

Project report „Ethnicity in new contexts: emergent boundaries and pluri-ethnic networks in the East of the Republic of the Sudan“

**Abschlussbericht zum Projekt „Ethnizitäten in neuen Kontexten: Abgrenzungsprozesse und pluriethnische Vernetzungen im Osten der Republik Sudan“ für die Deutsche Forschungsgemeinschaft,
*Projekt Nr. SCHL 186/9-1, Dezember 1999***

© Günther Schlee

Vorbemerkungen. Der folgende Text ist ein Abschlussbericht nur in einem organisatorischen Sinne. Der Projektzeitraum ist - nach einer Verlängerung, die durch eine Unterbrechung erforderlich wurde, die durch die politisch-militärischen Umstände im Sudan bedingt war - mit dem 31. 12. 98 endgültig zu Ende, die Mittel sind abgerechnet, und was noch aussteht, ist dieser Bericht. In einem anderen Sinne ist er der Bericht über einen Anfang. Nach zweiundzwanzig Jahren der Arbeit in und über Ostafrika und der sprachlichen Spezialisierung in der kuschitischen Sprachfamilie, war es 1996 für mich ein Neuanfang, in einem arabischen Land zu forschen und in einer Sprache, in der ich noch wenig Sprechpraxis hatte. Durch die angedeutete Unterbrechung habe ich mich am Ende gerade insgesamt 137 Tage, also weniger als fünf Monate, im Sudan aufhalten können, verteilt auf drei Aufenthalte in den Jahren 1996 und 1998. Die Ausbeute an Daten ist sehr reich; