrains of war. Youth and soldiering in Guinea-Bissau*. New York: Berghahn.

Wyse, Ankitola 1991: *The Krio of Sierra Leone: an interpretive history*. Washington: Howard University Press.

*Einzelprojekte aus der Forschungsregion „Upper Guinea Coast“*

**Identitäten im Wandel – Konstruktionen von ethnischen, Gender- und Generationsbeziehungen in Liberia unter Berücksichtigung entwicklungs-politischer Interventionen**

*Veronika Fuest*

Seit der 14-jährigen Phase organisierter gewaltsamer Auseinandersetzungen (1989-2003) sind in Liberia soziale Beziehungen und Identitäten intensiven Aushandlungsprozessen unterworfen, in denen unterschiedliche Akteure Ansprüche auf kulturelle, politische und ökonomische Ressourcen geltend machen. Historisch begründete Legitimationsdiskurse berufen sich auf den (vorgeblichen) Wert traditioneller hierarchischer Sozialstrukturen, die auf der Kontrolle exklusiven Wissens in spirituellen wie auch praktischen Bereichen gegenüber Frauen und der sozialen Kategorie der „Jugend“ gründen. Lokale Autoritäten sehen in diesen Strukturen Potenziale zur Versöhnung verfeindeter Gruppen, zur institutionellen Stabilisierung bzw. zur Integration entwurzelter Individuen. Diese Diskurse und entsprechende Bemühungen um eine Revitalisierung traditioneller Institutionen treffen auf internationale, von externen Hilfsorganisationen verbreitete Diskurse der Gleichberechtigung und Menschenrechte, die von vielen Vertretern der „Jugend“ und von Frauen aufgegriffen werden, um sich neu zu positionieren. Maßnahmen, die diese Eingriffe in die Gesellschaft im Dienste eines dauerhaften Friedens fördern sollen, beinhalten den Einsatz externer Moderatoren und international üblicher partizipativer und inklusiver Methoden der Wissensvermittlung und Entscheidungsfindung. Die Komplexität eines historisch ohnehin stark auf Aushandlungsprozessen basierenden, flexiblen Normensystems wird damit um verschiedene Dimensionen erweitert.

In diesem Spannungsfeld untersucht dieses Projekt den Wandel der Konstruktionen von Geschlechteridentität, wobei sowohl das historisch spezifische Erbe weiblicher Spielräume in der ameriko-liberianischen Elite (Abkömmlinge ehemaliger Sklaven aus den U.S.A.) als auch Wahl und Regierung des ersten weiblichen Staatsoberhauptes in Afrika eine besondere Rolle spielen. Zudem werden Identifikationsprozesse in der ethnischen Gruppe, die als *Mandingos* bezeichnet wird, betrachtet. Die Mandingos, die als ursprünglich mobile Händler in vielen Orten Liberias traditionell eine gesellschaftliche Randposition einnahmen, spielten während des Krieges eine prominente Rolle sowohl als Opfer als auch als Täter und werden heute aus ökonomischen und politischen Bereichen ausgegrenzt. Dieser Konflikt scheint einerseits Bemühungen der Integration insbesondere unter städtischen Jugendlichen und Frauen zu erzeugen, andererseits eine Identifikation als Muslime gegenüber einer christlichen Mehrheit in der Bevölkerung zu verstärken. Prozesse der Identifikation als „Ältere“ und „Jugend“ werden als integraler Bestandteil der ethnischen und Gender-Identitäten untersucht.

Die Forschungen werden an mehreren Orten im Norden und Westen des Landes durchgeführt und beinhalten neben klassischen Methoden der Feldforschung auch die beobachtende Teilnahme an Workshops von Nichtregierungsorganisationen.



Schild einer liberianischen NRO in Gbartala, Liberia (Foto: Veronika Fuest, 2005).

**Integration und Konflikt im Verhältnis von „Nation“, „Staat“ und „Ethnie“**

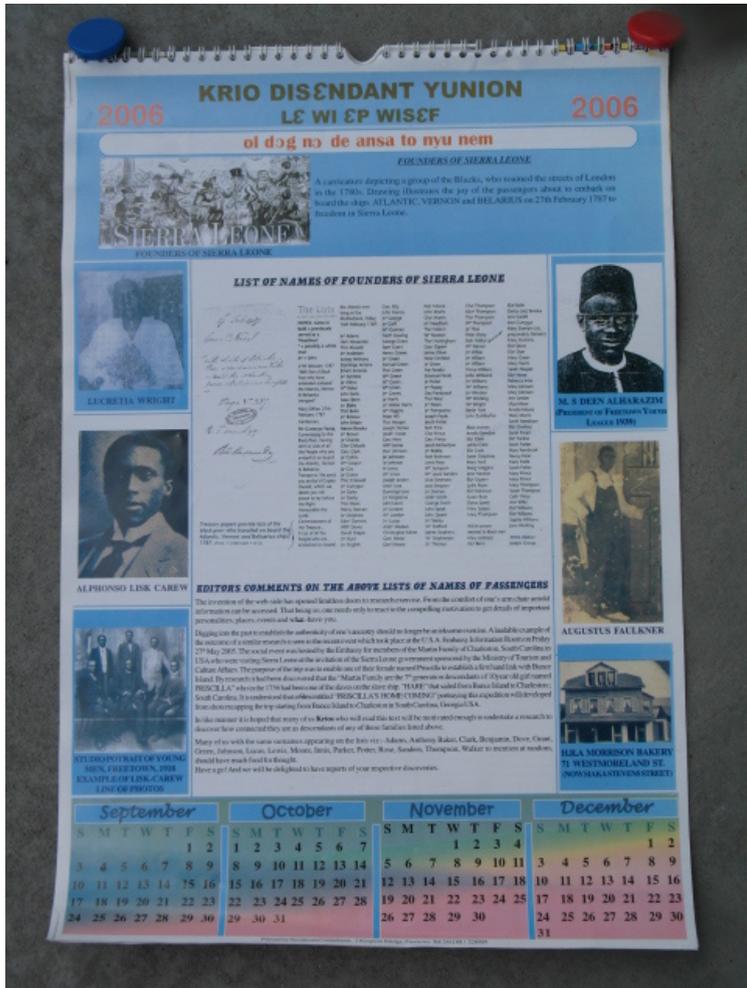
*Jacqueline Knörr*

Meine Forschung fokussiert auf a) den Vergleich der postkolonialen Prozesse des Nation-Building und der Konzeptualisierungen der (eigenen) Nation im Verhältnis zur ethnischen Identität und zum Staat sowie b) den Vergleich der in der Region ansässigen kreolischen Bevölkerungsgruppen und Identitäten mit Blick auf die unter a) genannten Prozesse.

Es geht dabei insbesondere um die vergleichende Betrachtung folgender Phänomene:

- die Beziehung zwischen „Nation“ und „Ethnie“ als identitäre Kategorien sowie die damit verbundenen Konzeptualisierungen von Unterschieden und Gemeinsamkeiten innerhalb der in allen Fällen ethnisch heterogenen Gesamtgesellschaften;
- die Konzeptualisierung des Verhältnisses zwischen „Nation“ und „Staat“ als identitäre Kategorien sowie die Strategien der Vermittlung nationaler Identität seitens staatlicher und nicht-staatlicher Institutionen;
- die Konzeptualisierung und (strategische) Inszenierung ethnischer Gemeinsamkeiten und Unterschiede als Ursache/Potenzial (re-)integrativer bzw. konfliktärer Prozesse;
- die Bedeutung der jeweiligen kolonialen Regime für die Prozesse des postkolonialen Nation-Building und die Konzeptualisierung der (eigenen) Nation;
- die Konzeptualisierung, Repräsentation und Inszenierung des (auch) in dieser Region populären *unity in diversity*-Modells;
- das Verhältnis zwischen Konzeptualisierungen von Indigenität und Authentizität einerseits und ethnischer und nationaler Identität andererseits sowie die damit verbundenen (identitäts-)politischen Strategien;
- die Rekonstruktion präkonfliktärer Traditionen im Kontext post-konfliktärer Reintegration;
- die Konzeptualisierung der Rolle kreolischer Bevölkerungsgruppen in der Konstruktion der postkolonialen Nation;
- die Strategien der Inklusion und Exklusion in den Beziehungen zwischen kreolischen und indigenen Gruppen und die damit verbundenen integrativen und konfliktären Interaktionen;
- das Verhältnis zwischen kreolischen Bevölkerungsgruppen und indigenen Eliten und die Bedeutung jenes Verhältnisses für die Konstruktion nationaler Identität;
- die Rolle kreolischer Bevölkerungen in aktuellen Prozessen von Konflikt und (Re-)Integration;

- die Prozesse der Rekonstruktion und Transformation kreolischer Identität in gegenwärtigen Nachkriegsgesellschaften.



Kalender der „Krio Disendant Union“, 2006 (Foto: Jacqueline Knörr; 2007).

### **Kreolische Identität und interethnische Beziehungen in Guinea-Bissau**

*Christoph Kohl*

Das Forschungsvorhaben widmet sich der kreolischen Gesellschaft Guinea-Bissaus. Im Zentrum des Projekts steht die Untersuchung kreolischer Identität im Zusammenhang von intra- und interethnischen sowie von Stadt-Land-Beziehungen. Es soll geklärt werden, inwiefern und in welcher Weise sich in der postkolonialen Zeit kreolische Kultur und kreolisches Selbstverständnis einerseits und die identitären Prozesse auf gesamtgesellschaftlicher Ebene andererseits gegenseitig beeinflusst haben.

Seit dem 15. Jahrhundert war die Küste des heutigen Guinea-Bissau ein Brennpunkt merkantiler Aktivitäten von Europäern, Kapverdiern und Bewohnern Kontinentalafrikas. Entlang der Küste etablierte sich in den *praças* genannten Handelsplätzen eine kreolische Gesellschaft, die neue kulturelle und sprachliche Ausdrucksformen sowie eine neues kollektives Zusammengehörigkeitsgefühl hervorbrachte: die der *Kriston* („Christen“).

Die Kolonialherren teilten die Bevölkerung formal in „indigene Untertanen“ und „zivilisierte Bürger“ und brachen so mit der bis dato vorherrschenden gesellschaftlichen Stratifizierung. „Kreolen“ waren fortan nicht mehr identisch mit „Zivilisierten“. Diese koloniale Klassifizierung besitzt bis heute konstitutive Bedeutung für das Selbstverständnis und den Lebensstil der kreolischen Gesellschaft. Die „Zivilisierten“ blieben eine äußerst heterogene Gruppe, die in ihrem Charakter wie auch in ihrer Abgrenzung nach außen erhebliche Widersprüche aufwies. Die international erzwungene Aufhebung des *Indigenato* führte mittelfristig zu einer Indigenisierung der kreolischen Kultur, da der äußere Druck zum Erhalt der elitären Gruppenkohärenz weggefallen war.

Den wichtigsten gesamtgesellschaftlichen Bezugspunkt für die nationale Identität und die postkoloniale Nationenbildung in Guinea-Bissau bietet bis heute die Ideologie nationaler Einheit, die Amílcar Cabral – ein Kreole – verkündete und mittels derer er zur nationalen Einheit aufrief. Cabral gelang es als Erstem, die Kreolen langfristig mit den „indigenen“ Guinea-Bissauer im Unabhängigkeitskampf zu vereinen. Die folgende numerische Marginalisierung der Kreolen beförderte bei einem Teil deren Indigenisierung, während sich andere identitär weiterhin abgrenzten.

Darüber hinaus unterliegen einst den Kreolen vorbehaltene kulturelle Institutionen einer Indigenisierung. Es sind zwei Institutionen, mittels derer die regionale Ausbreitung und integrative soziale Ausdehnung über die kreolische Gesellschaft hinaus illustriert werden können:

1. Primär weibliche Vereinigungen gegenseitiger Solidarität, so genannte *Manjuandadis*, die in kolonialer Zeit als Altersgruppen den Angehörigen der christlichen, kreolischen Gesellschaft vorbehalten waren. Nach der Unabhängigkeit



*Bolama: Teilansicht der ehemaligen Kaserne (Foto: Christoph Kohl, 2006).*

- dienten zahlreiche *Manjuandadis* als Transmissionsriemen des seinerzeitigen Einparteienstaates, womit die geographische und soziale Ausbreitung dieses Phänomens verbunden war.
2. Als eine den Kreolen vorbehaltene kulturelle Institution fungierte bis zu Beginn der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts der Karneval, der in den *praças* gefeiert wurde. Im Rahmen der Massenmobilisierung durch die Jugendorganisation der Einheitspartei wurde der Karneval nach 1974 zentral als Wettbewerb zwischen Ad-hoc-Gruppen landesweit organisiert. Der Karneval wuchs so langfristig über die einstige kreolische Gesellschaft hinaus.

Es wird auch der Frage nachgegangen, weshalb sich in Guinea-Bissau keine manifeste bzw. eindeutig als ethnisch konnotierte kreolische Identität herausbildete (wie

in anderen Regionen der Oberen Guineaküste, bspw. in Sierra Leone), sondern kreolische Identität stattdessen zunehmend transethnische Bedeutung erfuhr. Eine Ausnahme bilden hier die *Kriston de Gêba*, die seitens des Kolonialregimes nicht als „Zivilisierte“ eingestuft wurden, sich selbst aber als solche betrachteten. Im muslimischen Umfeld des einst bedeutenden Handelsstützpunktes Gêba entstand anders als in anderen *praças* eine kreolische Identität ausgeprägt ethnischer Referenz. Bei erheblichem Rekurs auf die eigene Geschichte werden derzeit koloniale bzw. „traditionelle“ Autoritätsstrukturen von einem Teil der Gêba wieder zu beleben versucht.

Auf nationaler Ebene waren die Nachkommen jener einst privilegierten „Zivilisierten“ in der soziokulturellen, politischen und wirtschaftlichen Elite des Landes auch nach der Unabhängigkeit von Portugal 1974 prominent vertreten. Der Militärkonflikt von 1998/99, die darauf folgende weitere Schwächung staatlicher Strukturen sowie die sich fortsetzende Marginalisierung der Kreolen im Handelssektor (aufgrund geringer Kaufkraft der Bevölkerung, neuer Kleinhändler aus afrikanischen Nachbarstaaten und finanzkräftigerer europäischer und libanesischer Investoren) schwächte die Position der Kreolen und verursachte so auch deren zunehmende Emigration (vor allem nach Portugal und auf die Kapverden).

### **Konflikt und Integration in der Basse Casamance**

*Markus Rudolf*

Zwischen den Regionen der Sahel und der oberen Guineaküste gelegen, ist die Casamance seit jeher kultureller Schmelztiegel und Scheidepunkt zugleich. Ihre geographische Isolation sowie ethnische, ökonomische, soziale und historische Unterschiede zum Norden werden als Argument für die Forderung nach Unabhängigkeit der Casamance angeführt. Die aufflammende Sezessionsbewegung von 1982 hat vor allem in der Region der Basse Casamance (Region Ziguinchor) ihren Schwerpunkt. Nachdem die politische Bewegung sich militarisierte und es zu einem Guerillakrieg kam, zeichnet sich der am längsten anhaltende Konflikt Afrikas heute durch die organisatorische Zersplitterung der Beteiligten und das wiederholte Scheitern von Friedensinitiativen aus. In dem Forschungsprojekt beschäftige ich mich folgenden Fragen:

Welches sind die integrativen Elemente und Mechanismen innerhalb der gegebenen Gesellschaft, die einen Aussöhnungsprozess ermöglichen, obwohl individuelle Vorteile mit dem Verschwinden des Gewaltmarktes verloren gehen? Und umgekehrt: Welche exklusiven Mechanismen erschweren diesen Prozess und stehen Friedensinitiativen entgegen?

Welches sind die Bedingungen und Auswirkungen des Aussöhnungsprozesses auf die gegebenen Sozialstrukturen, die soziale Organisation und auf individuelle

Handlungsschemata? Wie beeinflussen diese Prozesse im einzelnen Identitäten, Traditionen und Werte?

Wie oszillieren verschiedene Formen des Konfliktes? Was ist der Auslöser für einen Wandel zu mehr Gewalt? Und umgekehrt: Wo liegen die Ursachen für einen Erfolg friedlicher Initiativen bei gewaltsamen Konflikten? Dabei wird nicht erwartet, einen einzelnen Grund oder Auslöser für den Wandel zur einen oder anderen Seite zu finden. Entsprechend soll den Abhängigkeiten und Wechselwirkungen der Ursachen nachgegangen werden.

Der Konflikt wird dazu auf unterschiedlichen Ebenen untersucht werden, um diese dann zueinander in Beziehung zu setzen: Die erste Unterscheidung wird hinsichtlich politischer, religiöser, sozialer und ethnischer Merkmale erfolgen, die zweite danach, ob es sich um einen gewalttätigen oder nicht-gewalttätigen bzw. institutionalisierten Konflikt handelt. Anhand dieser Unterscheidung kann der Frage nachgegangen werden, ob und wie Konflikte auf gewaltsame oder kommunikative Weise ausgetragen werden.



*Demonstration militärischer Stärke am Nationalfeiertag in Dakar (Foto: Markus Rudolf, 2007).*

### **Lokale Autoritäten und orale Geschichtsüberlieferung in aktuellen Konflikt- und Integrationsprozessen in Guinea**

*Anita Schroven*

In einer Region, in der seit fast zwei Jahrzehnten politische Unruhen und in den Nachbarländern Bürgerkrieg herrschten, sollen lokale Integrationspotenziale gegenüber den auf staatlicher und regionaler Ebene stattfindenden Desintegrationsprozessen untersucht werden. Dabei stehen die Rolle oraler Geschichtsüberlieferung und ihr politischer Gebrauch durch lokale Autoritäten im Zentrum der Betrachtung.

Integration und Konflikt im ländlichen Kontext werden im Zusammenhang der Verwaltungs- und politischen Strukturen Guineas untersucht, welche seit Ende der 1980er Jahre mit den Schlagworten „Dezentralisierung“ und „Demokratisierung“ unter internationaler Einflussnahme reformiert werden. So wurden Gemeinderäte installiert und dadurch die vormaligen Befugnisse der Beamten beschränkt. In dieser liberaleren Atmosphäre beanspruchen Nachfahren der kolonialen *chefs* nach ihrer Demystifikation während der sozialistisch geprägten Revolution der 1960er Jahre wieder offen politischen Einfluss. Gleichzeitig findet eine Dekonzentration der Verwaltung statt, die lokalen Akteuren mehr Einfluss zubilligen soll.

In der Forschungsregion Forécariah im Westen Guineas verschieben diese Neuerungen vormals etablierte Machtverhältnisse und verändern die Möglichkeiten politischer Einflussnahme der unterschiedlichen Akteure. Alte und neue Institutionen werden in ein lokales Netzwerk offizieller und informeller Abhängigkeiten und Hierarchien verflochten, an dessen Knotenpunkten sich unter den lokalen Autoritäten auch Nachfahren der Dorfgründer und kolonialer *chefs* befinden. Wie selektieren, manipulieren und platzieren diese „traditionellen“ Akteure ihr historisches Kapital im lokalen Machtdiskurs, und wie interagieren neu gewählte Gemeindevertreter oder ortsfremde Verwaltungsangehörige damit?

Die Demokratisierungsvokabularien internationaler und nationaler, staatlicher und entwicklungspolitischer Akteure wandeln sich auf lokaler Ebene, wo historische Bezüge bei der Suche nach Authentizität der Herrschaftsformen, Landkontrolle und Reformen der Verwaltungseinheiten politische und auch ökonomische Bedeutung erlangen. Wie sind diese lokalen, geschichtsbezogenen Diskurse mit den Demokratisierungsprojekten auf nationaler und internationaler Ebene verflochten und welche Rückwirkungen auf Akteure und Institutionen ergeben sich daraus? Wie werden orale Überlieferungen in diesen Prozess eingebunden, und wie wird dieser dadurch beeinflusst?

Die Bedeutung der lokalen (Migrations-)Geschichte ist gleichermaßen eine wichtige und ambivalente, denn sie beinhaltet Verweise auf die ethnischen Identitäten der Bevölkerung. In Forécariah sind die *Susu* die politisch bedeutendste Gruppe, während andere Gruppen durch historische Klientelbeziehungen von ihnen abhängig sind. Diese Abhängigkeitsverhältnisse werden heute vor allem durch

ethnisch heterogene Frauengruppen, den *serɛ*, und Heiratsallianzen der Gründerfamilien symbolisch ausgeglichen, ohne jedoch die unterliegende Hierarchie aufzuheben. Auf dieser Basis können also weiterhin, je nach Referenzrahmen, integrative und exklusive Elemente der Gruppenidentitäten betont und in den aktuellen Diskurs eingebracht werden.

Mittels der Vernetzung unterschiedlicher Institutionen sowie ihrer Repräsentanten und aufgrund der prominenten Stellung der als „traditionell“ deklarierten lokalen Politiker kann in Zeiten erheblicher institutioneller und politischer Veränderungen eine gesellschaftliche Stabilisierung auf lokaler Ebene bewirkt werden. Umgekehrt können die Flexibilität der politischen Netzwerke und die Dominanz traditioneller Autoritäten auch im Sinne der Kanalisation oder auch Eskalation von Konflikten eingesetzt werden.



*Beamte, Lokalpolitiker und Würdenträger bei einem Dezentralisierungs-Seminar in Allassoyah/Forécariyah (Foto: Anita Schroven, 2006).*



### 3. Einzelprojekte aus anderen Forschungsregionen

#### **Informelle grenzüberschreitende Handelsnetzwerke und regionale Integration: Eine ethnographische Studie von Netzwerken**

*Olumide Abimbola*

Regionale Integrationsprojekte in Afrika wurden häufig von Vertretern aus den Bereichen Politikwissenschaft und Internationale Beziehungen kritisiert, die auf den Unterschied zwischen Regionalismus und Regionalisierung aufmerksam machten. Regionalismus wird definiert als die Ideologie, als ein Komplex aus Richtlinien und Programmen, die eine bestimmte Region politisch, ökonomisch und sozial einen möchten. Diese Ideologie strebt danach, „to promote an identified space as a regional project“ (Bach 2004: 2). Regionalisierung hingegen wurde beschrieben als der Akt der Integration selbst. Mit anderen Worten bezeichnet Regionalismus die Ideologie und Regionalisierung den Prozess. Während Ideologie eine exklusive Domäne des Staates sein könnte, stellt die Regionalisierung einen Akt dar, über den der Staat keine exklusive Autorität ausübt. Akteure, die über keine expliziten Regionalismusideologien verfügen, sind oft in den Regionalisierungsprozess involviert. Damit könnten unter anderem NGOs, Medien, multinationale Unternehmen oder informelle Händler als Regionalisierungskräfte fungieren. Es wird argumentiert, dass regionale Integrationsprojekte erfolgreicher wären, wenn sie über die Ideologie des Regionalismus hinausgingen und sich den tatsächlichen Prozessen der Regionalisierung zuwendeten. Insbesondere wurde bekräftigt, dass Analysen regionaler Integrationsprozesse in Afrika sich mit informellen grenzüberschreitenden Händlern als potenziellen Quellen regionaler Integration von unten befassen sollten, vor allem da sie diejenigen sind, die die Auswirkungen der Grenze erfahren und deren Lebensunterhalt davon abhängt, nicht durch die Grenzen eines bestimmten Landes eingeschränkt zu sein (Bøås u.a. 1999; Bøås 2001). Diesem Aufruf möchte das vorliegende Projekt folgen.

Die Kernfrage, die das Projekt zu beantworten sucht, lautet: Können informelle grenzübergreifende Handelsnetzwerke als regionale Integrationskräfte in Westafrika wirken? Diese Frage führt unmittelbar zur empirischen Untersuchung von Netzwerken grenzüberschreitender Händler. Das Projekt wird die Institutionen innerhalb dieser Netzwerke und die Interaktionen zwischen Individuen wie auch zwischen Individuen und Institutionen betrachten, d.h. die Regeln, Normen und Strategien. Ziel ist es, die nuancierten Realitäten, Machtstrukturen und sozialen Beziehungen innerhalb informeller grenzüberschreitender Handelsnetzwerke zu erfassen. Besondere Aufmerksamkeit wird Prozessen der Identitätsbildung und Identifikation innerhalb des Netzwerks von Händlern, darunter Fragen der Ethnizität, sowie dem Konfliktmanagement gewidmet sein. Diese Fragenkomplexe werden besonders bedeutsam, wenn man bedenkt, dass diese Netzwerke notwendigerweise Bürger anderer Länder einbeziehen müssen, da sie die Grenzen einzelner

Nationalstaaten überschreiten. Fallstudie des Projektes wird das entlang der nigerianisch-beninischen Grenze bestehende Netzwerk von Händlern sein. Auf beiden Seiten dieser Grenze leben Menschen mit Yoruba-Abstammung, und es gibt Familien mit sowohl nigerianischen als auch beninischen Mitgliedern. Vor diesem Hintergrund kann in dieser Grenzregion der Gebrauch von Identitäten, unter anderem ethnischer, verwandtschaftlicher und nationaler, in informellen grenzüberschreitenden Handelsnetzwerken untersucht werden.

### *Literatur*

- Bach, Daniel 2004: *Integration theory, globalisation and new regionalism: anything to Glean from Africa?* The Hague: Fifth Pan-European Conference, Netherlands Congress Centre, 9-11 September, 2004 – Beitrag.
- Boås, Morten; Marchand, Marianne; Shaw, Tim 1999: New regionalisms in the new millennium. *Third World Quarterly* 20 (5): 897-910.
- Boås, Morten 2001: Regions and regionalisation: a heretic's view. In: *Regionalism and regional integration in Africa*, Discussion Paper 11. Nordiska Africainstitutet, Uppsala, Sweden.

## **Ethnizität und nationale Einheit im aktuellen soziopolitischen Diskurs in Ruanda: Der Fall der Batwa**

*Christiane Adamczyk*

Eine der größten Zäsuren in der Geschichte des Staates Ruanda stellt der Genozid des Jahres 1994 dar, der im Kollaps sämtlicher gesellschaftlicher und politischer Strukturen mündete. Mit dem Ende des Genozids im Juli 1994 begann auch eine umfassende Neuordnung des ruandischen Staates durch die von der siegreichen *Rwandan Patriotic Front* geführte Übergangsregierung (*Government of National Unity*).

Wesentlicher Bestandteil der ruandischen Innenpolitik ist seither die Aufarbeitung des Genozids und seiner Ursachen sowie eine umfassende Versöhnungspolitik. Dazu gehört auch eine Neuinterpretation der ruandischen Geschichte, insbesondere der kolonialen und postkolonialen Periode. Das Königreich Ruanda des ausgehenden 19. Jahrhunderts, in dem die drei Bevölkerungsgruppen Hutu, Tutsi und Twa in friedlicher Symbiose zusammenlebten, wird als historisches Beispiel für die Einheit aller Ruander beschrieben. Die spätere Spaltung der ruandischen Bevölkerung gilt dieser Lesart zufolge als das Ergebnis der kolonialen Politik, die die sozialen Unterschiede im ehemaligen Königreich Ruanda als ethnische oder gar rassische Unterschiede festschrieb. Nach der Unabhängigkeit bis zum Genozid 1994 vertiefte sich die ethnische Kluft durch Propaganda, die verschiedentlich zu Vertreibungen führte.

Jene Spaltung der Gesellschaft zu überwinden, ist oberstes Ziel der Regierung der Nationalen Einheit. Aus diesem Grund wurde auch die Verwendung jeglicher ethnischer „Label“ tabuisiert, da sie als gefährlich für den Versöhnungsprozess gelten. Entlang dieser Rahmenbedingungen richtet sich ein Großteil des soziopolitischen Diskurses in Ruanda aus, allerdings existieren auch weniger eindeutige Diskursbeiträge.



*Im Dorf Bihembe (Foto: Christiane Adamczyk, 2005).*

Als ein Beispiel für solche Brüche und „Abweichungen“ im Diskurs steht die Gruppe der Batwa. Zahlenmäßig die kleinste ruandische Bevölkerungsgruppe (ca. 33.000 Menschen), wurden die Batwa in der Geschichtsschreibung überwiegend als Minderheit dargestellt, die entweder von Jagd und Töpferei lebte oder als Jäger und Diener am Hofe des Königs tätig war. Von den Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs durch Vieh- oder Landerwerb waren die Batwa im Gegensatz zu den anderen Gruppen weitgehend ausgeschlossen.

Im Ruanda der Gegenwart haben sich trotz der intensiven Einigungspolitik der Regierung Anzeichen erhalten, die auf einen schwierigen Status der Batwa innerhalb der Gesellschaft hindeuten. Auf der zivilgesellschaftlichen Ebene sind einige Organisationen und Projekte der Batwa aktiv, die sich nicht nur als marginalisiert und benachteiligt wahrnehmen, sondern auch als die autochthone Bevölkerung des

Landes. Vor dem Hintergrund der ruandischen Geschichte und der Einheitsbestrebungen der Regierung stellt ein solcher Standpunkt jedoch ein gewisses Konfliktpotential dar.

Ziel des Forschungsprojektes ist es, die Strukturen des aktuellen soziopolitischen Diskurses in Ruanda zu beschreiben, vor allem im Hinblick auf die Thematisierung der Batwa im Rahmen von Versöhnung, Geschichte und nationaler Integration. Die jeweiligen Beiträge der verschiedenen Diskursteilnehmer sollen hinsichtlich ihrer Strategien und möglichen Intentionen analysiert werden. Die Feldforschung wird sich auf Ruanda konzentrieren. Nach Möglichkeit sollen aber auch relevante Ereignisse in den Nachbarländern wie Burundi oder der Demokratischen Republik Kongo in die Analyse einbezogen werden, die mit ihrer zum Teil ähnlichen Bevölkerungsstruktur interessante Vergleichsmaterialien bieten können.

### **Ökonomie und soziale Ordnungsformen des Krieges: Der Fall Somalia**

*Jutta Bakonyi*

Die Kriegs- und Konfliktforschung hat sich bislang vornehmlich mit den Ursachen von Kriegen beschäftigt und den Krieg selbst weitgehend ausgeblendet. Krieg wurde mit dem Verlust von Ordnung gleichgesetzt und mit Begriffen wie Chaos und Anarchie belegt. Dagegen wurde in jüngster Zeit in mehreren Untersuchungen darauf hingewiesen, dass Krieg nicht nur als Zusammenbruch einer gesellschaftlichen Ordnung betrachtet, sondern als alternative soziale Ordnungsform analysiert werden sollte (Reno 1998; Keen 1998; Duffield 2001). Da die Menschen auch unter der Bedingung regelmäßiger Gewaltanwendung und -erfahrung Strategien zur Sicherung ihres Überlebens entwickeln, bilden sich neue (gewaltbestimmte) Regeln und Formen des sozialen Zusammenlebens heraus, über deren Gestaltung bislang nur wenig bekannt ist, und die hier als soziale Ordnung der Gewalt bezeichnet werden sollen. Das Dissertationsprojekt widmet sich der vergleichenden Untersuchungen solcher, im Krieg etablierter Ordnungsformen in Somalia.

In Somalia herrscht seit 1988 Krieg, und im Verlauf des Krieges sind die staatlichen Strukturen vollständig zusammengebrochen. Dennoch hat sich seit Mitte der 1990er Jahre die Intensität der kriegerischen Gewalt deutlich reduziert, und in vielen Regionen können politische Wiederaufbauprozesse beobachtet werden, die sich in Intensität und Geschwindigkeit indes stark unterscheiden. Den größten Fortschritt haben sicherlich die seit 1991 abgespaltene, international jedoch nicht anerkannte Republik Somaliland im Nordwesten sowie die seit 1998 autonome Teilregion Puntland im Nordosten des Landes erzielt. Aber auch im weiterhin umkämpften Süden Somalias wurden lokale und regionale Verwaltungsstrukturen etabliert, die ähnlich wie zu Beginn in Somaliland und Puntland auf der Zusammenarbeit lokaler Klanmilizen mit traditionellen und religiösen Autoritäten sowie mit Geschäftsleuten beruhen. Exemplarisch werden in der Dissertation die mäßig

stabilen Lokalverwaltungen in den südwestsomalischen Regionen Bay und Bakool und in der Hafenstadt Kismayo sowie das extrem instabile Mogadischu für einen Vergleich mit Somaliland und Puntland herangezogen. Ein Fokus der Untersuchung liegt auf dem Zusammenhang zwischen Gewaltorganisation und ökonomischen Faktoren für die Genese, Etablierung und Dynamik lokaler Ordnungsformen.

Die vergleichende Untersuchung der Gewaltordnungen konzentriert sich auf zwei zentrale Fragen: Wie ist die lokale Gewaltordnung entstanden? Und: Wie reproduziert sich die soziale Ordnung, die sich unter der Herrschaft der Gewaltakteure herausbildet? Die erste Frage widmet sich dem historischen und sozialen Kontext der zur Bildung und zum Aufstieg der zentralen Gewaltgruppen in Somalia geführt hat. In einem zweiten Schritt wird die innere Struktur der Gewaltgruppe, ihre Organisationsform, ihre ökonomische und soziale Basis sowie ihre Beziehung zur Zivilbevölkerung untersucht. Dies soll Aufschluss über den Zusammenhang von



*Hafen in Kismayo: Holzkohleexport (Foto: Jutta Bakonyi, 2003).*

Gewaltorganisation, ökonomischer Reproduktion und Konfliktodynamik geben. Als letzter Schritt werden schließlich die von den Gewaltorganisationen etablierten lokalen oder regionalen Verwaltungsstrukturen entlang der drei, von Norbert Elias (1983) herausgestellten, invarianten und sich wechselseitig beeinflussenden, gesellschaftlichen Elementarfunktionen betrachtet: 1. der materiellen Reproduktion der Gewaltorganisationen und der Zivilbevölkerung; 2. der Kontrolle und sozialen

Regulierung des Gewaltgebrauchs; sowie 3. der Produktion und Wahrung der Orientierungsmittel, d.h. wie vorherrschende Reproduktions- und Herrschaftsverhältnisse von den beteiligten Akteuren sinnhaft verarbeitet werden und ihre jeweiligen Identitäten und Handlungen prägen.

### *Literatur*

- Duffield, Mark 2001: *Global governance and the new wars. The merging of development and security*. London, New York: Zed-Books.
- Elias, Norbert 1983: Über den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 35: 1-28.
- Keen, David 1998: *The economic functions of violence in civil wars*. New York: Oxford University Press – Adelphi Paper 320.
- Reno, William 1998: *Warlord communities and African states*. Boulder, London: Lynne Rienner.

### **Rituelle Lieder Khorchin-mongolischer Schamanen**

*Elisabetta Chiodo*

Das vorliegende Forschungsprojekt besteht aus der komparativen Analyse von zehn Versionen ritueller Schamanenlieder, die an Jayagachi (*ĵayavačĭ*) gerichtet sind, den spirituellen Beschützer von Vieh und Besitz. Sie bilden einen kleinen Teil einer umfassenderen Forschungsarbeit, die sich mit rituellen Liedern der Khorchin-Schamanen befasst, welche von mongolischen Ethnographen während der 1980er Jahre in Khüree Banner und Darkhan Banner bei alten Schamanen aufgezeichnet wurden. Diese beiden Orte befinden sich in der ehemaligen Dschirim-Liga im östlichen Teil des Autonomen Gebiets Innere Mongolei (VRC). Die Khorchin, „Köcherträger“, behaupten von sich, von Khasar, dem jüngeren Bruder Dschingis Khans, abzustammen.

Ich habe die Jayagachi gewidmeten Lieder untersucht, sowohl in Zusammenhang mit anderen Liedern der Khorchin-Schamanen als auch vor dem Hintergrund der besonderen Umgebung, die sie hervorgebracht hat. Die komparative Analyse der Lieder erwies sich als fruchtbar, auch weil diese Texte Aspekte der Verehrung Jayagachis enthüllen, die sonst nirgendwo beschrieben werden. Daher stellen sie eine einzigartige Informationsquelle über die Verehrung Jayagachis bei den Khorchin-Mongolen dar.

Jayagachis Verehrung ist das Produkt einer pastoralnomadischen Gesellschaft, die bei den Khorchin bis in die ersten Jahrzehnte des vergangenen Jahrhunderts hinein überlebte, obwohl die Mehrheit dieser Mongolen den Ackerbau und unter dem Druck chinesischer Kolonialisierung eine sesshafte Lebensweise übernahm. Das untersuchte Material offenbart, dass Jayagachi von den Khorchin hoch ver-

ehrt wurde. Es zeigt außerdem, dass die Khorchin-Schamanen Jayagachi als ihren Ahnengeist betrachteten. Bei den Khorchin besitzt Jayagachi seine eigene Ursprungslegende; ihm wird ein Schaf geopfert; an ihn werden Gebete gerichtet, in denen um Wohlstand und die Vermehrung der Herde gebeten wird; er besitzt seine eigene Ikonographie. Die Leute stellen sich Jayagachi als einen Menschen vor, der vor langer Zeit als Viehhirte lebte. Sein Bildnis, das auf Leder, Baumwolle oder Seide gezeichnet wird, zeigt einen alten Mann in der Kleidung eines Hirten. Nach den Worten des Schamanen Mendübayar aus Khüree Banner spielten die Schamanen früher keine Rolle in der Verehrung Jayagachis; vielmehr war sie ein dem Borjigin-Klan – den adligen Nachfahren Dschingis Khans und seiner Brüder – vorbehaltenes Privileg. Die älteren Männer eines Nomadencamps aber durften Jayagachi in den Jurten der Angehörigen des Borjigin-Klans Opfergaben darbringen. Die Khorchin verehrten Jayagachi zu Hause und hängten sich Bilder von ihm in die Jurte oder ins Haus. Jeden Tag bot das Familienoberhaupt dem Bildnis Butter und Fett dar, ohne Teilnahme eines Schamanen. Das Eingreifen eines Schamanen wurde nötig, wenn eine Viehseuche unter den Herden wütete. Auch wenn das Bild Jayagachis erstmals aufgehängt wurde, lud man den Schamanen ein, um die Zeremonie der Belebung durchzuführen. Alle drei Jahre hielt der Schamane außerdem die Erneuerungszeremonie des Jayagachi-Bildnisses ab, woran auch benachbarte Gemeinschaften unterschiedlicher Klans teilnahmen. Die Zeremonien variierten allerdings von Ort zu Ort.

Die zehn Jayagachi gewidmeten Schamanenlieder sind gekennzeichnet von einer Wiederholung unveränderlicher Wendungen, Epitheta und Lobeshymnen auf den Geist, die von einem Schamanen zum anderen weitergegeben werden. Dennoch unterscheiden sie sich voneinander je nach Ort, was auf die verschiedenen Repertoires der Khorchin-Schamanen deutet. Der dichterische Stil der Lieder gestattet einen Vergleich mit den „Lobeshymnen“ (*maytaya*), die eine hoch geschätzte poetische Tradition bei den Mongolen darstellen. Sie erinnern außerdem an die Dichtung der mongolischen Heldenepen. Dies sind allerdings typische Merkmale nur der an Jayagachi gerichteten Lieder und nicht aller Lieder der Sammlung. Die Lieder sind von vielfältigem Interesse; so geben sie Aufschluss über die Anfänge des Jayagachi-Kults bei den Khorchin. Beständig preisen sie das hohe Alter des Kults, der von Schamanenmeistern längst vergangener Zeiten gegründet wurde. Sie liefern auch eine detaillierte Schilderung der Herstellung und Belebung des Jayagachi-Bildnisses. Darüber hinaus beschreiben sie den mongolischen Brauch, die Verstorbenen auf Bergen oder Felsen zu bestatten sowie die Sitte, den Leichnam in die Zweige eines Baums zu betten. Man sollte hinzufügen, dass die Baumbestattung eine auf die „schwarzen Schamanen“ (*qara böge*) der Khorchin beschränkte Praxis war. Der mongolische Glaube an Berge und Bäume als Orte von Tod und Wiedergeburt geht ebenfalls aus den Liedern hervor. Sie erzählen davon, dass Jayagachi aus einem Fels in den Bergen hervorging. Das gleiche Thema wiederholt sich in den mongolischen Epen, die die Geburt des Helden aus einem Felsen be-

schreiben. Die Lieder erinnern daran, wie der Schamane Khobogtu, ein Prinz des Ongnighut-Klans und Gegner des Buddhismus, einen Wettstreit mit dem buddhistischen Missionar Neyichi Toyin (1557-1635) abhielt und seine magischen Kräfte demonstrierte, und wie er von dem buddhistischen Mönch besiegt wurde und daraufhin zum Buddhismus konvertierte. Die Lieder machen deutlich, dass von dieser Zeit an die Khorchin nicht mehr länger ihre Schamanen aus der Aristokratie rekrutierten, sondern nur noch einfache Leute Schamanen wurden.

### Literatur

- Heissig, Walther 1992: Schamanen und Geisterbeschwörer im Kūriye-Banner. In: *Schamanen und Geisterbeschwörer in der Östlichen Mongolei. Gesammelte Aufsätze*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 1-33.
- Kürelša et al. 1998: *Qorčin böge mörgöl-ün sudulul*. Beijing: Nationalities Press.
- Mansang, T. 1990: *Mongvol böge mörgöl*. Hohhot: People's Press of Inner Mongolia.
- Samuilnorbu, S. 1992: „*Qorčin mongvolčud-un jayayači takiqu jangsil-i sinjilekü ni*“, in *Mongvol jang üile-yin sudulul*. Herausgegeben von N. Sayinsiyaltu et al. Hailar. Culture Press of Inner Mongolia, S. 17-31.

### **Somaliland nach dem Konflikt: Der kommerzielle Faktor in staatsbildenden Praktiken und territorialer Integration. Eine Ethnographie von Handelswegen** *Luca Ciabbari*

Soziale Kräfte und Formen der Macht, die heutzutage entscheidend an der Formung von Gruppen und kollektiven Identitäten mitwirken, bilden den Kern dieser Forschung zu Somaliland in der Zeit nach dem Konflikt.<sup>1</sup> Beispiele für solche Kräfte sind Abstammung und Genealogie, Nation, traditionelle Autorität, Diaspora, Entwicklungshilfe etc. In meinem Forschungsprojekt werde ich mich vor allem auf den „kommerziellen Faktor“ konzentrieren.

Mit diesem Ausdruck bezeichne ich die soziale und politische Relevanz der ökonomischen Schaltkreise und Netzwerke, die Somaliland mit arabischen Staaten und Golfstaaten (und zwar Dubai wie auch Jemen und Saudi-Arabien) verbinden. Aus einem breiteren Blickwinkel betrachtet, stellt diese Verbindung eine langfristige historische Beziehung von kulturellem, religiösem und ökonomischem Austausch mit der Arabischen Halbinsel dar<sup>2</sup> und korrespondiert mit einer historischen Rolle des nördlichen Somalia: der ökonomischen Schnittstelle zwischen Arabien,

<sup>1</sup> Zur jüngeren Entwicklung in Somaliland und Somalia s. auch Höhne 2006 und Schlee 2006.

<sup>2</sup> Der „arabische Faktor“ in der somalischen Geschichte wird von A.A. Hersi betont.

Äthiopien und Ostafrika. Wirtschaftliche Tauschbeziehungen – Arbeitermigration, Export von Vieh vs. Import von Nahrungsmitteln und Waren, Geldsendungen – wurden vor allem im 20. Jahrhundert in Zusammenhang mit dem Ölboom am Golf relevant und spielten eine entscheidende Rolle bei der Herbeiführung lokalen Wandels. In den 1980er Jahren stellten kommerzielle Netzwerke gegen die räuberische Haltung des Zentralstaats und gewaltsame Unterdrückung eine Art Parallel- und „Schutz“-Ökonomie dar, auf der auch eine parallele politische Organisation und Gemeinschaft aufgebaut wurde. Heute sind die kommerziellen Tauschbeziehungen die Säulen lokaler Ökonomie. Neben den Geldzuwendungen aus der Diaspora und der Entwicklungshilfe rührt die recht eindrucksvolle wirtschaftliche Entwicklung, die derzeit in einigen Regionen Somalilands stattfindet (und zwar genau in den Gebieten entlang der Handelsrouten), von diesen Geschäften her. Der Import von Waren aus der Golfregion (Baumaterialien, Elektronik, Kleidung) wurde zu einem blühenden Geschäft, das das Gerüst lokaler ökonomischer Aktivitäten aufrechterhalten kann.

Wenn auch der Akzent eindeutig auf der Rolle des so genannten privaten Sektors in der Rekonstruktion und sozialen Stabilisierung Somalilands lag, wurde seine Artikulation innerhalb der aktuellen sozialen und politischen Dynamik und die außerökonomische Relevanz der Verbindungen zum Golf bislang nicht hervorgehoben. Meine Hypothese lautet, dass die Konzentration auf eine solche Verbindung originäre Einsichten über die Dynamik der Schaffung des neuen politischen Territoriums (Somaliland) und über die Bildung kollektiver Identitäten und Autoritätspositionen sowohl innerhalb der Staatspolitik als auch des tribalen Umfelds bieten kann. Neben der ökonomischen Relevanz vermitteln diese Netzwerke auch noch andere Arten von Transformation. Wirtschaftliche Schaltkreise beispielsweise entwickeln eine spezifische Integration von Punkten und Plätzen vor Ort oder unterstützen urbanes Wachstum, wodurch Territorien und soziale Landschaften transformiert werden. Soweit solche Schaltkreise in einen Rahmen von sozialen und verwandtschaftlichen Netzwerken eingebettet sind, die diese Austauschbeziehungen fördern und regulieren und innerhalb derer eine Umverteilung stattfindet, spielen sie ebenfalls eine Rolle bei der Gestaltung der Dynamiken und Machtpositionen eben dieser Gruppen. Darüber hinaus kann die Analyse sich auch noch breiteren Themenkreisen zuwenden: Hatten solche Netzwerke eine „politische“ Rolle bei der Erzeugung einer lokalen Ordnung inne? In welchem Maße können diese Netzwerke und Schaltkreise die materiellen Grundlagen der nationalen Ansprüche Somalilands darstellen? Was für eine Beziehung hat Somaliland zu den umliegenden Staaten?

Zusammengefasst werden sich die Hauptinhalte des Projektes befassen mit: (1) der Produktion eines spezifischen Territoriums; (2) der Verschiebung von ökonomischer Akkumulation hin zu anderen Bereichen: sozialen, symbolischen und politischen; (3) den Formen sozialer Redistribution von Wohlstand und ihrer Relevanz



Geldwechselstube in Borama, Somaliland (Foto: Luca Ciabbari, 2007).

für die Integration sozialer Identitäten und sozialer Gruppen; (4) der Konstruktion sozialer und politischer Beziehungen.

Auf einer empirischen Ebene führt die Konzentration auf Handelsnetzwerke zur Entwicklung einer Ethnographie kommerzieller Routen, die in ihrer physischen Dimension (eine Straße, die Dörfer entlang der Straße, Lastwagenfahrer etc.) wie auch als Transit von Waren, Menschen, sozialen Werten, Verhaltensmustern usw. betrachtet werden. In dieser Hinsicht ist eine Straße eine knappe Ressource, ein geopolitisches Projekt, eine Chance für viele, eine kulturelle Transformation und noch vieles mehr.

Die analytischen Werkzeuge, die hier Anwendung finden werden, reichen von der Anthropologie des Raums über Betrachtungen zu sozialen Landschaften und materieller Kultur, von Theorien von Werten und sozialem und wirtschaftlichem Austausch bis hin zu sozialen Netzwerken. Das Endergebnis der Forschung sollte eine eingehende Betrachtung der Schnittpunkte zwischen ökonomischen Netzwerken – Raum/Territorium – sowie sozialen und politischen Identitäten sein.

*Literatur*

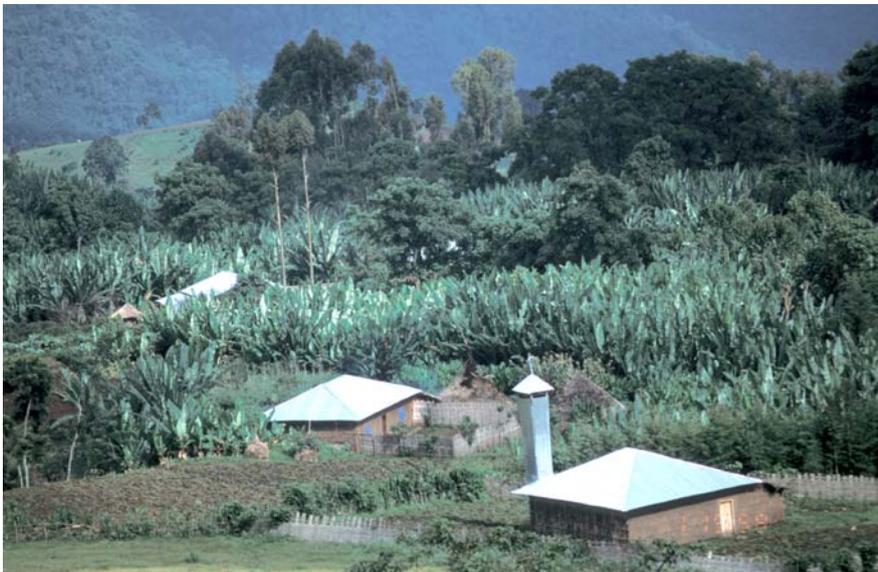
- Hersi, Ali Abdirahman 1977: *The Arab factor in Somali history: the origins and the development of Arab enterprise and cultural influences in the Somali peninsula*. Los Angeles: University of California, Dissertation.
- Höhne, Markus V. 2006: Political identity, emerging state structures and conflict in Northern Somalia. *Journal of Modern African Studies* 44 (3): 397-414.
- Schlee, Günther 2006: The Somali peace process and the search for a legal order. In: Hans-Jörg Albrecht, Jan-Michael Simon, Hassan Rezaei, Holger C. Rohne und Ernesto Kiza (Hg.), *Conflicts and conflict resolution in Middle Eastern societies – between tradition and modernity*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 117-168.

**Religion, Konflikt und Integration im südlichen Äthiopien***Data Dea*

Dieses Projekt geht der Frage nach, wie Religion soziale Integration und Gemeinschaft fördert, während sie gleichzeitig Grenzen zwischen „Gläubigen“ und „Nichtgläubigen“ zieht. Dabei befasst sich das Projekt sowohl mit historischen als auch mit zeitgenössischen Themen anthropologischer Religionsforschung und deckt ein weites Spektrum von Inhalten ab, wie Konflikt, Mythos, Schamanismus, Ritual, Symbolismus, indigene spirituelle Wiederbelebung, neue Religiosität, religiöse Identität und Nationalismus, Spiritualität und Heilen. Das Projekt wurde im Herbst 2003 begonnen. Der Hauptteil der Feldforschung wurde von Januar bis September 2004 an drei Orten im südlichen Äthiopien durchgeführt: Dawro stellte den Hauptort dar, doch zu komparativen Zwecken gab es auch kürzere Feldaufenthalte östlich von Dawro in Wolaita und westlich in Kaffa. Einige kürzere Folgebesuche fanden im Januar/Februar und im Juli/August 2005 statt.

Die Ergebnisse der Forschung deuten darauf hin, dass in dieser ethnographischen Region – vermutlich ähnlich wie in vielen anderen Regionen der heutigen Welt – eine Reihe neu eingeführter religiöser Institutionen darum wetteifert, neben anderen Dingen die Prinzipien sozialer Beziehungen und die Basis der Identifikation neu zu definieren. In dieser Region gibt es außerdem religiöse Institutionen, die eine längere Geschichte haben und dadurch als Sinnbild nationaler oder lokaler Kultur und Geschichte gelten, weshalb sie Einfluss auf die Gestaltung des „Grundhabitus“ sozialer Beziehungen haben. Kurz gesagt, es gibt eine verwirrende religiöse Vielfalt. Dementsprechend gehört die Zurschaustellung religiöser Ereignisse und anderer Akte von Religiosität zu den auffälligsten Aspekten der postsocialistischen Öffentlichkeit in Äthiopien. Wir erleben hier einen religiösen Boom, besonders seit den frühen 1990ern. In mancherlei Hinsicht ist dies mit dem globalen Erstarken von Religion in diesem Zeitraum verknüpft.

Dieser religiöse Boom manifestiert sich in öffentlichen Wiederbehauptungen religiöser Autorität auf mannigfache Weise, zum Beispiel durch die Darbietung aufwendiger und spektakulärer religiöser Rituale. Auf diesem ziemlich spannungsgeladenen religiösen Marktplatz findet sich eine unbehagliche Koexistenz einer Vielzahl von spirituellen Medien, „neuer Religionen“, neuer Sekten und der etablierten Religionen von Islam und Christentum. Jede davon versucht unter anderem, ihre eigene Vorstellung von der richtigen Lebensweise (wieder)einzuführen. Im Verlaufe dieses Prozesses werden einige neue Werte hinzugefügt und manche alte in Frage gestellt, überarbeitet oder verworfen. Die Folgen dieses Prozesses sind komplex. Besonders auffallend ist dabei die Rolle der Jugend. Die Jungen beteiligen sich besonders intensiv an den Praktiken der Religiosität wie beispielsweise religiösen Festen, spirituellen Handlungen und Zeremonien und stehen daher bei den religiösen Konfrontationen in vorderster Reihe. Dadurch sind sie zum Teil eines paradoxen Prozesses geworden: Zwar fühlt sich jede Gruppe junger Gläubiger tief verbunden und zuzeiten institutionell verflochten mit der globalen Gemeinde der Gläubigen, doch spüren sie eine große Distanz zu ihren eigenen Freunden und Verwandten, die sich nicht einer bestimmten Kultur der Religiosität anschließen. Wie meine eigene Forschung und auch einige frühere Studien erkennen lassen, sind Fragen von Macht, Identität, Bedeutung und materiellen Ressourcen in zeitgenössischen Religionspraktiken auf komplexe Art und Weise verwoben mit der zunehmenden Manifestation sozialer Kontroversen und gewalttätiger Konflikte. Das Gros meines im Feld gesammelten Materials wird derzeit noch analysiert.



*Neu erbaute Dorfmoschee nahe Jimma, südliches Äthiopien (Foto: Data Dea, 2004).*

## **Die Identitätspolitik der Anywaa-Diaspora**

*Dereje Feyissa*

Das Forschungsprojekt befasst sich mit Identitätspolitik, einer politischen Handlung, um die Interessen der Mitglieder einer Gruppe aufgrund einer realen oder angenommenen gemeinsamen Identität oder gemeinsamer Charakteristika voranzutreiben, üblicherweise als Reaktion auf eine empfundene Vorenthaltung gewisser Rechte. Diese Thematik wird anhand einer Fallstudie der Anywaa-Diaspora in Nordamerika untersucht.

Die Anywaa sind ein nilotischsprachiges Volk, das entlang der äthiopisch-sudanesischen Grenze lebt, wobei die Mehrheit in der Gambella-Region im Westen Äthiopiens angesiedelt ist. Auf der Flucht vor politischer Repression und gewaltsamen Auseinandersetzungen in ihrem Heimatland und auf der Suche nach einem besseren Leben im Westen gelang es tausenden von äthiopischen Anywaa dank Umsiedlungsprogrammen des UNHCR, sich in Nordamerika und Australien niederzulassen. Dazu machten sie eine südsudanesische nationale Identität geltend und formulierten ihre Asylansprüche in der Sprache religiöser Verfolgung, die es Südsudanesen gestattet, ihre Erfahrungen den Vertretern des internationalen Flüchtlingsregimes bedeutsam zu machen.

Ethnische Sicherheit hat sowohl für die in der Heimat Verbliebenen als auch für die Anywaa-Diaspora Priorität. Die Anywaa sind der Überzeugung, dass die Anywaa-Gesellschaft im Kontext demographischen Drucks und territorialer Übergriffe durch ihre Nachbarn und den äthiopischen Staat ausgelöscht würde. Angehörige der Anywaa-Diaspora sind auf den Diskurs ethnischer Ausrottung näher eingegangen, und ihre politische Praxis ist auf ein „Aufhalten“ dieses sozialen Prozesses ausgerichtet. Die Identitätspolitik der Anywaa-Diaspora reicht von einer lautstarken internationalen Fürsprache im Rahmen der Menschenrechts- und anderer global anerkannter Legitimitätsdiskurse wie Demütigung und Genozid bis hin zur Finanzierung und Anführung einer Rebellion im Heimatland.

Lokale Konflikte in Form von global anerkannten Legitimitätsdiskursen zu formulieren, kann neue Möglichkeiten in der Politik des Anspruchs (Identitäts-, Macht- und Ressourcenansprüche) eröffnen. Obgleich zeitgenössische Debatten über die Authentizität spezifischer indigener Gruppen und/oder die Definition und Anwendbarkeit von Konzepten wie Genozid häufig kontrovers sind, kann die Anerkennung einer Gruppe von Personen als solche den Anspruchstellern dazu verhelfen, zu globalen Bürgern mit eigenen Rechten nach internationalem Recht zu werden. Das Forschungsprojekt untersucht den politischen Einsatz dieser global anerkannten Legitimationsdiskurse durch die Anywaa-Diaspora im Interesse ihrer Landsleute in der Heimat und dessen Zusammenspiel mit den Perspektiven und Interessen verschiedener globaler Akteure, die eine Rolle bei der Prüfung dieser Ansprüche spielen.

Das Projekt erforscht im Besonderen Prozesse transnationaler Migration; die Rekonstruktion der Anywaa-Gemeinschaft in der Diaspora; den Aufbau transnationaler Netzwerke; die Perspektiven sowie Interessen global situerter Akteure, die sich für die „Sache“ der Anywaa engagieren (zum Beispiel Kirchengruppen, Menschenrechtsgruppen, Vertreter internationaler Unternehmen und „globale“ Journalisten); die Einbindung der politischen Forderungen der Anywaa in das globale Menschenrechtssystem; und den Erfolg der Lobbyarbeit der Anywaa-Diaspora sowie deren beabsichtigte und unbeabsichtigte Konsequenzen auf der lokalen Ebene (im Heimatland). In komparativer Hinsicht positioniert sich das Projekt innerhalb des sich neu entwickelten Forschungsbereichs der „Opferschaft“, d.h. der politischen Rationalität der Übernahme der Opferrolle in der neuen, von Menschenrechtsgruppen institutionalisierten „globalen Moralordnung“ und deren Relevanz für die Legitimation lokaler Praktiken.

### **Ethnizität an der Grenze: Interaktion zwischen Oromo und Somali an den gemeinsamen Grenzen**

*Fekadu Aduzna*

Das Projekt untersucht das ethnische Phänomen am Beispiel der Erfahrungen von Oromo und Somali entlang ihrer politischen und Ressourcengrenzen. Es entstand als Reaktion auf die jüngere Explosion des Ethnizitätsdiskurses im Allgemeinen und die äthiopische Staatspolitik im Besonderen sowie auf anschließende lokale Diskurse und Praktiken. Seit 1991 steht Ethnizität in Äthiopien ganz oben auf der Agenda, sie stellt ein staatliches Organisationsprinzip von der kleinsten Verwaltungseinheit bis hin zur nationalen Ebene dar. Die amtierende Regierung hat den Staat in neun „vermeintlich“ autonome regionale Bundesstaaten und zwei Stadtstaaten unterteilt. Fünf dieser regionalen Bundesstaaten, einschließlich Oromia und Somali, gehören bestimmten ethno-nationalen Gruppen an. Die geographischen Zentren der Studie sind ausgewählte Gebiete im Umkreis der politischen bzw. Ressourcengrenzen zwischen Oromo und Somali im südlichen Äthiopien.

Die Beziehungen zwischen Oromo und Somali sind von Konkurrenz und Kooperation geprägt. Historische Konkurrenz- und Kooperationssituationen fanden eher zwischen kleineren lokalen Gruppen statt als im Namen der betroffenen Grenzkategorien: Oromo und Somali. Nach 1991 wurden die Beziehungen zwischen Oromo und Somali analog zum neuen staatlichen Kontext in Äthiopien, d.h. dem ethnisch basierten föderalen Arrangement, neu festgelegt und neu formuliert. Seither wurden regionale Grenzen oder Gebietsansprüche zu zentralen Konflikt-herden, statt der traditionellen Kämpfe um Wasser oder Weideland. Der Staat hat



Ein Tanz der Gabra (Foto: Fekadu Adugna).

mit politischen Lösungen interveniert, darunter das Abhalten eines Referendums<sup>1</sup> über die umkämpften Territorien. Doch das Problem hat sich noch verstärkt und Konflikte nehmen immer mehr gewaltsame Formen an.

Obwohl die meisten der Gruppen oder Klane entlang der Grenze sich einig sind über ihre ethnische Kategorie, d.h. darüber, ob sie zu den Oromo oder Somali gehören, gibt es auch Gruppen (beispielsweise die Gabra), deren konventionelle kulturelle Marker bzw. „diakritische Merkmale“ wie Sprache, Religion, Bräuche und Lebensweise sie sowohl zu Oromo als auch zu Somali „machen“ (Schlee 1989, 1994). Daher war neben dem territorialen Anspruch und Gegenanspruch auch die ethnische Identität dieser Minderheitengruppen bei Oromo und Somali umkämpft. Das wiederum beschwor einen Diskurs über Grenzformierung hervor, und zwar nicht nur unter Wissenschaftlern, sondern auch unter den Akteuren selbst. Die vermeintlich gemeinsame Abstammung, Sprache, Bräuche, Geschichte, Religion und Symbole werden von den Akteuren in ihrem Alltagsleben thematisiert und debattiert. Ausgewählte Historien, kulturelle Marker und der Glaube an eine ge-

<sup>1</sup> Koordiniert vom Nationalen Wahlausschuss (*National Electoral Board*) wurde 2004 ein Referendum abgehalten, um festzustellen, zu welchem Gebiet 462 von Oromo und Somali umkämpfte Kebeles (die kleinste Verwaltungseinheit) entlang ihrer gemeinsamen Grenzen gehören.

meinsame Zukunft werden eingesetzt, um die breiteren Identitäten entweder zu bestätigen oder anzufechten und neu abzustecken, je nachdem, wie die Staatspolitik es erfordert. Vor dem Hintergrund solcher komplexer Identifikationsprozesse und deren Verquickung mit staatlicher Politik untersucht das Forschungsprojekt, 1. die ethnischen und politischen Identifikationsprozesse entlang der politischen und Ressourcengrenzen von Oromo und Somali, und 2. den Wandel und die Kontinuität in der Konzeptualisierung von Ressourcen bei Oromo- und Somali-Pastoralisten entlang ihrer Grenzen sowie die Systeme des Wettbewerbs um die Ressourcen.

### *Literatur*

- Schlee, Günther 1994: Ethnicity emblems, diacritical features, identity markers: some East African examples. In: David Brokensha (Hg.), *A river of blessings: essays in honor of Paul Baxter*. Syracuse: Syracuse University, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, S. 129-143.
- 1989: *Identities on the move: clanship and pastoralism in Northern Kenya*. Manchester: University Press, New York: St. Martin's Press – 1994, Nairobi: Gideon S. Were Press; Hamburg, Münster: LIT.

## **Wissen über Krieg und Frieden bei den Arbore in Südäthiopien**

*Christina Gabbert*

Die kuschitischen Arbore leben im Tiefland nördlich des Stephaniesees nahe der kenianischen Grenze. Sie sind einerseits durch Sprache und Herkunft eng mit den kuschitischen Gruppen im Osten und Südosten (Konso, Tsamai, Borana, Wata Wando) verbunden, andererseits stehen sie aber auch mit den omotischen Nachbarn im Westen (Hamar, Banna, Bashada, Kara) in regem wirtschaftlichen und kulturellen Austausch.

Das Projekt soll beleuchten, inwieweit bei den Arbore der Umgang mit Konflikten und Wandel sowohl mit dem Aspekt kultureller Nachbarschaft als auch mit grundlegenden Prinzipien der gesellschaftlichen Ordnung und Ideologie zusammenhängen. Ein Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf dem intakten Altersklassensystem mit seinen Instanzen, seinen sukzessiven Ritualen und ständiger Präsenz im Alltagsleben, womit Vorstellungen der kulturellen Tradition und Identität, für die es in Arbore das Konzept des *aada* gibt, eng verbunden sind. Diverse Beispiele zeigen, dass Konflikte in Bezug auf ihre Kompatibilität mit der Arbore-Tradition (*aada*) diskutiert und bewertet werden, um ebendiese zu erhalten und dabei wenn nötig bedachtsam umzugestalten. Fehlender Diskurs und aufgeschobene Entscheidungen als Zeichen eines ungenügenden Gefühls für die Regeln der Arbore-Kultur werden gleichgesetzt mit Verlust des Arbore-Seins. Dieses bewusste Definieren und

Praktizieren von kulturellem Selbstwertgefühl ist Ausgangspunkt für den Umgang mit Konflikten durch Wandel (z.B. das Verhalten gegenüber Staat, Missionaren und NRO) und bestimmend für die Rolle innerhalb der Konflikte, an denen die Arbore aktiv teilnehmen oder teilnahmen (Borana-Arbore Konflikt, Hamar-Arbore Konflikt). In ihrer Rolle als Vermittler zwischen verfeindeten Gruppen Süd-Omos (z.B. zwischen Borana und Hamar) wird auch das neu entwickelte Selbstverständnis der Arbore als friedliche Gruppe mit eingebracht.



*Hochzeitstag in Arbore: Besuch einer Braut und ihrer Begleiterinnen bei der Frau des Ältesten der Generationsklasse herr (Foto: Christina Gabbert, 2002).*

Die Arbore sind seit den frühesten Überlieferungen (Donaldson Smith Expedition 1895) als kriegerische Gruppe bekannt. Konflikte mit den „Todfeinden“, den Maale und Korre (Samburu), sowie Kämpfe mit den Truppen Meneliks und den italienischen Besatzern zu Beginn des 20. Jahrhunderts als auch wechselnde interethnische Konflikte bis in die 1990er Jahre hinein waren für die Geschichte der Arbore prägend. Seit etwa 1994 haben die Arbore sich jedoch bewusst von der aktiven Teilnahme an allen bewaffneten Konflikten abgewendet. In diesem Zusammenhang wird von besonderem Interesse die Analyse der Entscheidungsprozesse und des Wertewandels sein sowie die Identifizierung der maßgeblichen Akteure (Innovatoren). In Fallstudien werden Diskurse in vertrauten Gremien (Ältestenräte, Altersklassentreffen) und das Kommunikationsverhalten dieser Gremien zu „neuen“ Akteuren, wie Frauenräten, NRO- und Regierungsvertretern, untersucht.

Dabei werden insbesondere Gründe für die Entscheidung zum Frieden und die bewusste Abkehr von der Kriegertradition und damit verbundenen kollektiven und individuellen Identitäten (z.B. des Töterideals) behandelt. Damit zusammenhängende Entscheidungsprozesse im Alltagsleben, Verlustgefühl und die Notwendigkeit des Ersatzes von bisher Sinn gebenden Aktivitäten und Identifikationskomplexen werden auf der Akteursebene betrachtet.

Die Schwerpunktsetzung im Gebiet Konflikt und kulturelle Identität baut auf meine Forschung (seit 1993) bei den Arbore des Woito-Tales auf. Die Untersuchungen zur Musik im Kulturkontakt aus der Forschung im Mainzer SFB 295 sollen verfeinernd in das Projekt eingebracht werden, wobei Performanz und Musik als Teil der Alltagskultur sowie das in den Liedern bewahrte Wissen zur Analyse herangezogen werden soll.

### *Literatur*

Donaldson Smith, Arthur 1969: *Through unknown African countries. The first expedition from Somaliland to lake Lamu*. New York: Greenwood.

## **Gemeinsame Werte, Institutionen und Entwicklung: Die Gurage und Oromo im Südwesten Äthiopiens**

*Getinet Assefa*

Die ungeheure Zunahme der Urbanisierung und die damit verbundene Landflucht in den Phasen nach den Eroberungen ab Ende des 19. Jahrhunderts hatten in Äthiopien vermehrte Bevölkerungsbewegungen in neue Gebiete sowie unterschiedliche Interaktionsformen und -ebenen zwischen verschiedenen ethnischen, religiösen und anderen Gruppen zur Folge. Eine der Strategien, um mit der neuen (urbanen) Umgebung zurechtzukommen, ist die Zuflucht zu Solidaritätsgruppen und -institutionen, die dem Einzelnen Beistand in schwierigen Situationen wie z.B. bei Trauerfällen oder Krankheit boten, finanzielle/ökonomische Unterstützung gewährten und die Entwicklung der Gemeinschaft sowohl in den Herkunftsgebieten der Migranten als auch in den neuen Wohngebieten förderten. Die durch diese Institutionen geschaffenen (impliziten) Werte, die sich in Form von allgemein anerkannten Modi sozioökonomischer Interaktion und Beziehungen äußern, schaffen Kooperation und Solidarität. Sie sind allgemein als Brauch (Bräuche) bekannt, werden aber auch in Statuten (explizit) schriftlich festgehalten. Das Projekt möchte diese Werte erforschen, um unser Verständnis individuellen und sozialen Verhaltens im Allgemeinen und auf ethnischen Kriterien beruhender, entwicklungsorientierter Identitätskonstruktionen im Besonderen zu erweitern sowie zu zeigen, wie diese mit Reaktionen von außen (andere Gruppen und das staatliche System) im



*Ratsversammlung der Ältesten zu traditionellem Gurage-Recht (Foto: Getinet Assefa, 2006).*

Rahmen nicht nur des Entwicklungsmanagements, sondern auch größerer Staatenbildungsprozesse konfrontiert wurden.

Diese Forschung befasst sich mit der Konstruktion von Identität, die auf gemeinsamen Wahrnehmungen und Diskursen über Entwicklungshemmnisse sowie auf jenen sozialen Institutionen beruht, mithilfe derer man sich ethnische Identität zunutze macht, um auf lokalen Ebenen Entwicklung zu erreichen. Durch die Analyse der Situation von Angehörigen der Ethnien der Gurage und Oromo im Südwesten Äthiopiens ergründet das Projekt die Umstände, unter denen ethnische Identitäten zum Erreichen von Entwicklung oder einfach nur in ihrem Namen (wieder)geschaffen und verändert werden, insbesondere in Bezug auf ein staatliches System, das die Produktion und Distribution von Waren und Dienstleistungen kontrolliert, worauf unterschiedliche Gruppen sich unterschiedlich beziehen.

Um die tieferen Aspekte von Identifikation zu verstehen, untersucht das Projekt gemeinsame Werte, die die Grundlage kollektiver, auf lokale Entwicklungsförderung abzielender Handlungen bilden. Es erforscht darüber hinaus die äußeren Anzeichen von Identifikation, die sich in der eigenen Zuordnung von Individuen zu der einen oder anderen Gruppe zeigen. Ethnische Kriterien haben an der Schnittstelle menschlicher Interaktion als Gruppenidentitätsmarker gedient. Häufig erwiesen sich die auf ihnen beruhenden Vereinigungen auch als politische Interessenverbände. Als Ganzes betrachtet stellt solch ein institutionelles Modell die Verbindung zwischen lokaler Verwandtschaft und territorialen Gruppen und dem Nationalstaat

als maximaler sozialer Organisation dar. Hinzu kommt, dass die Netzwerke und Identifikationen sich bis auf die transnationale Ebene ausdehnen.

Die vertraute Darstellung von Ethnizität ist die eines „atavistischen Überbleibfels“. Doch innerhalb der derzeitigen politischen Praktiken Äthiopiens wird sie im Land als „ein modernes Phänomen, das seinen Platz innerhalb des politischen Lebens fördert“ verfolgt. In diesem Kontext setzt sich das Projekt mit der Frage auseinander, inwiefern die Veränderungen bezüglich der (offiziellen) Anerkennung von Ethnizität und der damit verbundene institutionelle Wandel, innerhalb dessen Ethnizität eine führende (entwicklungsbezogene und politische) Rolle spielen soll, auf ethnische Identifikationen eingewirkt haben, hin zu einer Ausweitung oder Verengung, und wie diese wiederum die Politik und die soziopolitische Organisation im Land beeinflusst haben. Im Kontext des südwestlichen Äthiopiens – einem Schauplatz, der geprägt ist von komplexen Praktiken des Wirtschaftens, hoher kultureller Diversität und variierenden Verbindungen zu Zentren politischer Macht – stellen die „indigenen“ Institutionen, auf die sich das Projekt konzentriert, einen Teil eines größeren, nichtstaatlichen strukturellen Komplexes dar, der mit nationalstaatlichen Strukturen koexistiert. Über Jahrzehnte des Bestehens dienten diese Institutionen als Wege zur kulturellen, ökonomischen und politischen Ermächtigung der Menschen. Das Projekt untersucht die von diesen Institutionen proklamierten Werte und die Strategien, die sie zur Mitgliederwerbung und zur Durchsetzung ihrer entwicklungspolitischen Ziele einsetzen. Durch die Erforschung verschiedener soziokultureller, ökonomischer und politischer Kontexte auf unterschiedlichen Ebenen (lokal, regional, national, transnational) versucht es, die Frage zu beantworten, warum auf ethnischer Zugehörigkeit oder gemeinsamer lokaler Herkunft basierende Mobilisierungen als das geeignetere Mittel auf dem Weg zur Entwicklung betrachtet wurden.

Das Projekt stützt sich auf ethnologische Ansätze zur Ethnizität. Anstatt jedoch in der eher sterilen Dichotomie Primordialismus vs. Konstruktivismus gefangen zu bleiben, rekurriert es auf neuere Theorien, die die Notwendigkeit einer umfassenden Beschäftigung mit den ethnischen Phänomenen betont haben, die gleichzeitig Inhalt und Grenzen mit einbezieht. Von besonderem Interesse für dieses Projekt ist ein Verständnis von Ethnizität als einer speziellen sozialen Formation und als einem Aspekt von Interaktion. Diesen Gedankengang aufgreifend legt der Forschungsansatz es nahe, die historischen und sozialen Umstände zu untersuchen, in denen sich eine spezielle ethnische Konfiguration herausbildet, sowie eine anschließende Lokalisierung im Hinblick auf Zeit, Ort und soziale Ebene der fraglichen ethnischen Phänomene.

Studien, die sich auf Gruppen am Horn von Afrika und anderswo konzentrierten, waren überwiegend mit mehrdeutigen Beziehungen oder Verbindungen zwischen Ethnizität und Konflikt beschäftigt. Die Analyse konzentrierte sich auf Gewalt im Kontext von Gruppen, die um Ressourcenkontrolle rangen und deren Unterschiede bis zur Unerträglichkeit kulturalisiert wurden. Dieses Projekt dagegen

versucht in offenerer Weise die Variationen in ethnischen Kollektivhandlungen unterschiedlicher Gruppen und wie ethnische Kollektivhandlungen in Bezug zu Entwicklungsprozessen stehen. Es untersucht, wie ethnisch mobilisierte Gruppen sich zueinander verhalten – ohne notwendigerweise direkte Konflikte auszutragen –, indem sie miteinander in Konkurrenz treten, um ihre eigenen Ziele voranzutreiben. Wettbewerb als eine Form der Interaktion zwischen Gruppen, die nicht unbedingt in Kontakt zueinander stehen, ist hierbei von größerer Relevanz als diejenigen Konflikte, für die direkter Kontakt eine notwendige Bedingung darstellt (vgl. Schlee 2003).

Die Wettbewerbstheorie wird auch angewendet werden, um die Rolle von Eliten bei der Erzeugung und Transformation ethnischer Identitäten in Gruppen zu erforschen. Ein solch instrumentalistischer Blick auf Ethnizität wird kombiniert mit der Untersuchung von Faktoren, die Verschiebungen in den Ebenen und der Deutlichkeit von Grenzen verursachen. Außerdem wird das Projekt erforschen, warum und inwiefern diesen Grenzen vor anderen Formen sozialer Organisation der Vorzug gegeben wird, um ein genaueres Bild der Prozesse ethnischer Mobilisierung zu zeichnen.

#### *Literatur*

Schlee, Günther 2003: Three dyads compared: Nuer/Anywaa (Ethiopia), Maasai/Kamba (Kenya), and Evenki/Buryat (Siberia). In: *Max Planck Institute for Social Anthropology Report 2002-2003*. Halle (Saale): Max Planck Institute for Social Anthropology, S. 53-69.

### **Die Ädamo der Kara. Soziale Konvergenz und Divergenz am unteren Omo** *Felix Girke*

Das Projekt untersucht anhand der Population der Kara in Südäthiopien Prozesse sozialer Konvergenz und Divergenz. Die Kara leben in direkter Nachbarschaft zu einer Reihe politisch und rituell abgegrenzter Gruppen, die ihnen teils linguistisch und kulturell nahe stehen (wie der Hamar-Banna-Bashada-Cluster) und sich teils stark von ihnen abheben (wie die Nyangatom, Dassanetch, Mursi). In vieler Hinsicht kommt im „ethnischen Mosaik“ der Süd-Omo-Region den Kara eine zentrale Rolle zu, da sie oft den Kontaktpunkt verschiedener anderer Gruppen bilden. Es gibt aber kein Kara-Kernland, da die Dörfer der Kara wie ihre Felder dem Verlauf des Omo-Flusses folgend lang aufgereiht liegen. Frühere Rückzugsräume sind durch das Eindringen pastoraler Hamar und Nyangatom versperrt, und der gesamte besiedelte und genutzte Raum hat Grenzcharakter.

Neben der Betrachtung der kulturellen Nachbarschaft verdient die interne Gliederung der Kara besondere Beachtung: Trotz ihrer geringen absoluten Größe (ca.



*Eine junge Braut und ein erfahrener Mann bereiten sich auf ihre abendliche Aufgabe als Brautwerber vor (Foto: Felix Girke, 2006).*

1400 Personen) bestehen für die Bevölkerung zahlreiche Identifikationskontexte, welche, wenn aktiviert, die Kara wieder und wieder in antagonistische Seiten aufspalten. Neben Lineages und Klans sind dies zuvorderst Siedlungseinheiten (historisch wie aktuell), das Altersklassensystem, Landbesitz, und die Unterteilung in „echte Kara“ und Abkömmlinge von Migranten oder verschiedener absorbierte Gruppen (Gomba, Bogudo, Nyangatom, Moguji/Kweegu etc.). Das „ethnische Mosaik“ Süd-Omos spiegelt sich innerhalb der Kara-Gesellschaft wieder.

Die Beziehungen zu den umgebenen Populationen in dieser *tribal zone* an der äußersten Peripherie des äthiopischen Staats reichen von Hobbes'schen „warre“ bis zu stabiler ökonomischer Interdependenz. Die zunehmende Einbindung in staatliche Vorgänge seit den 1990er Jahren verschärft den Ressourcendruck der Region jedoch stetig, und neue Arenen verdrängen historisch gewachsene Interaktionsmodi.

Das Konzept von „Ædamo“ fungiert hier als Leitmotiv. Es oszilliert in seiner Bedeutung und kann sowohl direkte Blutsverwandschaft als auch weitestgehend „positive soziale Beziehungen“, intern wie extern, bezeichnen. In der Untersuchung sozialer Prozesse innerhalb der Kara werden daher Beziehungen wie Klanmitgliedschaft, Altersgruppen, Bund-Freundschaften und Koresidenz sowie agnatische und kognatische Verwandschaft auf dieselbe analytische Stufe gestellt: das Erkenntnisinteresse gilt der Form, wie diese alternativen Bezugsrahmen in alltäglichen und

rituellen Kontexten in Anspruch genommen werden. Methodologisch werden soziale Beziehungen performativ verstanden; während es materielle Grundlagen für viele der verschiedenen Identifikationsrahmen gibt, ist es für die Analyse von Konflikten und deren historischer Entwicklung ebenso wichtig, Handlungen und deren diskursive Legitimation als rhetorisch konstituiert, als Performanzen und als Sprechakte, zu verstehen.

Eine zentrale Rolle der Studie wird die mehrschichtige Untersuchung der kriegerischen Handlungen zwischen Kara und Nyangatom 2006-2007 einnehmen. Die Ereignisse dieser Zeit und ihre Vorgeschichte verdeutlichen die komplexen Wechselbeziehungen am Lauf des unteren Omo, materiell wie rhetorisch.

### **Ansiedlung von Flüchtlingen in Kleinstädten: Eine ortsbezogene Perspektive auf die Debatten um die „Integration“ von Migranten**

*Nina Glick Schiller*

Neuankömmlingen, ob nun Flüchtlinge oder Immigranten, wird häufig vorgeworfen, sie passten sich nicht an ihre neue Gesellschaft an. In Debatten über Immigration werden die besonderen Umstände der Ansiedlung kaum je angesprochen, da der Fokus mehr auf der Kultur der Migranten liegt als auf Hindernissen des ansässigen Werdens. Als Teil einer größeren Studie, die die Eingliederung von Migranten in mittelgroßen Städten in den Vereinigten Staaten und Deutschland vergleicht, untersucht dieses Forschungsprojekt die Umsiedlung in zwei Städten, Concord und Laconia in New Hampshire, USA. Die „ethnische Linse“ (*ethnic lens*) (Glick Schiller, Çağlar und Gulbrandsen 2006) meidend – die den Eindruck erweckt, die Reaktionen von Flüchtlingen würden primär von kulturellen Faktoren bestimmt und Neuankömmlinge würden in ethnischen Gemeinschaften siedeln – untersucht diese Studie die Art und Weise, wie die Örtlichkeit von Ansiedlungen ebendiese Ansiedlungen prägt. Das Projekt befasst sich mit der skalaren Positionierung von Lokalität, wie sie in Beziehung zur globalen Restrukturierung von Kapital und politischer sowie institutioneller Macht hergestellt wird (Brenner 1999).

Die einhundert Flüchtlinge des Fallbeispiels werden alle von einer religiösen Agentur angesiedelt, welche Unterkünfte ausfindig macht, einen zweiwöchigen Englischunterricht bietet, Neuankömmlingen bis zu acht Monate lang staatliche Unterstützung und Gelder vermittelt und bei der Arbeitssuche behilflich ist. Die Flüchtlinge stammen aus unterschiedlichen Ländern Afrikas und der ehemaligen Sowjetunion.

Vorläufige Ergebnisse deuten darauf hin, dass die mit der Umsiedlung befasste Agentur zwar die Aufgaben ihres Auftrags erfüllt, der Rahmen des Programms aber das Vorhandensein einer zusätzlichen Ebene lokaler Unterstützung voraussetzt, die kleinere Städte nicht bereitzustellen in der Lage sind. Dennoch bauen sich Flüchtlinge, die bereits vor der Migration ein hohes Maß an Ausbildung und

Kenntnissen besaßen, am neuen Ort aus Einheimischen, Religionsgenossen und Migranten unterschiedlicher Herkunft bestehende Unterstützungsnetzwerke auf. Wer über weniger kulturelles Kapital verfügt, egal welcher Ethnizität, hat größere Schwierigkeiten.

### *Literatur*

- Glick Schiller, Nina; Çağlar, Ayse; Guldbrandsen, Thaddeus 2006: Beyond the ethnic lens: locality, globality, and born-again incorporation. *American Ethnologist* 33 (4): 612-633.
- Brenner, Neil 1999: Beyond state centrism? space, territoriality and geographic scale in globalization studies. *Theory and Society* 28 (1): 39-78.

## **Transformationen von Subjekt-Objekt-Beziehungen in Melanesien**

*Joachim Görlich*

Das Verhältnis von Person und Ding in vormodernen melanesischen Gesellschaften ist in der Ethnologie auf zwei verschiedene Weisen gedeutet worden. In dem einen Analyse-Modell wird davon ausgegangen, dass ein Objekt (z.B. in Form von Gabe, Ware, Land) vom Subjekt (in einem individuellen oder kollektiven Sinn) als Ressource für die Verfolgung eigener Interessen (z.B. Prestige, Macht, Konfliktaustragung) verwendet wird. Das Subjekt wird im ersten Modell als eigeninteressierter Akteur gedeutet, welcher passive Objekte/Ressourcen aktiv verwendet, um damit z.B. Tauschtransaktionen durchzuführen. Diese Asymmetrie zwischen Subjekt/Person und Objekt/Ding wird im zweiten Interpretationsansatz nicht unterstellt. Stattdessen wird von symmetrischen Beziehungen ausgegangen. Personen sind durch soziale Interaktionen relational konstituiert. Und genauso wie menschliche Personen durch soziale Interaktionen performativ definiert sind, werden auch „Dinge“ durch die Einbindung in soziale Interaktions-Zusammenhänge als Personen konstituiert (z.B. durch Tauschprozesse oder Rituale).

Im ersten Teil des Forschungsprojekts soll geklärt werden, ob, und wenn auf welche Weise, Verbindungslinien zwischen beiden theoretischen Modellen möglich und sinnvoll sind, um die Sozio-Kosmologie der Kobon im nördlichen Hochland von Papua-Neuguinea und vergleichend auch anderer Assoziationen von Menschen und nicht-menschlichen Wesen in Melanesien analysieren zu können. Dabei soll insbesondere das Wissenskonzept (und damit verbundene Konzepte wie das der Metapher, das des Bildes und das des Nichtwissens), das den beiden unterschiedlichen handlungstheoretischen Analyse-Modellen zugrunde liegt, Berücksichtigung finden: Während im ersten Fall Wissen auf der Grundlage einer realistischen Epistemologie für die Handelnden definiert ist, wird im zweiten Fall Wissen im Lichte einer performativen Ontologie gedeutet.



*Diskussion bei der Verteilung der Gaben (insbesondere Schweinefleisch), in die auch käuflich erworbene Waren (Reis und Dosenfisch) einbezogen sind (Foto: Joachim Görlich, 1997).*

Im zweiten Teil des Forschungsprojektes soll ethnographisch ebenfalls von den Kobon ausgegangen werden, daneben aber auch weiteres vergleichendes Material aus Melanesien einbezogen werden. Dabei wird untersucht, wie die vormodernen sozio-kosmologischen Netzwerke, in denen die Beziehungen zwischen Personen und Dingen bzw. Subjekt-Objekt-Hybriden auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck kommen, durch den Einfluss und die Auseinandersetzung mit Institutionen der Moderne transformiert worden sind. So wurde in der Kolonialzeit durch die Mitglieder der australischen Kolonialregierung oder durch Missionare ein Wahrheitsbegriff forciert, der Wissen nicht durch die Teilnahme an sozialen Interaktionen (wie Ritualen oder Tauschtransaktionen) offenbart sieht, sondern der auf einem Wissensbegriff basiert, in dem eine vom Subjekt unabhängige, objektive Realität postuliert ist und damit die Trennung zwischen Subjekt und Objekt betont wird. Nach der Unabhängigkeit Papua-Neuguineas ist die Trennung zwischen menschlichen Subjekten und objektiver Welt auf lokaler Ebene geprägt worden durch die Formulierung von Eigentumsansprüchen, die veranlasst sind durch die direkte oder indirekte Auseinandersetzung mit nationalen und transnationalen Akteuren und ihren stark westlich-marktorientierten Rechtsvorstellungen. Dadurch wurden in Melanesien Vorstellungen von Eigentum als Person-Ding-Verflechtung und Vorstellungen von Eigentum als privatem Reichtum zunehmend kontrastiert und transformiert. Die Eigentumsdiskurse beziehen sich dabei auf ein weites Feld,

das thematisch von den rechtlichen Fundierungen einer wachsenden Warenökonomie über die kulturellen Eigentumsrechte an indigenen Wissenspraktiken und über die intellektuellen Eigentumsrechte an genetischem Material bis hin zu Landrechtsfragen reicht.

**Freundschaft und Verwandtschaft: Zur Unterscheidung und Relevanz zweier Beziehungssysteme. Eine vergleichende Studie mit besonderer Berücksichtigung der Fulbe-Gesellschaften Nordkameruns<sup>1</sup>**

*Martine Guichard*

Im Zentrum des Projektes stand das Verhältnis von Freundschaft und Verwandtschaft, wobei ein Fokus auf der Überlappung dieser beiden Beziehungsformen lag. Solche Überlappungen gelten als besonders ausgeprägt in schwach industrialisierten, nicht-westlichen Gesellschaften, von denen zugleich angenommen wird, dass sie kaum Raum für Freundschaft als eigenständige Beziehung bereitstellen. Diese Annahme wurde im Rahmen des Projektes, das sich intensiv mit innerverwandtschaftlichen Freundschaften und Verwandtschaft als freundschaftsstrukturierendem Faktor beschäftigte, kritisch hinterfragt. Aufbauend auf älteren ethnologischen Arbeiten wurde zum einen davon ausgegangen, dass Freundschaft ein zentrales Element der Sozialstruktur in nicht-westlichen Gesellschaften darstellt. Zum anderen wurde vermutet, dass viele der dort vorhandenen Freundschaften nach wie vor nicht als solche von Ethnologen wahrgenommen, sondern fälschlicherweise als primär verwandtschaftliche Beziehungen klassifiziert werden und dies aufgrund der Großzügigkeit, mit der Mitglieder nicht-westlicher Gesellschaften das Idiom von Verwandtschaft auf Freundschaft anwenden. Inwiefern Freundschaft in ihrer Bedeutung zugunsten von Verwandtschaft weiterhin unterschätzt bleibt, ist eine der Fragen, die im Laufe des Projektes detailliert in zwei Fulbe-Gesellschaften Nordkameruns untersucht wurden.

Ausgehend von der These, dass Freundschaftsbeziehungen eine Pluralität von Formen annehmen können, erschien eine minimalistische Arbeitsdefinition von Freundschaft im Hinblick auf einen komparativen Ansatz zur angemessenen Er-

<sup>1</sup> Dieses ethnologische Projekt war ursprünglich Teil eines von der VolkswagenStiftung geförderten pluridisziplinären Projektes, das in Zusammenarbeit mit Soziologen, Historikern und Biologen durchgeführt wurde. Beteiligte Universitäten: 1) Universität Luzern, Soziologisches Seminar (Prof. Dr. Rudolf Stichweh); 2) Georg August Universität Göttingen, Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte (Prof. Dr. Frank Rexroth); 3) Universität des Saarlandes, Historisches Institut, Lehrstuhl für Geschichte des Spätmittelalters (Prof. Dr. Peter Schuster); 4) Universität Bielefeld, Fakultät für Biologie, Lehrstuhl für Verhaltensforschung (Prof. Dr. Fritz Trillmich).

Diese Kooperation legte u. a. den Grundstein für den 2007 erschienenen Sammelband *Freundschaft und Verwandtschaft: Zur Unterscheidung und Verflechtung zweier Beziehungssysteme* (Schmidt/Guichard/Schuster/Trillmich). Für eine Skizze des Gesamtprojektes siehe Schuster et al. (2003).

fassung des lokal vorhandenen Spektrums von Freundschaftsformen fruchtbar zu sein. Diese Formen sind in Nordkamerun, der Forschungsregion, so vielfältig, dass sie – wie sich herausstellte – zwar jeweils typologisiert werden können, sich aber nur unter einen gemeinsamen Nenner bringen lassen, wenn man auf die minimalistische Definition von Freundschaft als einer auf gegenseitiger Sympathie basierenden Präferenzbeziehung zurückgreift.

Durch den Vergleich zwischen Land und Stadt konnte am Beispiel der Fulbe Nordkameruns zunächst nachgewiesen werden, dass neben Schulbildung und Urbanisierung auch die stärkere Einbindung in die Marktwirtschaft Faktoren darstellen, die sich fördernd auf die Herausbildung von Freundschaft als eigenständiger Beziehung auswirken. Hier zeigt sich eine gewisse Plausibilität der soziologischen These, dass komplexe Gesellschaften mehr Platz für Freundschaft als Beziehung mit autonomem Status bieten als einfache Gesellschaften. Dennoch sollten Unterschiede zwischen diesen beiden Typen von Gesellschaften nicht vorschnell akzentuiert werden. In beiden Kontexten folgt die Herausbildung von Freundschaften bestimmten Regeln und weist Variationen auf, die ihrerseits bestimmte Unterschiede in Dimensionen des sozialen Kontextes, in denen sie generiert werden, reflektieren. Zu diesen Dimensionen gehören sicherlich Klasse, Ethnizität, Geschlecht und Alter, aber auch Aspekte der Organisation von Verwandtschaft. Diese Aspekte umfassen zum einen Abstammungs-, Erbschafts-, Heirats- und Residenzregeln, zum anderen vorgeschriebene Interaktionsmuster, die durch bestimmte Kategorien von Verwandten normativ beachtet werden müssen. Je nach dem wie diese Regeln lauten, erweisen sie sich als fördernd oder hemmend für die Überlappung von Freundschaft und Verwandtschaft.

Wie bereits erwähnt wurde dieser Überlappung große Aufmerksamkeit im Rahmen des Projektes geschenkt. Empirisch untermauert wurde u. a. die Annahme, dass sich die Chance für innerverwandtschaftliche Freundschaft dann erhöht, wenn Verwandte Kategorien (z. B. Kreuzcousins, entferntere Verwandte) angehören, die – aus einer strukturellen Perspektive betrachtet – in keinem direkten Konkurrenzverhältnis bei Erbschaftsfragen zueinander stehen können. Weiterhin fand die Annahme Erhärtung, dass durch die Erforschung der Verflechtung von Freundschaft und Verwandtschaft ein besseres Verständnis von Heirat erreicht werden kann. Dies kann zunächst am Beispiel einer der institutionalisierten Formen der Frauenfreundschaft in Nordkamerun illustriert werden, die bestimmte Grundhypothesen der Allianztheorie als zu rigide erscheinen lässt. So ist etwa für Lévi-Strauss (1949) der Inzest wie eine ‚absurde‘ Verweigerung, den Kreis der Helfer innerhalb des Netzwerkes von Personen, die ein ganz spezifisches Ego als mit *sich* verwandt wahrnimmt (Kindred), zu erweitern. Zudem steht für ihn eindeutig fest, dass Exogamie und nicht Endogamie das beste Mittel zur Erweiterung dieses Kreises darstellt. Diese Annahme von Lévi-Strauss kann unter Berücksichtigung der zuvor genannten Form der Frauenfreundschaft nuanciert werden, die zwischen relativ entfernten Verwandten eingegangen wird, auf der Grundlage von Verwandtschaft

modelliert ist (Mutter/Tochter-Modell) und konzeptionell die Möglichkeit der Heirat zwischen Nachkommen der Beteiligten für zwei oder drei Generationen ausschließt. Dieser Ausschluss wird mit dem Rekurs auf Inzesttabus begründet, die in diesem Ausmaß weder im Zusammenhang anderer innerverwandtschaftlicher noch außerverwandtschaftlicher Freundschaften Anwendung finden. Die Einhaltung dieser Tabus beruht auf der konzeptionellen Zurechnung der Söhne und Töchter dieser Freundinnen zu unterschiedlichen Generationen – unabhängig von ihrem tatsächlichen genealogischen Verhältnis zueinander werden diese Kinder als einander Vater bzw. Tochter oder einander Mutter bzw. Sohn angesehen. Das gleiche gilt für die zweite und eventuell für die dritte Generation von Nachkommen der ursprünglichen Freundinnen-Konstellation. In der dritten oder eventuell in der vierten Generation werden die Nachkommen dieser Freundinnen wieder einer und derselben Generation zugerechnet. Sie werden zudem als relativ nahe Verwandte klassifiziert und nicht einfach als Verwandte vergessen, wie es sonst meist bei der betreffenden Gruppe (Aku/Fulße-Mbororo) der Fall ist. Da sie nun als relativ nahe Verwandte gelten, können sie in die Kategorien privilegierter Heiratspartner fallen. Dieser empirische Befund weist darauf hin, dass die von Lévi-Strauss gepflegte Kontrastierung zwischen Exogamie und Endogamie einer Relativierung bedarf. Denn interessant an dieser Form der Freundschaft ist nicht nur, dass sie eine Institution darstellt, über die genealogische Distanz in nachhaltige Nähe transformiert wird, sondern auch eine, über die Exogamie in Endogamie konvertiert werden kann. Zugleich ist sie eine Institution, deren Integrationsfunktion auf die starken Fissionstendenzen mobiler pastoraler Lebensweisen reagiert und ihnen entgegen wirkt.

Inwiefern Freundschaften mit Heiratsbeziehungen in der nächsten Generation zementiert werden, hängt auch mit der Frage der Milchverwandtschaft und mit der Logik ihrer Vermittlung zusammen. Diese Art von Verwandtschaft, die über das Stillen von Kindern Anderer vermittelt wird und konzeptionell ein Geschwisterverhältnis zwischen den Kindern anderer Frauen und den eigenen Kindern schafft, erlangt besondere Relevanz bei allen Formen von Frauenfreundschaften, die bei den Fulße Nordkameruns identifiziert werden konnten. Die Proskription von Heirat zwischen den durch dieselbe Frau gestillten Kindern, die mit der Milchverwandtschaft einhergeht, trägt dazu bei, dass Frauenfreundschaften weniger zu Heiratsallianzen führen als Männerfreundschaften. Hinzu kommt, dass Frauen aufgrund ihrer schwächeren Machtposition stärker zu befürchten haben, dass eine eheliche Verbindung zwischen ihren Kindern negative Konsequenzen auf ihre eigene Freundschaft hat, falls es in der Ehe zu Problemen kommt. Charakteristisch für Frauenfreundschaften ist somit, dass sie seltener Verwandtschaftsbeziehungen erzeugen als Männerfreundschaften. Dieser Befund hat vermutlich Gültigkeit für viele andere patrilinearen Gesellschaften, inklusive jene, in denen exogame Heiratsregeln vorherrschend sind.

Auf diverse Gesellschaften übertragbar ist auch der empirische Befund, dass Freundschaft eine wichtige Rolle bei der Realisierung präferierter Formen der Heirat spielt. Die potentiellen Vorteile einer Form können an Handlungsrelevanz verlieren, wenn die Vertreter der Kategorien von Verwandten, die als Geber und Nehmer von Frauen fungieren können, auf der persönlichen Ebene unangenehme Erfahrungen miteinander gemacht haben. Innerhalb des Spektrums von Heiratsformen, die kulturell privilegiert sind, wird oftmals jene ausgewählt, in der Verwandtschaftskonstellationen Rückendeckung durch bereits existierende freundschaftliche Beziehungen erhalten. Diese Praxis – die verbreiteter zu sein scheint als bisher in Verwandtschaftsstudien dokumentiert – ist kongruent mit Ideen, die im Alltag vielerorts hervorgehoben werden. Die erste ist, dass sich Emotionen weitgehend intergenerationell ‚vererben‘, d. h., dass Nachkommen von Personen, die (keine) Sympathie für einander empfinden, ihrerseits dazu tendieren, (k)eine positive Einstellung zueinander zu haben. Die zweite Idee ist, dass eine Maximierung des Wohlergehens der Ehepartner und deren Kinder eher erfolgen kann, wenn von vorneherein mitberücksichtigt wird, dass die Bereitschaft zur verwandtschaftlichen Hilfestellung einer ‚emotionalen Ökonomie‘ unterliegt und sich vor allem dann als besonders hoch erweist, wenn *tatsächlich* empfundene Gefühle gegenüber Verwandten sich mit den normativen Erwartungen decken oder über diese hinaus gehen. Diesen strategischen Dimensionen von Heiratsverhalten sowie dem Faktum, dass derartiges Verhalten nicht als bloßes Befolgen formaler Regeln und Strukturen interpretiert werden kann, werden Allianztheoretiker bis heute nicht gerecht.

Mit Blick auf verschiedene Gesellschaften, aber zunächst speziell auf *face-to-face*-Gemeinschaften bezogen, ließ sich im Rahmen des Projektes die Annahme erhärten, dass die Bedeutung von Freundschaften in der Literatur oft fehleingeschätzt wird.<sup>1</sup> Wie sich herausstellt, ist das Bedürfnis, Freundschaftsbeziehungen, vor allem außerverwandtschaftliche, zu verschweigen bzw. zu verschleiern, besonders stark in diesen Gemeinschaften. Dies hängt u. a. damit zusammen, dass sie Kontexte darstellen, in denen Verwandtschaftsbeziehungen weiterhin besonders fordernd sind und aufgrund ihrer ideellen funktionellen Überlappung mit (außerverwandtschaftlichen) Freundschaftsbeziehungen, ein sehr ambivalentes Verhältnis zu letzteren haben. Hinzu kommt, dass in *face-to-face*-Gemeinschaften eine offene Opposition gegenüber Höherrangigen eher eine starke soziale Missbilligung erfährt. Obwohl dieser Sachverhalt bekannt ist, wird ihm in der Freundschaftsforschung wenig Rechnung getragen, mit dem Ergebnis, dass Verschleiерungsstrategien selten diskutiert und in die Analyse von Freundschaft einbezogen werden. Unter Berücksichtigung dieser Tatsache liegt die Vermutung nahe, dass die Bedeutung von Freundschaft in *face-to-face*-Gemeinschaften häufig unterschätzt wird. Darüber hinaus spricht vieles dafür, dass diese Unterbewertung zugunsten einer gleich-

<sup>1</sup> Siehe auch Guichard (im Erscheinen).

zeitigen Überbewertung von Verwandtschaft als Solidaritätsstruktur verläuft. Denn kennzeichnend für diese Gemeinschaften ist auch, dass dort die Tendenz, außer-  
verwandtschaftliche Freundschaften durch Anwendung einer Verwandtschafts-  
semantik auszudrücken sowie Freunde innerhalb des Verwandtschaftskreises zu  
rekrutieren, besonders ausgeprägt ist.

Wie die Ergebnisse belegen, hat sich im Verlauf des Projektes zunehmend her-  
auskristallisiert, dass eine fundierte Analyse von Freundschaft nur unter Berücksichtigung  
von Verwandtschaft möglich ist und umgekehrt. Beide Beziehungssysteme greifen  
ineinander ein, egal ob die Beziehungen selbst überlappen oder nicht, und haben  
in der Praxis ein viel komplexeres Verhältnis zueinander, als es die Dichotomie  
zwischen einfachen oder komplexen Gesellschaften vermuten lässt.

### *Literatur*

- Guichard, Martine 2007: Hoch bewertet und oft unterschätzt: Theoretische und  
empirische Einblicke in Freundschaftsbeziehungen aus sozialanthropolo-  
gischer Perspektive. In: Johannes Schmidt, Martine Guichard, Peter Schuster,  
Fritz Trillmich (Hg.), *Freundschaft und Verwandtschaft: Zur Unterscheidung  
und Verflechtung zweier Beziehungssysteme*. Konstanz: UVK, S. 313-342.
- (im Erscheinen): *Where are other people's friends hiding? Reflections on  
selected anthropological studies of friendship*. In: Martine Guichard, Tilo Grätz,  
Youssouf Diallo (Hg.), *Friendship, descent and alliance in Africa: anthropo-  
logical perspectives*.
- Lévi-Strauss, Claude 1949: *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses  
Universitaires de France.
- Schmidt, Johannes; Guichard, Martine; Schuster, Peter; Trillmich, Fritz (Hg.)  
2007: *Freundschaft und Verwandtschaft: Zur Unterscheidung und Verflechtung  
zweier Beziehungssysteme*. Konstanz: UVK.
- Schuster, Peter; Stichweh, Rudolf; Schmidt, Johannes; Trillmich, Fritz; Guichard,  
Martine; Schlee, Günther 2003: Freundschaft und Verwandtschaft als Ge-  
genstand interdisziplinärer Forschung. Einleitung zum Themenschwerpunkt.  
*Sozialersinn. Zeitschrift für hermeneutische Forschung* 1: 3-20.

## **Patronatsbeziehungen – Ein soziologisches Phänomen in der postsowjetischen kirgisischen Gesellschaft**

*Aksana Ismailbekova*

### *I. Problemstellung*

Das Projekt befasst sich mit der Untersuchung von Patronatsbeziehungen innerhalb der kirgisischen Gesellschaft. Ausgehend von der Hypothese, dass Patronatsbeziehungen wesentliche Bestandteile eines größeren sozialen Netzwerkes darstellen, erscheinen diese geeignet, um die Entwicklungen der neueren ökonomischen Strukturen in der Umbruchphase der kirgisischen Gesellschaft nach der Ablösung von der Sowjetunion im Jahre 1991 zu beschreiben und zu analysieren. Die Besonderheit der Patronatsbeziehungen in der zeitgenössischen Gesellschaft Kirgistans ist ihre modifizierte Form, welche zwar durch die neue Marktwirtschaft bestimmt wird, sich aber an traditionellen Werten wie Respekt, Autorität und Solidarität orientiert.

Der Untergang der Sowjetunion und nachfolgende ökonomische Veränderungen führten zu sozialen Veränderungen, d.h. zu Ungleichheiten und zur Unterscheidung von Klassen, im Besonderen in ländlichen Regionen. Ökonomisch begründete Patronatsbeziehungen gewannen zunehmend an Bedeutung. Während der Transformationsphase der Privatisierung der Wirtschaft in der post-sowjetischen Periode führten moralische Krisen und die Suche nach neuen Ideologien zu Identitätsproblemen und betriebswirtschaftlich orientierten Denkweisen. Die Angst motivierte die Menschen zu engeren persönlichen Beziehungen, welche ein höheres Maß an Sicherheit boten. Die Menschen zeigten sich hierbei durchaus flexibel beim Wechsel von traditionellen und sowjetischen Systemen hin zu Innovationen und zur freien Marktwirtschaft.

Die wichtigsten Hilfsstrukturen in Kirgistan stellen informelle soziale Netzwerke dar, wie Patronage, Nachbarschaftsbeziehungen, Arbeitskollegen, Verwandtschaft und Freundschaft. Diese Netzwerke gründen auf Vertrauen und spielen die größte Rolle beim Austausch von Waren und Dienstleistungen. Durch eine Bestimmung der unterschiedlichen Formen von persönlichen Beziehungen erscheint es möglich, die unterschiedlichen Erfolgsstrategien herauszuarbeiten. Daher ist es für dieses Projekt essentiell, den Austausch und die gegenseitige Hilfe zu beschreiben und zu analysieren (Sahlin 1972; Polanyi 1944; Blau 1964; Homans 1961). Des Weiteren ist von belang, verschiedene Arten sozialer Netzwerke (Boissevain 1974; Schweitzer und White 1998; Mitchell 1974) als Überlebensstrategie und als Reaktion auf die „Markt-Ökonomie“ darzustellen.



*Autorin im Gespräch mit einem Informanten, Luxemburg, Kirgistan, Juni 2007.*

## *II. Ziele*

Mein besonderes Augenmerk gilt dem Verständnis der allgemeinen Charakteristika der Patronatsbeziehungen im kirgisischen Kontext, insbesondere den verschiedenen Dimensionen und Begleitumständen, die ihre Bedeutung und sozialen Folgen bedingen.

Die Untersuchung von Patronatsbeziehungen verfolgt das Ziel, darzustellen, inwieweit diese Beziehungen eine Reaktion auf die dramatischen Veränderungen im ökonomischen, sozialen und politischen Bereich im postsowjetischen Kirgistan sind.

Patronatsbeziehungen ziehen sich durch annähernd alle Ebenen der kirgisischen Gesellschaft. Sie entwickeln sich in zahlreichen Formen und sind für verschiedene institutionelle Zusammenhänge von Bedeutung (Eisenstadt und Roniger 1984: 162). So sollte das Patronatsphänomen von verschiedenen Perspektiven beleuchtet werden.

Im Rahmen meiner Forschungsarbeit möchte ich die verschiedenen Funktionen des Patronats im ländlichen Raum, im ökonomischen, sozialen und politischen Bereich untersuchen, da jede dieser Ebenen unterschiedliche Anforderungen an Überlebensstrategien stellt.

*Literatur*

- Boissevain, Jeremy 1974: *Friends of friends: networks, manipulators and coalitions*. Oxford: Blackwell.
- Blau, Peter M. 1964: *Exchange and power in social life*. New York: John Wiley.
- Eisenstadt, Shmuel Noah; Roniger, Luis 1999: *Patrons, clients and friends: interpersonal relations and the structure of trust in society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1980: Patrons-client relations as a model of structuring social exchange. *Comparative Studies in Society and History* 22 (1): 42-77.
- Homans, George C. 1968: Social behavior as exchange. In: Edward E. LeClair und Harold K. Schneider, *Economic anthropology: readings in theory and analysis*. New York: Holt, Rinehart, Winston, S. 597-606.
- Mitchell, Clyde J. 1974: Social networks. *Annual Review of Anthropology*: 279-299.
- Mitchell, Jon P. 1996: Patrons and clients. In: D. Levinson und M. Ember, *Encyclopedia of cultural anthropology* in 3 (M-R). New York: Holt, S. 416-417.
- Polanyi, Karl 1985 [1944]: *The great transformation*. Boston: Beacon Press.
- Sahlins, Marshall 1963: Poor man, rich man, big man, chief: political types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History* 5: 285-300.
- Schweitzer, Thomas; White, Douglas R. 1998. *Kinship, networks, and exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Die soziale Dynamik der Verwandtschaft**

*Svetlana Jacquesson*

Dieses Projekt behandelt drei Hauptthemen: 1. Verwandtschaft als primäre Quelle von Identifikation und Gruppenbildung; 2. die soziale Relevanz auf Verwandtschaft basierender Gruppen; und 3. alternative Arten der Konstruktion von Identität und Gruppen sowie ihre Wechselwirkung mit Verwandtschaft. Die Felddaten werden bei den Kyrgyz in der Bergregion des Tian Shan gesammelt werden, gleichzeitig werden bereits vorhandene ethnographische Daten zu klanbasierten Gesellschaften in einem komparativen Ansatz Verwendung finden.

Verwandtschaft kann innerhalb von zwei großen Bereichen menschlicher Handlungsweise untersucht werden: Beziehungen zwischen Menschen und Beziehungen zwischen Menschen und „nicht-Menschen“ (Schweitzer 2000: 208). Was den ersten Bereich betrifft, wird sich das Projekt auf die „soziale Verwendung von Verwandtschaft“ (Bourdieu 1980) bei den heutigen Kyrgyz konzentrieren. Unter Berücksichtigung der Autonomisierung sozialer Bereiche wird zunächst eine Eingrenzung versucht werden, wo und warum Verwandtschaft relevant ist. Zwei-

tens wird analysiert werden, wie Verwandtschaftsbeziehungen „funktionsfähig“ gehalten werden. In diesem Zusammenhang sollen die Strategien der Erzeugung, Aufrechterhaltung und Vermittlung einer Gruppenidentität beleuchtet werden. Drittens wird das Projekt die den Verwandtschaftsgruppen angestammten Muster der Allianz- und der Netzwerkbildung erforschen sowie die Art und Weise, in der diese Gruppen Relationen zu alternativen Netzwerken nichtverwandtschaftlicher Beziehungen herstellen. Besondere Aufmerksamkeit wird hierbei den semantischen Feldern von Identitätskonzepten gewidmet sowie den an der Schaffung von „Identität“ und „Differenz“ beteiligten Kategorien als auch den Strategien von Inklusion und Exklusion als Hinweise auf den ideologischen Rahmen sozialer Praktiken (Bourdieu 1980: 167 f.; Schlee 2004: 141 f.).

Der Rolle von Verwandtschaft in Bezug auf Beziehungen zwischen Menschen und „nicht-Menschen“ hat sich die Ethnologie auf zwei Arten genähert. Hinsichtlich der Ökonomie wurde vorgebracht, dass es einen Einfluss auf die Strategien von Verwandtschaftsgruppen hat, ob eine Gesellschaft auf der einen Seite die Substitution von Menschen und „Dingen“ (Strathern 1985) zulässt und ob auf der anderen Seite soziales Streben durch den Zugang zu Arbeit und Dienstleistungen oder durch den Zugang zu natürlichen Ressourcen (Schweitzer 2000: 212-213) befriedigt wird. Dem zweiten Ansatz zufolge (Haudricourt 1962; Descola 2006) werden Identifikation und Beziehung durch dieselben „Schemata der Praxis“ bestimmt, ob sie sich nun auf Menschen oder nicht-Menschen beziehen. Das vorliegende Projekt baut auf diesen Ansätzen auf und hat sich ein breites Verständnis von Identifikation und Beziehung als Basisprozessen sozialer Bezogenheit zum Ziel gesetzt.

### Literatur

- Bourdieu, Pierre 1980: *Le sens pratique*. Paris: Les Editions de Minuit. (Verwendete englische Fassung: 2000: *The logic of practice*. Stanford University Press. Deutsch: 1987: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.)
- Descola, Philippe 2006: *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Haudricourt, André-Georges 1962: Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *L'Homme* 2 (1): 40-50.
- Schlee, Günther 2004: Taking sides and constructing identities: reflections on conflict theory. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10: 135-156.
- Schweitzer, Peter (Hg.) 2000: *Dividends of kinship. Meanings and uses of social relatedness*. London, New York: Routledge.
- Strathern, Marilyn 1985: Kinship and economy: constitutive orders of a provisional kind. *American Ethnologist* 12 (2): 191-209.



*Das Dorf Moldo Kilich, Naryn-Oblast, Kirgistan: Abstammung und Handlungsweise. Auf einem kirgisischen Friedhof (im Vordergrund) zeigt ein prunkvolles Grabmal entweder den hohen genealogischen Status der dort Begrabenen oder die derzeitige wirtschaftliche Macht der Nachkommen. Das Dorf (in der Mitte und im Hintergrund des Bildes) stellt die Arena einer ähnlichen Konfrontation zwischen jenen dar, die stolz auf ihre Abstammung sind, und jenen, die stolz auf ihre eigenen Taten sind (Foto: Svetlana Jacquesson, 2005).*

### **Zur Weitergabe kultureller Identität: Sozialisation bei Familien in Nord-Kirgistan**

*Barbara Kiepenheuer-Drechsler*

Nach der Auflösung der Sowjetunion erfolgte in allen zentralasiatischen Nachfolgerepubliken auf staatlicher Ebene eine durchgreifende Umorientierung – weg vom „großen Bruder“ Russland, hin zu einer Betonung des eigenen kulturellen Erbes und einer eigenen nationalen Identität (Gullette 2006). Abgesehen von diesem staatlichen Diskurs kam es in Kirgistan auch auf der Ebene der Gruppenzugehörigkeiten einerseits zu einer Neubewertung und Aufwertung von Klanbeziehungen, andererseits auch zu einem Erstarren eines alle Klane umfassenden Gefühls „Kirgise“ zu sein. Kann man in dieser Situation davon ausgehen, dass das Idealbild des

„sozialistischen Menschen“, welches insbesondere die Situation der Frauen in Kirgisistan in den letzten Jahrzehnten stark prägte, in der heutigen Erziehung von einem „kirgisischen“ Wertekanon überlagert wird?

Bislang befassen sich nur wenige Forschungsarbeiten mit der Aufgabe, die der Familie und insbesondere den Frauen bei der Weitergabe von kultureller Identität im postsozialistischen Kontext zukommt. Daher soll die Rolle, welche kirgisische Frauen bei der Weitergabe kultureller Werte, Normen und Traditionen spielen, Ziel meiner Untersuchung sein. Diese Mütter und Großmütter sind einerseits sehr stark durch ihre sowjetische Sozialisierung geprägt, andererseits sozialisieren sie ihre Kinder in einem neuen gesellschaftlichen Umfeld, in dem wieder erstarkende kirgisische Traditionen eine deutliche Rolle spielen (Kuehnast 2003: 279).

Ich gehe im Folgenden von der Annahme aus, dass die Grundlagen für ein spezifisches Zugehörigkeitsgefühl und somit für eine spezifische ethnische und kulturelle Identität<sup>1</sup> in der primären Sozialisation der frühen Kindheit gelegt werden (Berger und Luckmann 2003: 140). Das widerspricht meinem Verständnis nach nicht der Annahme, dass ethnische Identität als ein flexibles – jedoch nicht vollkommen willkürliches – Konzept verstanden werden sollte (Schlee 2004: 144). Während in der primären Sozialisation durch die Familie Grundlagen für eine Gruppenzugehörigkeit gelegt werden, können später sehr wohl weitere Sozialisationsphasen folgen (Berger und Luckmann 2003: 145).

Der Schwerpunkt meiner Forschung soll auf der primären Sozialisation in der Familie liegen. Anstatt jedoch der Frage nachzugehen, wie sich ein Gruppenzugehörigkeitsgefühl beim Kind durch den Prozess der Sozialisation herausbildet, möchte ich vielmehr untersuchen, welche Werte und Normen diejenigen Familienmitglieder, die Verantwortung für die Erziehung ihrer Kinder tragen, als wesentlich ansehen und vermitteln. Ich folge dabei der von der Wissenssoziologie aufgestellten Prämisse, dass bei der Weitergabe von kulturellen Werten, Normen und Traditionen immer eine bestimmte Auswahl durch die Erziehenden getroffen wird (Berger und Luckmann 2003: 141). Ich werde mich daher mehr auf den Prozess der Vermittlung als auf die Aufnahme und Verinnerlichung beim Kind konzentrieren.

Aus dieser Perspektive ergeben sich folgende Fragestellungen:

- Wie gehen Mütter und Großmütter mit den widerstreitenden ideologischen Vorstellungen aus ihrer eigenen Sozialisation und den post-sowjetischen gesellschaftlichen Normen um?
- Kam es als Folge der Unabhängigkeit zu einem Wandel der kulturellen Werte und Normen, die heute in der Sozialisation vermittelt werden?

<sup>1</sup> Ich beziehe mich hier auf das Verständnis von Identität als „fundamental and consequential sameness among members of a group or category“ (Brubaker und Cooper 2000: 7).

- Auf welche Werte und Normen nehmen sie im Prozess der Sozialisation ihrer Kinder Bezug?
- Welchen Stellenwert haben die Werte, die durch den staatlichen Diskurs propagiert werden, in der primären Sozialisation innerhalb der Familie?

In dem ich anhand der Sozialisation kirgisischer Kinder die Weitergabe eines Gruppenzugehörigkeitsgefühls beobachte, hoffe ich ein besseres Verständnis dafür zu gewinnen, was aus der emischen Perspektive dieses Gefühl „ein Kirgise zu sein“, heute ausmacht. Mit diesem so gewonnenen Verständnis möchte ich das oben angerissene Spannungsfeld zwischen dem offiziellen staatlichen Diskurs nationaler kirgisischer Identität und dem aktuellen Empfinden der lokalen Akteure erfassen und analysieren.

Die Feldforschung wird in einer ländlichen Gemeinde im Chui Oblast, Kirgistan, durchgeführt werden. Diese Gemeinde wurde 1927 als „Communa“ gegründet und war bis zur Unabhängigkeit sehr stark durch die dort ansässige Kolchose geprägt.



*Nord-Kirgistan: Großmütter und Urgroßmütter spielen bei der intergenerationalen Weitergabe kultureller Identität in Kirgistan eine wesentliche Rolle (Foto: Barbara Kiepenheuer-Drechsler, 2001).*

*Literatur*

- Berger, Peter; Luckmann, Thomas 2003 [1969]: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Brubaker, Rogers; Cooper, Frederick 2000: Beyond ‚identity‘. *Theory and Society* 29: 1-47.
- Gullette, David 2006: Kinship, state, and ‚tribalism‘. **The genealogical construction of the Kyrgyz Republic**. Cambridge: University of Cambridge, Dissertation.
- Kuehnast, Kathleen R. 1997: *Let the stone lie where it has fallen: dilemmas of gender and generation in post-Soviet Kyrgyzstan*. University of Minnesota, Dissertation.
- Schlee, Günther 2004: Taking sides and constructing identities: reflections on conflict theory. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10: 135-156.

**Identitätsdynamik in Belgien:****Flämische, wallonische, belgische und europäische Identifikationsprozesse in zweisprachigen Gemeinden***Jolanda Lindenberg*

Die Institutionalisierung Belgiens findet auf wirtschaftlicher, sprachlicher und kultureller Ebene statt. Diese Ebenen stehen in enger Verbindung miteinander. Belgien ist in die drei wirtschaftlichen Bezirke Flandern, Region Brüssel-Hauptstadt und Wallonien aufgeteilt. Der belgische Sprachenstreit hat dazugeführt, dass Belgien in vier Sprachgebiete unterteilt wurde: in das des Niederländischen, in das des Französischen, in das niederländisch-französische Gebiet und in das deutsche Sprachgebiet. Darüber hinaus teilt sich Belgien in drei Kulturgemeinschaften auf, die mit den gleichen sprachlichen Begriffen bezeichnet werden wie die Sprachgebiete: die niederländische Gemeinschaft, die französische Gemeinschaft und die deutsche Gemeinschaft. Dass Sprache Leitmerkmal für Kultur oder Ethnizität ist, ist keinesfalls eine universale Gegebenheit (vgl. Schlee 2001), im Kontext moderner Nationalstaaten, so auch in Belgien, ist dies aber häufig der Fall.

Die konstitutionelle Föderation von 1993 leitet sich sowohl von den Kulturgemeinschaften als auch von den wirtschaftlichen Bezirken ab und findet ihren Ausdruck in sechs unterschiedlich ausgerichteten Parlamenten. In der föderalen Politik spielen die beiden Wirtschaftsbezirke Flandern und Wallonien, die in einem konfliktbeladenen Verhältnis zueinander stehen, eine dominierende Rolle. Die Wahlkämpfe sind stets von regionaler Identität und regionalen Interessen geprägt. Die Sprache als Identitätsmerkmal und die Sprachgrenze sind die Quelle für Spannungen und Konflikte.

In diesen Konflikten gibt man sich selten auf die in Belgien alle Politiker vereinende Ebene, nämlich die föderale Ebene. Dies legt die Vermutung nahe, dass



*Sprachenstreit: „hier niederländisch“; Ortsschild der zweisprachigen Gemeinde Sint-Genesius-Rode/Rhode-Saint-Genèse. Der Slogan „hier niederländisch“ wurde über die französische Ortsbezeichnung geklebt (Foto: Jolanda Lindenberg, 2007).*

in Belgien die föderale Identifikation eine untergeordnete Rolle spielt. „Belgisch sein“ wird oft als ein künstliches und wertminderndes Konstrukt betrachtet. Zudem haben der wachsende Einfluss der Europäischen Union als zwischenstaatliche und supranationale Institution und die Währungsunion die Symbole des belgischen Staates geschwächt. Neben der Umstellung der belgischen Währung auf den Euro wird Brüssel zunehmend als europäische statt belgische Hauptstadt wahrgenommen. Für regionale politische Gruppierungen haben sich mehr Handlungsmöglichkeiten auf europäischer Ebene aufgetan, wodurch die Bedeutung der föderalen Regierung geschwächt wird (Dewinter und Gomez-Reino Cachafeiro 2002; Lindahl 2003). Hinzu kommt, dass die Europäische Union seit den Verträgen von Amsterdam und Maastricht bestrebt ist, mehr Gewicht auf eine europäische Identifikation zu legen, wodurch eine belgische Identifizierung unterminiert wird. Des Weiteren betrachten sich laut Umfragen immer mehr Belgier primär oder sekundär als Europäer.

Im Kontext dieser unterschiedlichen Loyalitätsansprüche, in dem mein Forschungsprojekt angesiedelt ist, untersuche ich auf der Mikroebene die Auswirkung und die Existenz dieser umstrittenen Interaktionen. Es werden Bedingungen untersucht, die diese Identifikationen zu Referenzpunkten werden lassen, und es werden die Identitätsmarker betrachtet, die hervorgehoben und im täglichen Leben dazu benutzt werden, Identifikationen hervorzurufen. Hierzu werde ich einen Blick in die Geschichte der unterschiedlichen Identifikationen werfen, und die damit auf-

gekommenen Konflikte sowie verbundenen Einflüsse auf das tägliche Leben beleuchten.

Der Ort meiner Feldforschung liegt in der Nähe der „europäischen“ Hauptstadt Brüssel bei der Sprachgrenze der so genannten „Fazilitäten-Gemeinden“, die einen besonderen zweisprachigen oder dreisprachigen Status besitzen. Dort untersuche ich die Dynamik der verschiedenen Identifikationsprozesse in zwei niederländisch-französischen Gemeinden.

#### *Literatur:*

- Dewinter, Lieven; Gomez-Reino Cachafeiro, Marga 2002: European integration and ethnoregionalist parties. *Party Politics* 8 (4): 483-503.
- Lindahl, Hans 2003: Sovereignty and representation in the European Union. Neil Walker (Hg.), *Sovereignty in transition*. Oxford: Hart, S. 87-114.
- Schlee, Günther 2001: Language and ethnicity. In: Neil J. Smelser und Paul B. Baltes (Hg.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam, Paris, New York, Oxford, Shannon, Singapore, Tokio: Elsevier Science Ltd., S. 8285-8288.

### **Die Entstehung und Transformation von Konflikten im Norden Kenias: Implikationen für pastorale Wirtschaftsweisen**

*Hussein Mahmoud*

Pastorale Konflikte am Horn von Afrika gab es bereits vor Beginn des Kolonialismus. Jedoch führten der Kolonialismus und die Geburt neuer Nationalstaaten zu einer dramatischen Transformation ethnischer Konflikte im Allgemeinen und pastoraler Konflikte im Besonderen. Noch dramatischer sind die Auswirkungen nationaler Politik auf pastorale Konflikte in der Region. Dieses Phänomen hat die Komplexität pastoraler Konflikte in der Region noch gesteigert. Neue Formen, Fronten und Maßstäbe entstehender Konflikte in der Region werfen neue theoretische Fragen auf. Eine Akzentverschiebung von konventionellen Ursachen pastoraler Konflikte, häufig angegeben mit Weide-, Wasser- und Landressourcen, ist unausweichlich. Während Konkurrenz und Konflikte über natürliche Ressourcen unter den pastoralen Bevölkerungen am Horn von Afrika zu einem großen Problem geworden sind, wird der Konflikt im nördlichen kenianischen Grenzland immer komplexer und dehnt sich auf neue Konfliktgrenzen aus. Autonomiebestrebungen im Norden bei bestimmten Gruppen Äthiopiens, im Osten die Staatenlosigkeit Somalias sowie häufige Zusammenstöße zwischen unterschiedlichen Gruppen der Region steigern diese Komplexität noch weiter.

Historisch betrachtet stellt das nördliche Kenia ein Zentrum einschneidender pastoraler Bewegungen, Konflikte und Rangeleien um territoriale Kontrolle und



*Autor (mit weißer Mütze in der Mitte) bei Friedensverhandlungen in einem Gabra Dorf im Süden von Moyale, 2007.*

Ressourcenkontrolle dar. Die Region wurde im Laufe der vergangenen zehn Jahrhunderte Zeugin vieler dieser Bewegungen und ist es heute noch. Pastorale Gruppen haben im Hinblick auf verschiedene Bevölkerungsbewegungen und andere Ereignisse in der Region agiert und reagiert. Die präkolonialen Bewegungen von Ethnien und Klane im Norden Kenias erklären die fließenden Übergänge zwischen Identitäten in der Region.

Der Norden Kenias ist ein führender Viehlieferant innerhalb des Landes und dient außerdem als Durchgangsregion für Vieh aus den üppigen Weidegebieten des Boran-Plateaus im südlichen Äthiopien. Diese wichtige Rolle kann in Situationen extremer Unsicherheit und wuchernder Konflikte nicht aufrechterhalten werden. Trotz des Wachstums im Viehhandel zwischen Kenia und Äthiopien in den vergangenen Jahren beeinträchtigen zahllose Risiken diesen Sektor. Konflikte – ob staatlich gefördert, ethnisch, oder auch von Klänen oder Individuen vorangetrieben – manifestieren sich weiterhin in unterschiedlichen Formen: ethnische Konflikte, Geschäftsrivalitäten, Straßenräuberei und Viehdiebstahl. Diese Bedrohungen bereiten der Lokalbevölkerung immer noch Furcht und Sorge und beeinträchtigen den Handel in der Region, denn unter diesen sehr unsicheren Bedingungen Handel zu treiben ist beschwerlich und mit zusätzlichen Kosten und Risiken verbunden. Un-

ter diesen sehr unsicheren Bedingungen Handelsanstrengungen zu unternehmen, ist beschwerlich. Darüber hinaus werden Ausbildungs-, Gesundheits- und Wasserversorgungsprogramme wie auch die Armutsbekämpfungsprogramme in der Region ernstlich gestört. Zwar ist unser Wissen über die Wechselwirkung von Konflikt und pastoraler Lebensweise im Allgemeinen und Viehvermarktung im Besonderen im Norden Kenias noch begrenzt; doch neuere Studien legen nahe, dass Konflikte in pastoralen Gebieten sich auf den Handel mit Vieh negativ auswirken. Unsicherheit ist eines der Hauptrisiken bei den Hirten im nördlichen Kenia, die ihre Bemühungen um unterschiedliche Quellen der Einkommensdiversifikation behindern.

Die Ziele des Projekts sind unter anderem: die Geschichte der Konflikte im nördlichen Kenia zu rekonstruieren, um die Rollen der kolonialen und postkolonialen Regime im Hinblick auf Aufrechterhaltung und Lösung von Konflikten zu verstehen; die eskalierenden und deeskalierenden Konfliktfaktoren in der Region zu erforschen; die wechselnden Formen von Konflikten im Norden Kenias mit Schwerpunkt auf den Rollen urbaner Eliten, Geschäftsleuten und regionaler politischer Strukturen zu ergründen; und die wechselnden Muster pastoraler Wirtschaftsweisen in Bezug auf das eskalierende und transformierende Wesen von Konflikten im Norden Kenias zu untersuchen.

### **Neue Herren und Arrangements – Die Toposa im Südost-Sudan<sup>1</sup>**

*Harald Müller-Dempf*

Nach 23 Jahren Bürgerkrieg, von 1983 bis 2005, erlebt der Südsudan derzeit einen radikalen Umbruch. Dies gilt auch und insbesondere für den Südosten, in dem mehrere agro-pastorale nilotische Ethnien leben, darunter die Toposa, mit Wohnsitzen und Weiden im südöstlichsten Zipfel des Sudan, an den Grenzen zu Uganda, Kenia und Äthiopien.

In den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts war der Südostsudan noch ein Eldorado der klassischen Ethnographie, ein nahezu idealer Ort für eine Inselethnographie in abgegrenzten Räumen. Die Regierung in Khartoum interessierte sich nicht im Geringsten für ausgedörrte Savannen ohne wirtschaftliches Potential und ohne strategische Bedeutung, von allen internationalen Hilfsorganisationen operierte hier nur die norwegische NCA (*Norwegian Church Aid*) in sehr begrenztem Rahmen, abgesehen von einer katholischen Missionsstation und einigen amerikanischen Missionaren gab es keine Fremden, und ethnische Gruppen wie die Toposa oder die Jiye hatten ihre Monographen noch nicht gefunden. Politisch waren die

<sup>1</sup> Dieses Projekt ist die erste Phase eines umfassenderen Projektes mit dem Titel *In the aftermath of war and development aid: Toposa and Turkana*. Im Rahmen des Gesamtprojekts sollen die unterschiedlichen Situationen von Toposa und Turkana untersucht und miteinander kontrastiert werden.

Toposa weitgehend unabhängig, und ihre interne Organisation basierte weitgehend auf einem Generationsklassensystem.

Die Toposa leben in losen Clustern von Familienwohnsitzen, und die einzige kompakte Siedlung war Kapoeta, der ehemalige Sitz der englischen Kolonialverwaltung und nachmalige Verwaltungsort der sudanesischen Regierung, mit einer kleinen Garnison.

Dann kam 1983 der zweite sudanesischer Bürgerkrieg. Der erste Bürgerkrieg von 1956 bis 1972 war hier eher unbemerkt vorbeigegangen, auch wenn sich einige Toposa in der Rebellenbewegung Anya Nya engagiert hatten, doch der zweite Krieg erreichte 1985 auch dieses Gebiet. Die Toposa, im gesamten Sudan wegen ihrer kriegerischen Attitüde bekannt, versuchten mit einer Art Schaukelpolitik sich Vorteile aus dem Konflikt zu verschaffen. Sie, die immer sehr skeptisch und ablehnend den „Arabern“ in Khartoum gegenüber gestanden hatten, ließen sich von diesen als Miliz gegen die Regierungsfeinde bewaffnen. Das brachte ihnen eine gewaltige Menge an Waffen und Munition ein, was ihre Stellung im ewig dauernden Konflikt um Rinder mit den Nachbarn ungemein stärkte und sie zur dominierenden regionalen Macht werden ließ. Es ereigneten sich dann immer wieder Scharmützel zwischen Toposa-Kriegern und der Rebellenarmee der SPLA,<sup>1</sup> weniger, weil die jungen Toposa das Vaterland verteidigen wollten, sondern, weil sie auf weitere Beute an Waffen und Munition aus waren – auf gewisse Weise ersetzen diese Kämpfe für eine Weile den traditionellen Rinderraub als Möglichkeit, sich als junge Krieger in Szene zu setzen.

1990 gab es schließlich eine regelrechte Schlacht in Riwoto, nördlich von Kapoeta, mit einer großen Anzahl von Toten auf beiden Seiten. Die Toposa konnten sich behaupten und die SPLA nach Kapoeta zurücktreiben, die dort allerdings Verstärkung durch Panzer erhielt und so die Schlacht für sich entscheiden konnte. 1991 wurden Friedensverhandlungen geführt, und die Toposa traten offiziell zur SPLA über. Das blieb im Prinzip so, auch wenn zwischenzeitlich die Nordregierung Kapoeta vorübergehend einnahm und die Situation zeitweilig unübersichtlich war.

Etwa 8000 junge Toposa ließen sich in die SPLA-Armee integrieren, in der naiven Hoffnung, wieder Waffen abgreifen zu können und damit zu verschwinden. Das funktionierte allerdings nicht, und sie wurden tatsächlich als Soldaten zum Kriegseinsatz gezwungen, unter anderem gegen ihre eigenen Leute.

Kapoeta wurde schließlich zum regionalen militärischen Hauptquartier der SPLA, und nach dem Friedensschluss von 2005 wurde entschieden, die Hauptstadt der Provinz Eastern Equatoria von Torit hierher zu verlegen, eine politische Entscheidung, die bisher allerdings noch nicht umgesetzt wurde.

---

<sup>1</sup> SPLA: *Sudanese People's Liberation Army*.



*Generationsklassenfest der Toposa (Foto: Harald Müller-Dempff, 1983).*

Neben Kapoeta hat sich noch ein zweites urbanes Zentrum etabliert, Narus, in der Nähe der kenianischen Grenze, an einem Ort, an dem das IKRK (Internationales Komitee vom Roten Kreuz) auf Verlangen der SPLA in den 1980er Jahren eine Verteilungsstation für Nahrungsmittelhilfe eingerichtet hatte.

Die neue südsudanesische Regierung, eine Nachfolgeorganisation der SPLA, ist, im Gegensatz zur alten Regierung, im Toposa-Gebiet sehr präsent. Das Gebiet der Toposa, nun „Kapoeta County“ genannt, ist in mehrere Unterdistrikte<sup>1</sup> unterteilt, und die Verwaltungsbeamten sind nicht wie früher in Kapoeta, sondern direkt vor Ort angesiedelt. Es gibt Entwicklungspläne, die sich an den drei Standard-Ikonen der Entwicklungshilfe Wasser, Gesundheit, Erziehung, plus Verkehrs-Infrastruktur, orientieren. Die Finanzierung für all dies ist ungewiss, aber immerhin treffen nacheinander auch die Standardorganisationen der Entwicklungshilfe ein,<sup>2</sup> und so rücken auch die entsprechenden Finanzierungsmöglichkeiten näher.

<sup>1</sup> Die Anzahl schwankt zurzeit, ursprünglich waren es drei, jetzt gibt es Überlegungen zu vier oder sogar fünf Sub-Distrikten.

<sup>2</sup> Bisher sind es insgesamt 16 Organisationen: WFP (*UN World Food Program*) – UNHCR (*UN High Commission for Refugees*) – PACT – SNV (Internationale Entwicklungsorganisation mit Sitz in den Niederlanden) – AAR (Japanische Freiwillige) – GTZ (Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit für WFP) – GTZ (Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit für UNHCR) – *Carter Center* – ADEO (Nichtregierungsorganisation mit Sitz in Kenia, aktiv in der medizinischen Grundversorgung) – *Land O'Lakes* (Milchvermarktung) – MAG (Minenräumung) – AIC (*Africa Inland Church*),

Gegenüber der eher beschaulichen Situation noch Anfang der 1980er Jahre hat sich also die Situation der Toposa in vielen Bereichen dramatisch verändert, und es besteht ein enormer Anpassungsdruck an äußere Einflüsse bzw. er kann unmittelbar erwartet werden. Diese Situation will das Projekt beobachten, beschreiben und interpretieren, und zwar anhand folgender Schwerpunkte:

1. Väter und Söhne:

Struktur und Veränderungen des Toposa-Generationsklassensystems im 21. Jahrhundert.

2. Alte Männer und Soldaten: Facetten inter-generationaler Konflikte

Wie bei ihren agro-pastoralen Nachbarn, besteht bei den Toposa ein äußerst gespanntes Verhältnis zwischen den alten Männern und den Jungen, das die Alten bisher durch ihre rituelle Überlegenheit stets zu ihren Gunsten entscheiden konnten. Es steht zu erwarten, dass die jungen Männer neue Ressourcen wie Militär, Bildung und staatliche Politik nutzen, um sich von der Vormachtstellung der Alten zu emanzipieren.

3. Männer und Frauen: Änderungen in den Geschlechtsbeziehungen

Die klare geschlechtliche Rollenzuweisung und Arbeitsteilung ist durch weibliche Kritik am Aufbrechen.

4. Traditionelles und modernes Wissen:

Einfluss von Schulen auf Status und Macht

Alle Toposa mit Schulausbildung bzw. in einflussreichen Positionen betonen den Wert des Toposa-Seins, ohne sich aber zu artikulieren, was denn dieser Wert eigentlich ist. Gleichzeitig werden moderne Entwicklungsvorstellungen wie der Komplex „Erziehung-Gesundheit-Wasser“ bzw. seine Permutationen unhinterfragt von Regierungsstellen vorangetrieben. Das wird angesichts des weiter zu erwartenden Zustroms von Entwicklungshilfe zunächst eine Anzahl gut dotierter Jobs mit sich bringen, die zurzeit noch von Kenianern und anderen Afrikanern eingenommen werden. Die Implikationen für das Verhältnis zu „nicht entwickelten“ Toposa und umstrittene Statuszuweisungen werden zu untersuchen sein.

5. Toposa und Dinka: Beziehungen zu SPLA/SPLM/SRRC und neuen Siedlern

Historisch bedingt sind die Beziehungen zwischen Toposa und SPLA eher angespannt und misstrauisch. Die offizielle Version beider Seiten ist die der Brüder-

---

Afrikanische Inland-Kirche) – DOT (Diözese von Torit) – TDA (*Toposa Development Agency*, lokale Nichtregierungsorganisation mit Sitz in Narus) – LRDA (*Losolia Rehabilitation and Development Agency*, lokale Nichtregierungsorganisation) – KDA (lokale Nichtregierungsorganisation mit Sitz in Riwoto).

schaft von Schwarzafrikanern (im Gegensatz zu den „Arabern“ aus Khartoum). In der Praxis muss das leider bezweifelt werden, in Hinsicht auf beide Seiten. Trotz eines starken Nuer-Flügels ist SPLA/SPLM/SRRC weiterhin stark Dinka-dominiert und wird auch so empfunden. Von Nicht-Dinka-Seite werden den Dinka durchaus tribale Hegemoniebestrebungen unterstellt – nicht ohne Grund. Andererseits kann sich die SPLA zur Zeit kaum eine Rebellion einer in ihrem Einflussbereich liegenden Ethnie, und dazu noch einer so starken und kriegerischen Gruppe wie der Toposa, leisten und befeißigt sich einer Besänftigungsstrategie, die sich unter anderem in Geldgeschenken an die Toposa ausdrückt. Diese sehen das natürlich gern, aber es erscheint zweifelhaft, ob sich die SPLA/SPLM/SRRC damit langfristig einen Dienst erweist.

#### 6. Nahrung und Macht:

Auswirkungen von Nahrungshilfe auf die Toposa-Gesellschaft

Das Toposa-Gebiet leidet unter einer Überversorgung mit Lebensmitteln durch externe Hilfe, vor allem durch WFP. Das verschärft unter anderem das Alkoholproblem, da vor allem Getreide gegen Schnaps eingetauscht wird.

#### 7. Grenzen und Nachbarn: Das Ilemi-Dreieck als neues Siedlungsgebiet

Das Ilemi-Dreieck ist der südöstlichste Zipfel des Sudan, ein Gebiet von ca. 12.000 Quadratkilometern, an den Grenzen zu Äthiopien und Kenia. Die englische Kolonialverwaltung des Sudan hatte seinerzeit das für sie uninteressante und von Khartoum weit entfernte Gebiet der kenianischen Kolonial-Administration zur Verwaltung überlassen, und die moderne kenianische Regierung hat es quasi annektiert, zumindest ist es in kenianischen Landkarten als kenianisches Staatsgebiet ausgewiesen. Abgesehen davon, dass dort Ölvorkommen vermutet werden, hatte das Gebiet bis vor einigen Jahren wenig Streitwert bei den benachbarten Ethnien, da es schlecht bewässert und als Siedlungsgebiet kaum nutzbar war. Durch Brunnen, die in den letzten beiden Jahrzehnten von der katholischen Kirche dort niedergebracht wurden, haben die Toposa allerdings ihr Siedlungsgebiet bis hierher ausgedehnt, ein potentieller militärischer Konfliktpunkt mit der kenianischen Regierung, die das Ilemi-Dreieck als kenianisches Gebiet und damit als Siedlungsgebiet für die den Toposa benachbarten und traditionell verfeindeten Turkana ansieht.

## **Identitätspolitik in Darfur/Sudan: Welche Rolle spielt Ethnizität im Konfliktverlauf?**

*Regine Penitsch*

Dieses Forschungsprojekt beruht auf der Prämisse, dass sich die Rolle der ethnischen Identität im Verlauf des Darfur-Konflikts wandelte. Um dieser Dynamik gerecht zu werden, soll den Fragen nachgegangen werden, wann, warum, wie und durch wen Ethnizität in den Konflikt getragen wurde. Zu analytischen Zwecken können hierfür drei historische Perioden unterschieden werden. Der erste Zeitraum umfasst die Entwicklung des Konflikts vor dem stärksten Gewaltausbruch im Jahr 2003. Der zweite stellt die Phase der Eskalation der Gewalt dar, zu der auch die Diskussion gehört, ob es sich um einen Genozid handle oder nicht. Seit dem *Darfur Peace Agreement* im Mai 2006 verschlechterte sich paradoxerweise die Situation hinsichtlich einer Konfliktlösung. Die Zeit seitdem kann als eine dritte Periode betrachtet werden, für die zu fragen ist, ob der Prozess der Selbst- und Fremdzuschreibung zu einer Konsolidierung der Sichtweise führte, dass „Araber“ gegen „Afrikaner“ kämpfen.

Der Konflikt in Darfur hat lokale, nationale und internationale Dimensionen und ist in die Geschichte des Landes eingebettet. Die lokalen Akteure sind mit sozialen, politischen und ökonomischen Kontexten des Landes verbunden. Es gibt verschiedene Erklärungsansätze zu den Konfliktursachen. Allgemein anerkannt ist, dass die Konfliktgenese ein komplexes Zusammenspiel mehrerer Faktoren ist. Dazu zählen die Marginalisierung und Unterentwicklung der Region und der Aufstand dagegen; die Verknappung natürlicher Ressourcen (landwirtschaftliche Flächen, Weideland und Wasser); das Interesse der Zentralregierung an der Region aufgrund von Ölvorkommen; Ethnizität. Am kontroversesten diskutiert wird die Rolle der ethnischen Identität. Obwohl ethnische Identität in Darfur ein flexibles Konzept ist oder zumindest war, das zum Beispiel lange Zeit die Identifikation als „Darfuri“ zuließ, die Einwohner Darfurs sowohl „arabische“ als auch „afrikanischer“ Herkunft einschloss und zwar in Abgrenzung zu der Zentralregierung, und obwohl es eine lange Geschichte sozialer, ökonomischer und politischer Kooperation zwischen („arabischen“) nomadischen und („afrikanischen“) sesshaften Gruppen gab, kam es in den letzten Jahrzehnten zu einem Prozess, in dem ethnische Identitäten politisiert wurden und sich der Diskurs „Araber“ versus „Afrikaner“ verfestigt hat. Diesen Prozess zu beleuchten, ist Aufgabe dieses Projekts.

## **Die Konstruktion amazighischer<sup>1</sup> Identität im Marokko der Gegenwart: Zwischen internationalen panamazighistischen Einflüssen und lokaler Praxis**

*Kristin Pfeifer*

Marokko stellt heute mit rund 40 Prozent den größten Anteil amazighophoner Bevölkerung im Maghreb. Jedoch wird die im postkolonialen Marokko verankerte arabo-islamische Staats- und Gesellschaftskonzeption dieser soziokulturellen Realität nicht gerecht. In allen bis heute erlassenen Verfassungen wird das amazighische Element als Bestandteil der marokkanischen Identität ausgeklammert.

Seit dem Beginn der 1960er Jahre ist in Marokko eine verstärkte Besinnung amazighophoner Bevölkerungsgruppen auf eine amazighische Eigenheit zu beobachten. Die daraus entstandene Amazighbewegung wehrt sich gegen den Ausschluss der amazighischen Kultur und Sprache aus dem formellen marokkanischen Sektor. Sie hat sich seit den 1960er Jahren zu einer der bedeutendsten Kräfte der marokkanischen Zivilgesellschaft entwickelt und eine Diskussion um die Neudefinition der marokkanischen Identität entfacht. Ihr erklärtes Ziel ist es, die verfassungsrechtliche Anerkennung der amazighischen Kultur und Sprache zu erlangen.

Mit dem Aufkommen des Internets in den 1990er Jahren erfolgte eine Internationalisierung der zuvor im nationalen Rahmen verankerten Amazighfrage. Imazighengruppen aus aller Welt begannen sich gegenseitig wahrzunehmen und etablierten ein transnationales Netzwerk von Aktivisten, das die Möglichkeit bietet, sich über Themen betreffend der amazighischen Sprache und Kultur zu informieren sowie Ideen und Strategien auszutauschen. Dieses Netzwerk von Aktivisten entwirft jenseits von Staatsgrenzen und staatlichen Autoritäten neue Formen amazighischer Identität, welche durch das Internet oder durch Vereinsnetzwerke in das Heimatland getragen werden. Besonders die amazighische Diaspora in Frankreich gibt nach wie vor wichtige Impulse für diese Bewegung. Das internationale amazighistische Engagement gipfelte in der Gründung des panamazighistischen *Congrès Mondial Amazigh* (CMA) mit dem vorrangigen Ziel der Wiedervereinigung der Imazighen.

Die Amazighbewegung in Marokko zeichnet sich allerdings nicht nur durch eine verstärkte Internationalisierung aus, vielmehr gewann sie seit Mitte der 1990er Jahre durch Vereinsgründungen in ruralen amazighophonen Gegenden auch eine transregionale Bedeutung. Es lässt sich feststellen, dass es eine Diskrepanz zwischen den diskursiven Ebenen der Bewegung (national und international) und den lokalen Amazighophonen gibt, die auf institutioneller Ebene durch die Aktivitäten

---

<sup>1</sup> Im amazighistischen Diskurs wird die Fremdbezeichnung Berber abgelehnt, da sie der Negativassoziation *barbarus* (lat. ungebildet, roh, fremd) entspringt. Zunehmend wird als Eigenbezeichnung Amazigh (pl. Imazighen), was „freier Mann“ bedeutet, verwendet. Davon wurden folgende Neologismen gebildet: Amazighophon, Amazighist/amazighistisch (diese Begriffe werden für Personen verwendet, die sich für die Verbreitung und Anerkennung der amazighischen Kultur und Sprache einsetzen).

der lokalen Vereine sichtbar wird, welche sich eher an lokalen Bedürfnissen (z.B. Alphabetisierungskurse) orientieren als an panamazighistischen Diskursen.

Anhand einer *multi-sited* Feldforschung in Frankreich und Marokko soll untersucht werden, inwieweit Menschen und Ideen, die sich zwischen der Diaspora und den Imazighen in Marokko hin und her bewegen, die Amazighbewegung selbst und im Besonderen die amazighische Identitätskonstruktion in Marokko auf nationaler und lokaler Ebene beeinflussen. Teil der Untersuchung wird auch sein, inwiefern sich Konzepte und Ideen der diskursiven Ebenen in der Alltagspraxis auf der Mikroebene niederschlagen. Ein besonderes Augenmerk möchte ich dabei auf die Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Ebenen der marokkanischen Amazighbewegung legen, und zwar wie sie gegenseitig wahrgenommen werden.

### **Globale Kriegsführung**

*Stephen Reyna*

Die Analyse von Krieg in der Ethnologie profitiert davon, im Kontext aktueller Kriegstheorie angesiedelt zu sein. Zwei theoretische Positionen dominieren die Erklärung von Konflikten nach dem Kalten Krieg. Die erste ist der „Kleinkrieg“-Ansatz, den Mary Kaldor in *Neue und Alte Kriege* (1999, dt. Ausgabe 2000) und Philip Bobbitt in *The shield of Achilles* (2002) verfechten. Diese Theoretiker glauben, dass eine Schwächung des Nationalstaats durch die wachsende Globalisierung zu Situationen führt, in denen der Staat zumindest teilweise die Gewaltkontrolle an nichtstaatliche Akteure (deren Inbegriff al-Qaida darstellt) abtritt. Kleinkriege, in denen nichtstaatliche Akteure es mit allen aufnehmen, wie bei einer Kneipenschlägerei, werden als Folgeerscheinung des implodierenden Staates betrachtet. Im konzeptuellen Kern dieses Ansatzes steht der Zerfall; die Kleinkriege sind die Folge der wachsenden Unfähigkeit des Staates, alles zusammenzuhalten. Eine zweite theoretische Position in Bezug auf zeitgenössische Kriege ist die des „imperialen Krieges“, dem sowohl von rechts, in Niall Fergusons *Das verleugnete Imperium. Chancen und Risiken amerikanischer Macht* (2004), als auch von links, in David Harveys *Der neue Imperialismus* (2005), das Wort geredet wird. In diesem Ansatz sind die Analyseeinheiten imperiale Systeme, die sich aus Netzwerken über- und untergeordneter kapitalistischer Nationalstaaten zusammensetzen, wobei erstere auf Kosten letzterer Kapital anhäufen; und Krieg wird verstanden als Instrument, durch das die imperiale Akkumulation entweder aufrechterhalten oder ausgedehnt wird. Der konzeptuelle Kern dieser imperialen Theoriebildung ist die Integration, der Krieg ist ein unentbehrliches Werkzeug zur Aufrechterhaltung oder Ausdehnung imperialer Systeme.

Sowohl der Standpunkt des kleinen als auch der des imperialen Krieges leiden an einer empirischen Einseitigkeit. Die Vertreter des Kleinkriegs tendieren dazu, ihre Beobachtungen auf Konflikte innerhalb des Staates zu beschränken, wobei sie

häufig die Untersuchung noch weiter auf darin befindliche lokale Gebiete begrenzen. Die Verfechter des imperialen Krieges haben die Neigung, ihre Betrachtungen auf Konflikte auf imperialer Ebene zu konzentrieren. Es ist, als sähen die Fürsprecher des Kleinkriegs den Wald vor lauter Bäumen nicht und die Anhänger der imperialen Theorie die Bäume vor lauter Wald nicht. Diese gegenläufigen Formen der Fehlsichtigkeit haben beiden Ansätzen den Blick dafür verschleiert, welches die Hauptform von Krieg in der Welt nach dem Kalten Krieg ist.

Sicherlich waren der Großteil der Konflikte nach 1990, wie schon nach 1945, zumindest in wichtigen Aspekten Kleinkriege. Eine genauere Untersuchung bringt allerdings üblicherweise zum Vorschein, dass an einer beträchtlichen Anzahl dieser Kleinkriege Großmächte beteiligt waren. Zum Beispiel kommt John Tures in einer Studie über US-amerikanische Militäroperationen – basierend auf dem *United States Military Operations* (USMO)-Datensatz, der wiederum auf früheren Daten der *Federation of American Scientists* beruht – zu dem Ergebnis, dass die Vereinigten Staaten sich seit 1945 in 263 Militäroperationen zwischen Staaten engagiert haben, das ergibt etwa 4,6 Operationen pro Jahr. Jedoch fanden 176 dieser Operationen in den elf Jahren zwischen 1991 und 2002 statt, d.h. in diese Zeit fallen etwa 16 Operationen pro Jahr.<sup>1</sup> Aus der Sicht der Großmächte, also derer, die mit dem Aufbau imperialer Netzwerke beschäftigt sind, stellt es sich so dar, dass sie zu jedem gegebenen Zeitpunkt simultan in eine ganze Reihe von Militäreinsätzen auf der ganzen Welt verwickelt sind; die USA in sechzehn pro Jahr seit dem Ende des Kalten Krieges. Somit sind viele Kleinkriege bei näherer Betrachtung gar nicht so klein, da sie Bestandteile der globalen Kriegsführung einer Großmacht sind. Wenn jemand ernsthaft eine Theorie über Krieg in der Phase nach dem Kalten Krieg aufstellen möchte, dann ist es die globale Kriegsführung, die der Erklärung bedarf.

Der theoretische Ansatz, der für eine solche Erklärung angewendet wird, ist der einer *String Being Theory* (SBT), welche eine Form der Theorie komplexer Systeme ist. Es gibt zwei Richtlinien für SBT. Die erste lautet, alle Strukturen innerhalb eines Strukturkomplexes zu analysieren, die für das zu erklärende Phänomen relevant sind, und keine Struktur auf ein bloßes Epiphänomen einer anderen zu reduzieren. Die zweite besagt, dass die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen strukturellen Akteuren im Komplex des Systems erläutert werden müssen. Wenn globale Kriegsführung betrachtet werden soll, dann sind die relevanten strukturellen Akteure Individuen in lokalen, regionalen, nationalen und transnationalen Institutionen. Weiterhin geht es darum, Ketten von Ereignissen genau zu beschreiben, die lokale Akteure lokaler Institutionen und globale Akteure transnationaler Institutionen in gemeinsamen Projekten zur Anzettelung von Kriegen einbinden. Derzeit wird diese Forschung im subsaharischen Afrika und im Nahen

---

<sup>1</sup> Tures, John 2003: *United States Military Operations in the New World Order. American Diplomacy*. Org. Internet: [www.unc.edu/depts/diplomat/archives\\_roll/2003\\_01-03/tures\\_militar](http://www.unc.edu/depts/diplomat/archives_roll/2003_01-03/tures_militar).

Osten durchgeführt. Eine Art der Durchführung besteht darin, lokale Kriege zu beobachten, die lokal bleiben (wie viele Konflikte zwischen Viehhaltern und Bauern in Afrika), sowie andere, in die sich in globaler Kriegsführung engagierte Großmächte einschalten (wie es im Konflikt zwischen Viehhaltern und Bauern im Sudan passiert ist). Ein Ziel dieser Arbeit ist es, ausreichend Daten zusammenzutragen, um zu entscheiden, ob es sinnvoll ist, die Ereignisketten globaler Kriegsführung als das Funktionieren eines komplexen Weltsystems im Zerfall, im Wiederaufbau, oder beides gleichzeitig zu theoretisieren.



Stephen Reyna an einer Ölquelle im Tschad (Foto: Andrea Behrends, 2007).

### Literatur

- Kaldor, Mary 2000: *Neue und Alte Kriege*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Engl.: *New and old wars*, 1999.)
- Bobbitt, Philip 2002: *The shield of Achilles*. New York: Alfred A. Knopf.
- Ferguson, Niall 2004: *Das verleugnete Imperium. Chancen und Risiken amerikanischer Macht*. Berlin: Propyläen Verlag.
- Harvey, David 2005: *Der neue Imperialismus*. Hamburg: VSA.

**Weiterwandern oder Wurzeln schlagen? Strategien burkinischer Rückkehrer***Andrea Riestler*

Dieses Forschungsprojekt untersucht, wie sich burkinische Migranten, die aus der Côte d'Ivoire zurückkehren, im Südwesten Burkina Fasos (re-)integrieren. Die bei diesem Vorgang auftretenden lokalen Konflikte werden analysiert und in eine politisch-ökonomische Perspektive eingebettet.

In Westafrika existiert ein durch den Kolonialismus forciertes regionales Migrationssystem, in welchem das obere Voltagebiet als Arbeitskräftepotenzial mit den Kakao- und Kaffeeplantagen der fruchtbareren Küstengebiete seit Jahrzehnten symbiotisch verbunden ist. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts lebten und arbeiteten rund 3 Millionen burkinische Arbeitsmigranten in der Côte d'Ivoire. Die Krise in der Côte d'Ivoire stellt eine Zäsur für das burkinisch-ivorische Migrationssystem dar. Während der gewalttätigsten Phase vom Ausbruch der Rebellion im Herbst 2002 bis Sommer 2003 kehrten laut Schätzungen des burkinischen *Comité National de Secours d'Urgence et de Réhabilitation* (CONASUR) rund 360 000 Burkinabés in ihr Herkunftsland zurück. Dort warben Staat und Medien bei der Bevölkerung dafür, die als *rapatriés* (Repatrierte) bezeichneten Rückkehrer solidarisch aufzunehmen, wodurch die Einrichtung von Flüchtlingslagern vermieden wurde. Auch sollte ein nationaler Reintegrationsplan Engpässen in der Nahrungsmittel- und Gesundheitsversorgung vorbeugen. Jedoch bedeutete die Aufnahme so vieler Menschen eine enorme Belastung, insbesondere für Orte im dünn besiedelten Südwesten des Landes, die bevorzugtes Ziel der Rückkehrer waren. Über die Hälfte der Rückkehrer suchten neue Perspektiven in dieser Region, d.h. sie gingen gerade nicht in ihre Herkunftsorte zurück. Obwohl die „Heimkehr“ von Migranten im Ausland häufig verklärt wird und das *village d'origine* auch von der burkinischen Regierung als Anlaufstelle für die Rückkehrer propagiert wurde, spielt dieses bei der tatsächlichen Auswahl des Zielortes für ihre Rückkehr kaum eine Rolle.

Die Feldforschung erfolgt im ethnisch und sozial sehr heterogenen Umfeld einer kleinen Provinzhauptstadt im Südwesten Burkina Fasos. Es soll untersucht werden, welche Strategien die Migranten anwenden, um sich dort zu integrieren, welche Konflikte zwischen Migranten und lokaler Bevölkerung auftreten und wie diese ausgetragen werden. Exemplarisch sollen Konflikte zwischen Migranten und lokaler Bevölkerung analysiert werden, welche um die Ressourcen Bodenbesitz, Verwandtschaft/Ethnizität und (inter-)nationale Hilfsleistungen kreisen. Vor dem Hintergrund der internationalen Debatte über das Potenzial von Migration für die Entwicklung der Herkunftsländer wird dabei untersucht werden, welche Identitäten von den Rückkehrern mobilisiert werden (z.B. *Burkinabés*, Migrant, *rapatrié*, Flüchtling etc.) und zu welchen Inklusionen oder Exklusionen dies auf lokaler und nationaler Ebene führt – kurz: ob sich die Rückkehrer auf dauerhafte Niederlassung oder Weiterwanderung einstellen.



Nach dem ivoirischen Friedensvertrag von 2003 benannter Kiosk in Burkina Faso (Foto: Andrea Riester, 2006).

### **Generationen im Transformationsprozess in Tadschikistan – Zur Einbettung von Konflikten in multiethnischen *youth bulge* Gesellschaften**

*Sophie Roche*

Mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion sah sich der kleine bergige Staat Tadschikistan vor eine Aufgabe gestellt, für die er nicht vorbereitet war: dem Aufbau demokratischer Staatsstrukturen. Unterschiedliche Parteien meldeten Interessen am Staatsaufbau an und so kam es zunächst zu Demonstrationen, die 1992 zu einem Bürgerkrieg eskalierten, der offiziell 1997 beendet wurde. Zudem ist Tadschikistan mit einer sehr hohen Geburtenrate und wenig Wohn- und Anbaufläche einem hohen Bevölkerungsdruck ausgesetzt. Macfarlane (1968) weist darauf hin, dass die Sozialanthropologie es verpasst habe, den Populationsdruck als Faktor sozialer Veränderungen zu untersuchen. Unter Rückgriff auf Riker (1962) und andere Autoren hat Schlee wiederholt (z.B. 2006) auf die Relevanz der Gruppengröße (*size theory*) hingewiesen. Aufbauend auf diese Theorie möchte ich untersuchen, inwiefern demographische Größe im Verhältnis zu Konfliktpotentialen steht. Hierzu reicht es selbstverständlich nicht, einzig und allein den Größenfaktor zu untersuchen; die

soziopolitische Einbettung der betroffenen Gruppe und ihrer Individuen ist von größter Relevanz.

Meine Arbeit beschreibt zunächst den Rahmen, innerhalb dessen junge Menschen in Tadschikistan aufwachsen, anhand von zwei Beziehungsachsen: vertikal die hierarchisch strukturierte Familie und horizontal die Freunde. Beide Institutionen bestimmen wesentlich das Leben eines Menschen in den untersuchten Gebieten Tadschikistans. Der Bürgerkrieg sowie zunehmende ökonomische Ungleichheit tragen zu Veränderungen der sozialen Beziehungen bei und nicht zuletzt zur Destabilisierung der Institution Familie.



Gashtak – Peergroup Versammlung, Tadschikistan (Foto: Sophie Roche, 2006).

Sinnvoll ist es, dieses Beziehungsgerüst mit der Frage nach den Kontrollmechanismen zu untersuchen, um auf diese Weise Konfliktpotentiale bemessen zu können. Die Kontrollmöglichkeit der Eltern über ihre Kinder nimmt mit zunehmender Distanz ab. Diese Distanz, meist in Form von religiöser Ausbildung, Studium oder Arbeitsmigration, wird durch die ökonomischen Verhältnisse immer häufiger unumgänglich (Abwanderung und der Mangel an Wohn- und Anbauflächen).

Des Weiteren äußern noch andere Institutionen Interesse an der Gruppe der jungen Menschen: der Staat und/oder oppositionelle Parteien. Daher befinden sich junge Menschen in einem Spannungsfeld beherrscht von unterschiedlichen Akteuren, die versuchen, einen gewissen Einfluss auf sie auszuüben.

Wenn man über junge Menschen redet, so spricht man von etwa der Hälfte der Bevölkerung und damit einem demographisch nicht zu ignorierenden Gewicht. Die Kontrolle der Jugend durch Interessengruppen ist also vor allem auch der Versuch Kontrolle über die Zukunft des Landes zu gewinnen. Diese Jugend repräsentiert auch die Masse der Akteure in einer möglichen gewaltsamen Auseinandersetzung.

### *Literatur*

- Macfarlane, Alan 1968: Population crisis: anthropology's failure. *New Society* 10.
- Riker, William H. 1962: *The theory of political coalition*. New Haven: Yale University Press.
- Schlee, Günther 2006: *Wie Feindbilder entstehen*. München: C.H.Beck Verlag.

## **Kollidierende Gefühlswelten: Emotion und Konflikt in Migrationskontexten**

*Birgitt Röttger-Rössler*

Eine für die ethnologische Emotions- sowie Migrationsforschung bedeutsame Fragestellung bezieht sich auf die intra- sowie interpersonale Konflikte, die sich aus kollidierenden kulturellen Gefühlsregeln („feeling rules“, Hochschild 1983) ergeben. Diese Problemstellung soll anhand der spezifischen Spannungen exploriert werden, denen jüngere in Deutschland lebende Migranten ausgesetzt sind, deren emotionale Sozialisation in so genannten „Scham- oder Ehrgesellschaften“ bzw. deren Regeln gemäß erfolgte, die sich aber nun in einem gesellschaftlichen Umfeld bewegen müssen, in dem Scham und Schande, Stolz und Ehre keine nennenswerte Rolle spielen und keine sozial akzeptierten Handlungsmotive darstellen.

Diese Forschungsfrage beruht auf emotionstheoretischen Ansätzen, die davon ausgehen, dass Emotionen in hohem Grade durch kulturelle und soziale Faktoren geprägt und geformt werden. Kulturspezifische Emotionskonzepte werden als eine Form sozialer „Orientierungsmodelle“ angesehen, die es den Einzelnen ermöglichen, ihre in bestimmten Lebenssituationen gemachten Erfahrungen zu interpretieren, einzuordnen, ihnen Sinn und Bedeutung zu geben und sie zu kommunizieren. Die Emotionsmodelle schaffen also soziale Bezüge, sie binden die Individuen in die Strukturen ihrer Gesellschaft ein und motivieren ihr Verhalten. Vor dem Hintergrund dieser Ansätze ist die Frage danach, wie Migranten mit antagonistischen Emotionskonzepten umgehen, von besonderem Interesse: Was passiert, wenn Menschen in einem gesellschaftlichen Umfeld leben, an das sie durch ihr erlerntes emotionales Repertoire nicht angepasst sind? Wie lösen sie die aus dieser Pluralität entstehenden Konflikte? Hybridisieren sie die kulturell unterschiedlichen emotionalen Modelle oder orientieren sie sich je nach sozialem Kontext fakultativ an verschiedenen kulturellen Emotionscodes? Ist es überhaupt möglich, zwischen verschiedenen Emotionscodes bzw. Gefühlslogiken zu „switchen“?

Das ständig anwachsende, in der Ethnologie aber kaum beachtete Genre der „Migrantenautobiografien“ bietet einen sinnvollen ersten Einstieg in die Thematik. In vielen dieser Texte stellen Aspekte von Scham, Schande und Ehre zentrale Themen dar und werden z. T. äußerst dichte Beschreibungen der aus kollidierenden Gefühlskulturen resultierenden psychischen und sozialen Spannungen geboten. Der Untersuchungsschwerpunkt liegt somit in einem ersten Schritt in der exemplarischen Analyse der Arten, in welchen in den ausgewählten Texten die hier interessierenden „Kollisionen von Gefühlskulturen“ reflektiert und beschrieben werden, welche übergeordneten gesellschaftlichen Narrative dabei eine Rolle spielen und welche neu ausgebildet werden. Vor allem der letzte Aspekt verweist auf eine Einbeziehung der Rezeptionskontexte. So werden z.B. etliche der Texte dieses Genres im Unterricht an Schulen mit „hohem Ausländeranteil“ besprochen oder in Migrationszentren und Jugendvereinigungen gelesen und diskutiert sowie in verschiedenen Internetforen verhandelt. Eine Analyse verschiedener derartiger Rezeptionskontexte kann Aufschluss geben über die Prozesse kollektiver Sinngebung, darüber inwieweit durch die beteiligten Akteure eine spezifische Gefühlssemantik des „Zwischen-den-Kulturen-Stehens“ konstruiert wird, bzw. neue soziale Emotions- und Orientierungsmodelle geschaffen und neue Sprachen der Emotion entwickelt werden.

In einer späteren Projektphase soll die Untersuchung noch auf einige weitere soziale Arenen (z.B. Schulen, Migrationszentren, Arztpraxen, Krankenhäuser, Arbeitsstätten, Gerichte/Rechtsprozesse etc.) ausgeweitet werden, in denen Spannungen, Konflikte und Missverständnisse aufgrund der durch unterschiedliche emotionale Prägungen motivierten Verhaltensweisen der jeweiligen Akteure vorprogrammiert scheinen. Zunächst aber liegt der Fokus auf der Auseinandersetzung mit Migrant(en)autobiografien als einem bedeutsamen Medium der Reflexion und Reformulierung von Emotionsdiskursen.

Das übergreifende Projektziel liegt auf der empirischen Ebene darin, die Problematik kollidierender Emotionskulturen verstärkt in die ethnologische Migrationsforschung einzubringen. Auf der theoretischen Ebene wird eine Weiterentwicklung der sozialwissenschaftlichen Handlungstheorien durch Integration emotionstheoretischer und sozialpsychologischer Ansätze angestrebt, um damit zu einem umfassenderen Verständnis individueller *agency* beizutragen.

### *Literatur*

- Hochschild, Arlie 1983: *The managed heart: the commercialization of human feeling*. Berkeley: The University of California Press.  
— 1979: Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology* 85: 551-575

**Mündliche Tradition in der Mongolei: Heftgeschichten (*bensen üliġer*)***Merle Schatz*

In meinem Projekt untersuche ich einen Text des modernen mongolischen Literaturgenres „Heftgeschichten“ (*bensen üliġer*), das als mongolische Reproduktion alter chinesischer Volks- und Ritterromane zu einem Teil der Erzähltradition der Mongolen geworden ist. Der Begriff *bensen* kommt von dem chinesischen Wort *ben zi* 本子, „Heft“; *üliġer* bedeutet „Erzählung/Geschichte“. Der Begriff „Heftgeschichten“ entstand dadurch, dass die Geschichten in Heften niedergeschrieben wurden und als Stütze für den mündlichen Vortrag dienen.

Die „Heftgeschichten“ werden von Spielleuten erzählt, die aus der Ost- und Südostmongolei kommen und somit aus Gebieten mit besonders starkem chinesisch-kulturellem Einfluss. In einem synkretistischen Dichtungsprozess verbinden die Spielleute Themen und Motive der chinesischen Literatur mit Charakteristika ihrer eigenen Kultur zu neuen Geschichten. Merkmale der *bensen üliġer* sind beispielsweise das Prosimetrum<sup>1</sup> sowie die phonetische Adaption chinesischer Termini. Im Gegensatz zu den mongolischen Heldenepen gibt es bei den *bensen üliġer* mehrere Handlungsstränge mit zahlreichen Motiven. Sie werden mit vielen melodischen Variationen, welche die verschiedenen Motive charakterisieren, vom Spielmann auf seiner Pferdegeige (*qujur*) vorgetragen. Hauptthema der „Heftgeschichten“ ist der Kampf gegen grausame Herrscher und der Triumph der Gerechtigkeit. Diese Thematik lässt sich aufgrund des sozialen Status der Spielleute erklären, ebenso wie aus der veränderten Situation und der sozialen Verschlechterung der östlichen Gebiete seit 1879. Das Publikum wollte nicht länger Geschichten über mythische Helden und Heldentaten hören, vielmehr waren sie an der Realität, wie sie in chinesischen Romanen dargestellt war, interessiert. So haben *bensen üliġer* die Helden geschichten in der Ost- und Südostmongolei abgelöst.

Der von mir zu untersuchende Text heißt *Ögedei mergen qayan-u üliġer* (die Geschichte vom weisen Qayan Ögedei) und stammt aus einer Sammlung von Tonbandtranskripten mongolischer volksliterarischer Texte aus dem Nachlass von Prof. Dr. Walther Heissig an der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Ein großer Teil dieser Textsammlung ist bisher noch nicht bearbeitet oder übersetzt worden. Heissig hat in zahlreichen Untersuchungen verschiedentlich kurze Inhaltsangaben gemacht, doch selbst die von ihm eingehend bearbeitete Heftgeschichte *Si Liyang* ist unübersetzt geblieben. Untersuchungen über *bensen üliġer* und gelegentliche Inhaltsangaben erfolgten ebenso durch Riftin, Hasbatar, Čerengsodnom oder Scholz. Zwar haben sich auch weitere mongolische Wissenschaftler mit *bensen üliġer* befasst, aber sie haben keinen dieser Texte in eine westliche Sprache übersetzt.

<sup>1</sup> Mischung aus Prosa und Vers.

Die Bearbeitung der Heftgeschichte von Ögedei Qayan soll ein weiterer Beitrag zur Erforschung der Literaturgattung *bensen üliger* sein. Hierfür wird vor allem eine ausführliche Inhaltsangabe angefertigt, die eine vergleichende Untersuchung von Strukturen und Erzählmotiven auf der Grundlage der Motivtypologie von Heissig ermöglicht. Zusätzlich werden die chinesischen Termini analysiert. Dafür wird ein Glossar erstellt, das den mongolischen Ausdruck, das entsprechende chinesische Zeichen, die Pinyin-Transkription, die deutsche Übersetzung und eine Klassifikation vermerkt. Hiermit soll das Material für Disziplinen wie die der Vergleichenden Literaturwissenschaft, Religionswissenschaften, Ethnologie, Soziologie, Sinologie und Linguistik verfügbar gemacht werden. Ein für die Erforschung der mündlichen Erzähltechnik, des synkretistischen Dichtungsprozesses und des Verhältnisses zwischen Oralität und Schriftlichkeit wichtiges Thema ist auch die Untersuchung der Spielmannsbiographien.

#### *Literatur*

- Čerengsodnom, D. 1967: Bensen üliger-yin ončaliḡ bayidal (Die Besonderheit der *bensen üliger*). *Studia Folclorica* 6, Fasc.3: 33-45.
- Hasbatar, Nasanurtin 1999: *Mongolische Heftgeschichten und chinesische Ritterromane. Eine Untersuchung über die chinesischen Einflüsse auf die mongolische Literatur*. (Asiatische Forschungen 135). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Heissig, Walther 1996: *Si Liyang. Varianten und Motiv-Transformationen eines mongolischen Spielmannsliedes*. Mit mongolischen Text-Transkripten von J. Rincindorji. (Asiatische Forschungen 131). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Riftin, Boris 1981: Der Erzähler D. Cend aus Ulan-Bator und sein Repertoire. In: *Fragen der Mongolischen Heldendichtung Teil I, Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12*, Bonn 1979. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Scholz, Alexander Georg 1975: *Chinesische Stoffe und Motive in der populären mongolischen Literatur gegen Ende des 19. Jhd.* Bonn.

**Bischkek nach oder vor der Revolution?****Integration, Konflikt und Identifikation unter Jugendlichen in einem post-sowjetischen urbanen Kontext***Philipp Schröder*

Mit der „Tulpen-Revolution“ endete in Kirgistan im März 2005 die 15 Jahre währende Präsidentschaft von Askar Akaev. Mit dessen Nachfolgern an der Spitze des Staates – dem „Tandem“ aus Kurmanbek Bakiev und Feliks Kulov – waren zunächst hohe Erwartungen verbunden. Zwei Jahre nach der „Revolution“ jedoch ist die Bilanz ernüchternd: Der politische Umbruch führte bislang für die Mehrheit der Kirgisen nicht zu einer verbesserten Lebenssituation und die kontinuierlichen politischen Machtkämpfe auf nationaler Ebene – bezüglich einer neuen Verfassung oder des Rücktritts von Kulov – machen derzeit wenig Hoffnung auf einen baldigen positiven Umschwung.

Besonders in kritischen Situationen, wie der eben beschriebenen, ist „die Jugend“ ein entscheidender und wirkmächtiger, aber auch verletz- und instrumentalisierbarer Teil der Gesellschaft. Das Beispiel der „Tulpen-Revolution“ beweist dies: Unbestreitbar spielten Jugendliche in deren Zustandekommen und Verlauf eine wichtige Rolle und bewiesen damit ihre Fähigkeit, sozialen Wandel zu beeinflussen. Inzwischen jedoch schwindet das Vertrauen in die neue Führung; viele der jungen Unterstützer sind zumindest enttäuscht, einige schließen sich auch der wachsenden Oppositionsfront an.

Insgesamt stellt diese Entwicklung daher nur die neueste der post-sowjetischen Frustrationen dar, die sich letztlich summieren zu einer allgemeineren Desillusionierung und gesellschaftlichen Wahrnehmung von moralischem und rechtlichem „Chaos“ (Nazpary 2002) – einem Empfinden, das nicht nur von den mageren Fortschritten in Politik und Wirtschaft herrührt, sondern vor allem auch von den strukturellen Erfahrungen mit Korruption, Nepotismus und Willkür.

Vor diesem Hintergrund möchte ich in meinem Projekt die alltäglichen sozialen Prozesse von Integration, Exklusion, Konflikt und Identifikation unter Jugendlichen in Kirgistans Hauptstadt Bischkek untersuchen. Den theoretischen Ausgangspunkt dafür bildet der Ansatz der *New Institutional Economics* (NIE). Die darin versammelten Elemente sind nach meiner Auffassung besonders nützlich für eine Aktivierung, Strukturierung und Organisation ethnologischer Daten im Sinne der genannten sozialen Dynamiken.

Soziales Handeln wird aus dieser Perspektive als „eingebettet“ in dynamischen institutionellen Systemen betrachtet („institutional frameworks“ [Finke 2005]). Entsprechend werden sowohl Integration – auf der Grundlage gegenseitigen Vertrauens und anhaltender Kooperation – wie auch Konflikt – als Inkompatibilität von Interessen und Intentionen – als durch spezifische Handlungsmuster/ Institutionen reguliert wahrgenommen (Elwert et al. 1999). Identitäten sind Teil der institutionellen Systeme und dienen als Referenzpunkte für soziales Handeln.



*Jugendliche auf dem Platz Ala-Too in Bishkek (Foto: Philipp Schröder, 2007).*

Die rhetorische Handhabung sozialer Kategorien mit Hilfe von Identitätsmerkmalen (z.B. Sprache, Religion, Abstammung, Akzent, Hautfarbe, Kleidung) steht dabei im Zentrum spezifischer Strategien von Inklusion und Exklusion und spielt eine entscheidende Rolle bei der Untersuchung interner und externer Gruppendynamiken (Schlee 2004).

In den meisten ethnologischen Studien, die einen NIE-Ansatz zugrunde legen, finden bislang aus meiner Sicht die Handlungen und Wahrnehmungen von Individuen zu wenig Beachtung. Komplementär hierzu möchte ich in meinem Projekt Fallstudien zusammenstellen, innerhalb derer die angesprochenen institutionellen Systeme individuell – das heißt aus der Sicht einzelner Akteure – dafür aber möglichst holistisch erfasst werden.

Die zentralen Forschungsfragen meines Projektes sind entsprechend: Welche institutionellen Systeme sind im Alltag von Jugendlichen in Bishkek gegenwärtig? Wie ermöglichen oder beschränken diese Systeme soziale Handlungen und beeinflussen damit individuelle und kollektive Prozesse der Entscheidungsfindung und der strategischen Interaktion? Wie integrieren sich Jugendliche in Bishkek über verschiedene soziale Netzwerke (unter Familienmitgliedern, Verwandten, Nachbarn, Freunden etc.) und über die Teilnahme an verschiedenen Ritualen, privaten Festen und öffentlichen Veranstaltungen? Auf welche Identitäten beziehen

sich Jugendliche in Bischkek und wie werden diese (re-)konstruiert, um manche Personen/Gruppen ein- und andere auszuschließen?

*Literatur:*

- Elwert, Georg; Feuchtwang, Stephan; Neubert, Dieter (Hg.) 1999: *Dynamics of violence. Processes of escalation and de-escalation in violent group conflicts*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Finke, Peter 2005. *Variations on Uzbek identity. Concepts, constraints, and local configurations*. Leipzig, Universität Leipzig, Fakultät für Geschichte, Kunst und Orientwissenschaften, Habilitationsschrift.
- Nazpary, Joma 2002. *Post-Soviet chaos. Violence and dispossession in Kazakhstan*. London: Pluto Press.
- North, Douglass C. 1990. *Institutions, institutional change and economic performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schlee, Günther 2004. *Taking sides and constructing identities: reflections on conflict theory*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10: 135-156.

### **Sprache und soziale Identität: Khorezmische Identität in einer multiethnischen Gesellschaft**

*Rano Turaeva*

Das Projekt hat sich zum Ziel gesetzt, die Identitätskonstruktion und die Identitätspolitik einer ethnischen Gruppe zu erforschen, die aus der usbekischen Region Khorezm in die Hauptstadt Taschkent migrierte. Ich werde einen allgemeinen Überblick und eine Analyse aktueller Fragen zu interethnischen Beziehungen und Binnenmigration in Usbekistan geben.

Die Rolle der Sprache wird dabei als eines der wichtigsten Elemente in der Konstruktion dieser Identität betrachtet werden. Der geographische Interessenschwerpunkt wird auf der Hauptstadt Usbekistans und einer ethnischen Gruppe liegen, die aus dem südlichen Teil des Landes an der Grenze zu Turkmenistan stammt.

Die Forschungsdaten wurden während eines dreizehnmonatigen Aufenthalts an zwei unterschiedlichen Orten – in Taschkent und in der Region Khorezm – in den Jahren 2005 und 2006 gesammelt. Der theoretische Rahmen beruht darauf, die Identitätskonstruktion eines mobilen Individuums zu verstehen, das gegen traditionelle Bindungen und Überzeugungen seinen Wohnsitz wechselt. Ich werde außerdem die Identitätspolitik von Beziehungen zwischen und innerhalb von Gruppen in einer Metropole betrachten, wo Vertreter vieler Ethnizitäten anzutreffen sind. Linguistische Elemente in der Analyse von Identitätspolitik werden Teil der The-

orien zur Identitätspolitik sein, die dazu beitragen, eine neue Sicht auf die rhetorischen Strategien und das Sprachverhalten zu gewinnen.

Die Fragen, die beantwortet werden sollen, lauten: Was sind die Ursachen von Binnenmigration in Usbekistan – sowohl ökonomisch als auch kulturell? Welche Auswirkungen hat Migration auf die Identität oder Identitäten von Individuen? Welche Diskurse und Praktiken khorezmischer Identität gibt es in Usbekistan? Und wie korrelieren sie? Welche Rolle spielt die Sprache bei der Konstruktion khorezmischer ethnischer Identität? Wie verwenden Individuen und Gruppen sie?



*Autorin (links im Bild) beim Brotbacken im ländlichen Khorezm, 2006.*

## **Globalisierung, Rohöl und die Bildung einer Nation in Kasachstan**

*Saulesh Yessenova*

Im Jahr 2005 beteuerte Präsident Nazarbaev, dass Kasachstans Öl sich von einem „bedeutenden Zweig der nationalen Industrie“ in ein „Symbol der Unabhängigkeit“ und in eine „Hoffnung für die Zukunft“ verwandelt habe. „Heute arbeitet das Öl für die Nation“, erklärte er stolz. Die Republik Kasachstan brüstet sich mit den größten förderbaren Kohlenwasserstoffvorkommen im Kaspischen Becken und hat in der Zeit nach dem Sozialismus den Energiesektor zur Priorität gemacht, wodurch eine ansehnliche Menge globaler Kapitalanlagen angezogen wurde, die die Rohölförderung schwunghaft in die Höhe trieben. In Verbindung mit neo-liberalen Reformen versprach die rasche Ausbeutung nicht erneuerbarer Ressourcen den Aufbau eines stabilen Geschäftsfelds, das der nationalen Wirtschaft aus der postsowjetischen Krise helfen sollte. Nach 2000 erlangte das Land endlich eine makroökonomische Stabilisierung, was das Vertrauen der Führung in die Bedeutung des Öls stärkte, die der Präsident in seiner öffentlichen Rede so unumwunden ausdrückte.

Dieses Projekt wurde entwickelt, um eine kritische Stellungnahme zu Kasachstans Ölboom aus der Perspektive in der Nähe von Ölprojekten siedelnder Gemeinden zu liefern. Das Hauptaugenmerk liegt auf den an das Tengiz-Feld angrenzenden Gebieten, welches an TengizChevroil (TCO) verpachtet wurde, ein Joint Venture mit ChevronTexaco als Großaktionär. TCO ist der größte Ölproduzent in der Atyrau-Oblast und – laut Quellen aus der Industrie – das dynamischste Kohlenwasserstoffunternehmen der Welt. Die Feldforschung für dieses Projekt wurde 2005 und 2006 durchgeführt und konzentrierte sich auf Kulsary, einen 80.000-Einwohner-Ort einhundert Kilometer nördlich des Ölfelds, und auf eine Industriekolonie, in der 40.000 Angestellte von über hundert Firmen wohnen, die die Bedürfnisse des Ölkonzerns befriedigen. Ein Ergebnis dieser Feldforschung ist ein ethnographischer Bericht, der der rauen Realität hinter den enthusiastischen Erklärungen darüber nachgeht, wie das Öl in Kasachstan „funktioniert“ und zu welchen Zwecken.

Die Situation um Tengiz zeigt ein starkes Unternehmen, einen schwachen Staat und eine nicht existente Zivilgesellschaft – ein Arrangement, das das Ölprojekt in Konflikt mit den Ideen ökonomischer und menschlicher Entwicklung gebracht hat. Daher hat das Wirtschaftswachstum, das in den vergangenen Jahren um Tengiz zu beobachten war, den lokalen Gemeinden keine spürbaren Vorteile gebracht, die sich in einen langfristigen Gewinn umsetzen ließen. Die Industriekolonie von Tengiz, eine abgeschottete, von TCO bevormundete Enklave, leidet unter Umweltschädigungen, wuchernder Korruption, Unterdrückung und Ausbeutung der Arbeiter. Das Ausmaß illegaler Geschäftspraktiken – das auf eine dysfunktionale Beziehung zwischen dem Staat und dem Ölkonzern hinweist – hat die Integrität des Staates beschädigt, der widersinniger Weise das Rohöl zum Garant seiner Souveränität stilisiert hatte. Indem er den Interessen der Industrie diene, um selbst Megaprofite

zu erzielen, hat der Staat darüber hinaus lokale Gemeinden entrechtet und sich selbst überlassen, um ein Stück vom Kuchen der Ölkonzerne abzubekommen.

### *Die örtliche Lage*

Laut Geschichte und Mythos wurde Kulsary nach einem Mann aus der Gegend benannt, einem Herdenbesitzer, der im späten 19. Jahrhundert lebte. Der Mann war mit außergewöhnlichen Sinneswahrnehmungen gesegnet und konnte den Energiepuls unter der Erdoberfläche vernehmen. Er träumte, dass Menschen aus aller Welt sich in seiner Gemeinde versammeln würden, um die wundersame Rückkehr der Herden (einer Maßeinheit für Wohlstand bei den kasachischen Pastoralnomaden) nach einem bizarren Ausreißen unter die Erde zu bestaunen. Diese und andere Geschichten und Legenden bezeugen das Ausmaß, in dem das Rohöl den Selbstentwurf dieser Gemeinde prägt.

Als die sowjetischen Ölentwickler in den späten 1940er Jahren in Kulsary eintrafen, stellte die Viehwirtschaft das Rückgrat der lokalen Ökonomie dar. So sehr sie aber auch ein Eindringling war, hatte es die Ölindustrie doch bis zu den 1970er Jahren geschafft, in die Gastgesellschaft integriert zu werden, durch Ausbildung und Aufstiegsmöglichkeiten indigener Kader, die lernten, alle Risiken der Ölausbeutung zu ertragen. In den frühen 1980er Jahren begann der sowjetische Staat mit der Förderung in Tengiz, dem 1979 entdeckten größten Ölfeld des Kaspischen Beckens. Dadurch verwandelte sich dieses Sinnbild lokalen Stolzes in einen Quell von Problemen. Die zentral angeordnete Umsiedlung von Arbeitern nach Kulsary erreichte ein Ausmaß, das die indigene Gemeinschaft aufzulösen drohte. Der Bevölkerungszustrom und die Arbeiterdiskriminierung lösten Massenproteste aus; doch die führenden Köpfe des Projekts ignorierten lokale Forderungen nach fairer Behandlung, bis der sowjetische Staat 1991 verschwand und Berge von Industrieabfällen und die Skelette nicht fertig gestellter Wohnblocks zurückließ. Als die Zentralregierung Kasachstans 1993 verkündete, Tengiz in ausländischen Besitz zu übertragen, ahnten die Bewohner Kulsarys eine weitere Runde von Übergriffen und wachsender Umweltverschmutzung. Auf der anderen Seite nährte eine 20-Milliarden-Dollar-Investition von Chevron, in den Augen der lokalen Bevölkerung eine nahezu monumentale Summe, Hoffnungen auf Mitwirkungsmöglichkeiten und erneute Stabilität, die sich nie verwirklichen sollten.

### *Analyse*

Diese Studie befasst sich mit dem wiederkehrenden Dilemma Kulsarys, einer semi-urbanen Gemeinschaft, die sich zugleich im Zentrum des Ölbooms und an seinem äußersten Rand befindet. Ich erforsche, wie das Rohöl – eine Hauptursache interkultureller und über weite Distanzen reichender Begegnungen im Kaspischen Becken – diese scheinbar isolierte und ursprünglich kleine Gemeinschaft geprägt

hat. Indem ich mich auf die lokalen Verflechtungen mit dem multinationalen Konzern, dem Staat und der in Kasachstans Metropolen konzentrierten bürgerlichen Gesellschaft konzentriere, kann ich die Situation um Tengiz in Bezug zu größeren Prozessen einschätzen, die Ölprojekte im ganzen Land in Bewegung setzen. Tengiz markierte den Ausgangspunkt der vollständigen Privatisierung durch die Zentralregierung, und gegen Ende der 1990er Jahre wurden die meisten kasachischen Ölprojekte von multinationalen Konzernen betrieben. Rohöl wurde für Kasachstan – einst innerhalb der gesamtsowjetischen Arbeitsteilung als Kornkammer vorgesehen – zum Vehikel eines Übergangs vom sowjetischen Herrschaftsbereich hin zu eher globalen Verhältnissen, die das gesellschaftliche Empfinden von Wissen und Zugehörigkeit umgestaltet haben. Das Zusammenspiel von globalen Interessen und den Ambitionen der Zentralregierung hat die Ölpolitik und die Wirtschaft des Landes geprägt; in einem geringeren Maß, wenn auch nicht weniger zwingend, wurden sie von wachsendem öffentlichem Bewusstsein und Besorgnis beeinflusst. Während der vergangenen fünfzehn Jahre haben Debatten in und über die Ölpolitik mit zum Teil dramatischen Wendungen die öffentliche Aufmerksamkeit erregt. Im Großen und Ganzen hat die Öffentlichkeit auf die Berufung auf „die Nation“, „die Bürgerschaft“ und „die Souveränität“ reagiert, die eine so große Rolle in den zunehmend polarisierten Stellungnahmen zum Rohöl spielte. Dieselben Debatten haben tatsächlich „die Nation“, „die Öffentlichkeit“ und „die Bürgerschaft“ als unterschiedliche und überlappende Einheiten begründet, die sich zunehmend über ihren neu gefundenen Wohlstand selbst bestimmen. Auf diese Weise haben die Staatenbildung und das Rohöl, Kasachstans Schlüsselprojekte nach der Unabhängigkeit, Gestalt als eng miteinander verbundene Unternehmungen angenommen.

Indem ich mich auf Forschungen in Kritischer Anthropologie stütze, diskutiere ich die „Nation“ in Kasachstan über ihre Bilder und Repräsentationen, die als übergreifender Effekt des Rohöls zustande kamen, innerhalb des sozialen Kontexts ihrer Erzeugung. Wie zulänglich und verheißungsvoll ist dieses neue Arrangement von Kultur und Macht für die Öl produzierenden Gemeinden im Hinblick auf eine Erfüllung ihrer Ansprüche und Bestrebungen? Und welche Schlussfolgerungen können daraus für die Zukunft dieser neu entstandenen Ölnation gezogen werden?

**Dynamiken ethnischer Identität bei afrikanischen Indern in Diu***Ababu Minda Yimene**Einleitung*

Der kommerzielle Kontakt zwischen Indien und Afrika weitete sich mit dem Aufstieg des Islam im siebten Jahrhundert beträchtlich aus und dauerte bis ins zwanzigste Jahrhundert an. Bis vor jüngerer Zeit beinhalteten diese Geschäftsbeziehungen auch den Handel mit Menschen von Afrika nach Südasien. Viele afrikanische Kriegsgefangene wurden als Sklaven nach Indien verkauft, um dort als Hausangestellte oder Soldaten der Aristokratie aufstrebender islamischer Reiche zu dienen. Andere wurden von Kolonialmächten mitgebracht, um als Soldaten, Arbeiter oder Seeleute zu arbeiten; und wieder andere emigrierten aus freien Stücken und nahmen verschiedenste Beschäftigungen auf. Nachkommen afrikanischer Sklaven, Soldaten, Arbeiter und freier Immigranten leben derzeit in verschiedenen geographischen Gebieten Indiens und bilden eigene ethnische Enklaven. Die wichtigsten Siddi-Gemeinden Indiens befinden sich in Gujarat, Hyderabad, Karnataka in der Region Bombay sowie entlang der Westküste unter anderem in Diu, Daman und Goa (Minda 2004).

Die Geschichte der afrikanischen Inder seit dem Mittelalter zeigt, dass sie zwar immer als Fremde und (numerisch und gelegentlich auch marginalisiert) als Minderheit betrachtet wurden, sich gleichzeitig aber an Indien anpassten, indem sie eine bedeutende Rolle als militärische Führer, Regenten, Herrscher und Dienstboten übernahmen und wesentlich zur Organisation und Verwaltung ihrer Gemeinden beitrugen. Die Dienste afrikanischer Inder wurden zur imperialen Expansion wie auch zur Schaffung und Vergrößerung von Königreichen genutzt. Nicht wenige der militärischen Befehlshaber, Fußsoldaten, Verwaltungsbeamten, Domestiken und Diener, die vom vierzehnten Jahrhundert bis zur Unabhängigkeit Indiens von britischer Herrschaft die Geschichte des Landes entscheidend mitprägten, waren Afrikaner (Harris 1996). Zusätzlich zur Nutzung der militärischen Fähigkeiten der afrikanischen Inder beuteten die imperialen Mächte diese Gruppe auch als billige Arbeitskräfte aus.

*Die Ankunft der Afrikaner auf der Insel Diu*

Diu ist eine Insel vor der Küste der Halbinsel Saurashtra und bildet einen Teil des Unionterritoriums Daman und Diu im Westen Indiens. Sie erstreckt sich über ein Gebiet von etwa 20 km<sup>2</sup> und hat eine Bevölkerung von etwa 57.000 Menschen. An der längsten Stelle dehnt sie sich über 11 km, an der breitesten von Norden nach Süden über 3 km aus. Zahlreiche Grüppchen von Kokospalmen sind über die ganze Insel verstreut; die Hügel erheben sich bis auf ca. 30 m Höhe. Diu verfügt über einen kleinen, aber hervorragenden Hafen, in dem Schiffe sicher vor Anker

liegen können. Das Klima ist generell trocken und heiß, der Boden karg und Wasser knapp.

Vom achten bis ins dreizehnte Jahrhundert war Diu ein Stützpunkt der Chowda Rajput, die von den Waghala vertrieben wurden, welche wiederum 1330 von Moslems türkischer und persischer Herkunft fortgejagt wurden. Die moslemische Herrschaft dauerte die nächsten zweihundert Jahre an, bis die Insel von den Portugiesen erobert wurde.

Etwa ab dem Jahr 1510 übten die Portugiesen die politische und ökonomische Kontrolle über Teile der Westküste Indiens aus, besonders über die Konkanküste, die bereits vorher Bestimmungsort vieler afrikanischer Sklaven aus Ostafrika gewesen war. Schon damals dienten Afrikaner in den Streitkräften der neu gegründeten Moslem-Dynastie. Außerdem lebten viele Seeleute, Arbeiter und Hausangestellte ostafrikanischer Herkunft auf der Insel. Als die Portugiesen den Sultan von Junagadh, der damals indirekt durch ernannte Pashas über die Insel herrschte, um die Nutzungsrechte für den Hafen baten, hatte dieser einen Pasha abessinischer Herkunft. Nach intensiven, mehrere Monate andauernden Verhandlungen wurde ein Abkommen geschlossen; darin wurde den Portugiesen das Recht eingeräumt, einen festen Hafen zu bauen. Im Gegenzug versprachen sie dem Sultan einen beträchtlichen Anteil an ihrem kommerziellen Profit. Der abessinische Pascha und seine überwiegend aus Afrikanern bestehende Armee weigerten sich aber, den Neuankömmlingen den Hafen zu übergeben. Erst nach einer heftigen, sechs Tage andauernden Schlacht gelang es den Portugiesen, die auf der Insel stationierte afrikanische Armee zu verdrängen. Nachdem die Portugiesen in der Mitte des 16. Jahrhunderts die Insel endgültig erobert hatten, unterhielten sie ein 600 Mann starkes afrikanisches Regiment auf Diu (Harris 1996:10; vgl. auch Colomb 1968: 23 f., 50 ff., 58, 85, 100 f.; Beachey 1976: 6, 48; Lovejoy 1983: 224; Manning 1990: 139).

Afrikaner wurden von den Portugiesen auch im Handel, in der Landwirtschaft, im Haushalt und weiteren untergeordneten Positionen in Diu und Damam wie auch in Goa, das sich zum portugiesischen Hauptstützpunkt für seine ostafrikanischen und asiatischen Kolonien entwickelte, eingesetzt (Harris 1971: 81). Afrikanische Frauen waren Dienstboten und Geliebte, die Männer Arbeiter, Handwerker, Matrosen und Soldaten – besonders die Krieger als Infanterie. Katholische Mönche hatten sogar afrikanische Sklaven in ihren Klöstern. Jesuitenpriester ließen afrikanische Dienstboten für sich kochen, putzen und den Haushalt führen. In Diu wie auch in Damam und Goa wurde das afrikanische Gefolge eines Portugiesen zum Statussymbol für Reichtum und Prestige.

Chauhan weist darauf hin, dass unter portugiesischer Herkunft einige der getauften, versklavten Afrikaner in muslimisch regierte Staaten flohen, wie beispielsweise das Königreich von Junagadh (1995: 231). Die dortigen Herrscher setzten männliche Sklaven in ihren Armeen ein. Manche dieser ihren Sklavenherren Ent-

flohen wechselten die religiöse Zugehörigkeit. Folglich praktizierten manche Christen, während sie muslimischen Herrschern dienten, den Islam.

Die Unabhängigkeit der Insel 1961 beendete weder das Muster von Patronat, individueller Durchsetzung und politischer Positionierung von Gruppen, noch brachte sie den Siddi uneingeschränkte Freiheit ein. Die Siddi leben unter dem uralten brahmanischen Kastensystem und anderen hierarchischen Strukturen Indiens, welche Aufstieg und Fall der verschiedenen Dynastien überlebt haben. Die meisten der heutigen Siddi gehören in Bezug auf ihren sozio-ökonomischen Status in Indien der Unterklasse an. Kastenherrschaft und andere Formen von religiös, traditionell oder durch Abstammung legitimiertem Statusbewusstsein sind immer noch machtvolle Kräfte, die soziale Interaktion und Status der Menschen prägen.

### *Identitätsdynamik*

Nachkommen jener Afrikaner, die von den Portugiesen hauptsächlich aus Mosambik und Angola geholt wurden, leben heute noch in Diu-Stadt sowie in Vororten und Dörfern. Sie sind überwiegend Moslems, da ein Großteil der christlichen Siddi nach Europa ging, nachdem die Portugiesen von der indischen Unionsarmee aus dem Land vertrieben worden waren. Wenige christliche Siddi übersiedelten auf der Suche nach besseren Lebensbedingungen in andere Städte, vor allem nach Ahmedabad, Goa und Bombay. Einige moslemische Siddi arbeiten in Golfstaaten und besuchen ihre Heimatstadt nur gelegentlich. Derzeit gibt es etwa dreiundzwanzig Siddi-Haushalte (mit etwa 185 Mitgliedern) in Diu-Stadt und Ghogla, einem Vorort der Stadt.

Die Identität der Siddi von Diu – wie auch in anderen Siddi-Gemeinden – verändert sich mit großer Geschwindigkeit, um modernen Anforderungen und Trends gerecht zu werden. Infolge von Eheschließungen mit anderen Ethnien und der Übernahme indischer, arabischer oder europäischer Identitäten haben manche der heutigen Siddi nur noch wenig Ähnlichkeit mit ihren Vorfahren. Die Siddi von Diu bewegen sich in unterschiedliche Richtungen kultureller und ethnischer Assimilation. Der Großteil bewahrte sich einige seiner afrikanischen Kulturelemente. Sehr häufig sind Heiraten mit Siddi benachbarter Gegenden wie Jambur, Selala, Una, Rajkot, Junagadh, Veravel und Ahmedabad, wodurch eng verknüpfte, miteinander verzahnte verwandtschaftliche Beziehungen entstanden sind. Allerdings assimilieren sich nicht wenige von ihnen durch Eheschließungen vor allem mit ethnischen Khan und Pathan in die allgemeine indisch-moslemische Bevölkerung. Einige wenige Siddi traten zum Christentum über, wovon wiederum der Großteil bereits nach Portugal oder nach Goa übersiedelte. Heute wohnen nur mehr zwei christliche Familien in Diu-Stadt. Die christlichen Siddi schließen Ehen mit der indischen christlichen Bevölkerung und identifizieren sich mit ihr.

Obwohl sie also historisch eine ethnische Gemeinschaft darstellen, befinden sich die Siddi in einem Prozess der Aufsplitterung. Es ist sehr wahrscheinlich, dass



*Siddi-Frauen auf der ersten landesweiten Siddi-Konferenz in Goa, 2006 (Foto: Ababu Minda Yimene).*

in der näheren Zukunft viele Siddi ihre traditionelle Identität durch Heirat und kulturelle Integration in andere ethnische Gemeinschaften aufgeben werden. Ebenso wahrscheinlich ist, dass jene jungen Siddi, die auf der Suche nach Arbeit in nahöstliche Länder auswanderten, sich eher als Araber denn als Afrikaner begreifen werden. Dennoch wird eine Identifikation mit Afrika und seinen Bewohnern weiterhin unter jenen Siddi bestehen, die physisch wie Afrikaner aussehen. Dieser endogame Teil der Gemeinde muss und wird sich weiterhin als afrikanisch identifizieren. Diese Situation lässt erkennen, dass die Mitglieder der Siddi-Gemeinde sich in unterschiedliche Richtungen bewegen. Manche betrachten sich als Inder, andere als Araber und wieder andere als Afrikaner, während nicht wenige von ihnen am liebsten als Portugiesen verstanden werden.

Dieses Forschungsprojekt untersucht die Identitätsbildung und den religiösen, kulturellen und politischen Beitrag afrikanischer Inder (Habshi/Siddi) in und um Diu, indem es den historischen Hintergrund für die wechselnden Rollen und Allianzen vermittelt, die diese Gruppe vom 14. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein als politische und militärische Anführer schmiedeten. Weiterhin widmet sich das Projekt ihrer sozialen Verortung, ihren Religionen, ihrem wechselnden Status und ihrem kulturellen Beitrag, der durch ihre politischen Handlungen im Rahmen der historischen Vertreibung aus Afrika vermittelt wurde – eine Erfahrung, die sie

mit der globalen afrikanischen Diaspora teilen. Mein Fokus liegt darauf zu zeigen, wie die Siddi von Diu, obwohl sie keine Schlüsselpositionen auf der politischen, kulturellen und religiösen Bühne mehr besetzen, sowohl ihre afrikanischen als auch ihre indischen Ressourcen nutzen, um ihre Eigenständigkeit im modernen unabhängigen Indien zu fördern und zu artikulieren.

#### *Literatur*

- Beachey, Raymond W. 1976: *The slave trade of Eastern Africa*. London: Rex Rollings.
- Chauhan, Raghu R. S. 1995: *Africans in India: from slavery to royalty*. New Delhi: Asian Publication Service.
- Colomb, Captain 1968: *Slave-catching in the Indian Ocean: a record of naval experiences*. London: Dawson of Pall Mall.
- Harris, Joseph E. 1996: **The dynamics of the global African diaspora**. In: Alusine Jalloh und Stephen E. Maizlish (Hg.), *The African diaspora*. Arlington: Texas A & M University Press, S. 7-21.
- Lovejoy, Paul E. 1983: *Transformations in slavery. A history of slavery in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Manning, Patrick 1990: *Slavery and African life: occidental, oriental, and African slave trades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Minda, Ababu 2004: *An African Indian community in Hyderabad: Siddi identity, its maintenance and change*. Goettingen: Cuvillier Verlag.



#### **4. International Max Planck Research School „Retaliation, Mediation and Punishment“ (IMPRS-REMEP)**

*Bertram Turner*

Mit dem Start der International Max Planck Research School „Retaliation, Mediation and Punishment“ zum 1. Januar 2008 findet nicht nur die Doktorandenausbildung am MPI für ethnologische Forschung ein weiteres Standbein, sondern es wird auch ein weiterer wichtiger Schritt der Vernetzung von Ausbildung und Forschung getan. Zunächst mit einer Laufzeit von sechs Jahren geht das Forschungsinteresse der IMPRS-REMEP über die Ausbildung von Doktoranden hinaus und zielt auf eine interdisziplinäre Vernetzung von ethnologischer und rechtswissenschaftlicher Forschung. Es werden regelmäßige Summer Schools mit internationalen Experten stattfinden sowie Workshops und Konferenzen zu spezifischen Themenfeldern.

Die Research School ist ein interdisziplinärer Forschungsverbund, der von vier Max-Planck-Instituten und zwei deutschen Universitäten getragen wird. Partner sind das Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Strafrecht, Freiburg i.Br., an dem die zentrale Verwaltung der Research School angesiedelt ist, das Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales öffentliches Recht und Völkerrecht, Heidelberg, das Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, Frankfurt/Main sowie das Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle/Saale. Universitäre Partner sind die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. und die Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Die IMPRS-REMEP richtet sich an Nachwuchswissenschaftler aus der Kriminologie, den Rechtswissenschaften (Strafrecht und Völkerrecht), der Rechtsgeschichte und der Ethnologie, hier insbesondere aus der ethnologischen Rechts- und Konfliktforschung. Teil der interdisziplinär angelegten Research School ist ein Stipendienprogramm, in dem insgesamt 20 Doktoranden Dissertationsprojekte im Rahmen des Forschungsfeldes von REMEP durchführen. Sechs der Stipendiaten sind in die beitragenden Forschungseinrichtungen in Halle integriert. Das integrierte Curriculum der Research School ist auf eine strukturierte, interdisziplinäre Ausbildung angelegt und sieht vor, dass sich die Doktoranden neben ihrem eigenen Forschungsprojekt in gemeinsamen Kursen mit den theoretischen Grundlagen und empirischen Zugängen aller beteiligten Disziplinen auseinandersetzen.

In die Aktivitäten der Research School eingebunden sind in Halle insbesondere die Abteilung I „Integration und Konflikt“ unter der Leitung von Prof. Dr. Günther Schlee und die Projektgruppe „Rechtspluralismus“ unter der Leitung von Prof. Dr. Keebet von Benda-Beckmann des Max-Planck-Instituts sowie das Seminar für Ethnologie an der Universität Halle vertreten durch Prof. Dr. Richard Rottenburg.

Das Forschungsprogramm befasst sich mit zentralen Fragestellungen der Aushandlung, Konstruktion, Aufrechterhaltung und Wiedergewinnung sozialer Ord-



*Informelle Konfliktregulierung in Marokko: Religiöse Spezialisten intervenieren, um der schwächeren Partei in einem Streit Recht auf öffentliche Anhörung zu geben (Foto: Bertram Turner, 2003).*

nung und sozialer Kontrolle. Diese Grundsatzfragen haben im Kontext von Konflikt- und Postkonfliktgesellschaften neue Bedeutung gewonnen, wo bei der Suche nach modernen Lösungsstrategien auch tradierte Ansätze der Konfliktregelung (Mediation) nutzbar gemacht werden. Diese treten – partiell – neben überkommene Vergeltungskonzepte und ergänzen die etablierten Modelle des Strafens und der Strafbegründung oder ersetzen sie teilweise ganz.

Der Forschungsschwerpunkt am Max-Planck-Institut in Halle wird auf Studien liegen, die sich im weitesten Sinne der rechts- bzw. konfliktethnologischen Forschung zuordnen lassen. Dabei steht die Analyse von Konflikt- und Streitschlichtungsverfahren (*retaliation, mediation, punishment*) in rechtspluralen Kontexten sowie von Inklusions- und Exklusionsstrategien in der Konfliktbearbeitung im Zentrum. Besonderer Wert wird also auf die Konfiguration verschiedener juridischer Repertoires, etwa von lokalen oder gewohnheitlichen, staatlichen, religiösen oder transnationalen normativen Ordnungen in der Konfliktverwaltung gelegt. Untersucht werden zudem die von den verschiedenen in die Konfliktregulierung involvierten Akteuren generierten Handlungsspielräume (z.B. *forum shopping*) sowie die soziale Konstruktion konfigrierender Parteien und ihrer Identitätsmuster. Das umfasst sowohl die Streitschlichtungsverfahren innerhalb von semi-autonomen so-



zialen Feldern wie Verwandtschafts- oder Nachbarschaftsgruppen, innerhalb bzw. zwischen ethnischen oder religiösen Gemeinschaften innerhalb eines staatlichen Rahmens oder darüber hinausgehend, als auch solche zwischen Staaten oder in einem transnationalen Umfeld. Das thematische Feld reicht von der Streitschlichtung in akephalen Gesellschaften bis zur Konfliktbearbeitung in (Post-) Konfliktgesellschaften (Vergeltung, Bestrafung, Ausgleich, Versöhnung) in Form von „transitional“ oder „restorative justice“ oder „reconciliation and peace-building processes“. Interaktionen im Rahmen von globalen, lokalen und translokalen Prozessen kommt dabei besondere analytische Bedeutung zu.

Grundlegend für die aufgezeigte Thematik ist die in Halle konzentrierte Forschungskapazität zur sozialen Bedeutung von Vergeltungs-, Verhandlungs- und Sanktionsstrategien in der Konfliktregulierung. Dabei liegt das Erkenntnisinteresse auf Fragen nach der jeweiligen Legitimierung, den politischen und sozialen Rahmenbedingungen und den rechtlichen Verortungen der genannten Handlungsstrategien.

Im ethnologischen Teil des integrierten Curriculums werden unter anderem die Vernetzungen von Handlungsmodellen zur Sprache kommen. Ethnologische Konflikttheorien, die Analyse von Konfliktentstehungsmodellen (*naming – blaming – claiming*) und Konfliktverlaufsmodellen von Meidung über Ausgleichsverfahren bis zu Eskalation und Gewaltorientierung (*honor killings, hate crimes*, „Blutrache“) sind Bestandteile des Programms. Hinzu kommt die Untersuchung von Strategien in Aushandlungsprozessen wie die Betonung von Gewaltbereitschaft oder Friedfertigkeit, von sozialen Gemeinsamkeiten und kollektiven Identitäten oder kultureller Differenz als Argument (z.B. als *cultural defense*).

Weiteren Erkenntnisgewinn generiert die Forschungsk Kooperation durch die Vernetzung der IMPRS-REMPEP mit den spezifischen Forschungsprofilen der einzelnen beitragenden Forschungsgruppen. Die Fragestellungen der Research School überlappen sich mit der Forschung über die Rolle von Religion in informeller Streitschlichtung in der Projektgruppe „Rechtspluralismus“ und mit den Aktivitäten über Friedenprozesse und die Behandlung von Konfliktkonstellationen und Nachkriegsszenarien in verschiedenen Teilen Afrikas, insbesondere in Westafrika (Forschungsgruppe „Integration und Konflikt in der Upper Guinea Coast“ geleitet von PD Dr. Jacqueline Knörr), im Sudan und in Somalia. Die auf diesen Feldern schon bestehende intensive Kooperation des Max-Planck-Instituts mit dem Seminar für Ethnologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg erfährt dadurch eine weitere Vertiefung. Die dort vorhandene Expertise zu konfliktrelevanten Prozessen in Südafrika und dem Sudan wird in die Kooperation mit eingebracht.

Die Zusammenarbeit mit Kriminologen, Rechtshistorikern, Strafrechtlern und Völkerrechtlern erlaubt eine weitere Vernetzung ethnologisch-empirischer Forschung mit der Untersuchung globaler und transnationaler Prozessen der Juridifizierung und setzt neue Akzente in der ethnologischen Erforschung translokaler und transnationaler Interaktionen. Eine Erweiterung der Handlungsspielräume lokaler



Akteure gegenüber staatlichen Instanzen der Konfliktregulierung und gegenüber globalen Akteuren zeichnet sich als eine der gemeinsamen Forschungsannahmen ab.

Sprecher:

Prof. Dr. Dr. h.c. Hans-Jörg Albrecht  
(erster Sprecher), Max-Planck-  
Institut für ausländisches und inter-  
nationales Strafrecht  
E-mail: [h.j.albrecht@mpicc.de](mailto:h.j.albrecht@mpicc.de)

Prof. Dr. Günther Schlee  
(zweiter Sprecher),  
Max-Planck-Institut für ethnolo-  
gische Forschung  
E-mail: [schlee@eth.mpg.de](mailto:schlee@eth.mpg.de)

Koordinator und Betreuer der Doktorandengruppe am MPI in Halle ist Bertram Turner, Senior Researcher in der Projektgruppe „Rechtspluralismus“.

Weitere Informationen finden Sie unter: <http://www.mpg.de/instituteProjekteEinrichtungen/schoolauswahl/REMEP/index.html>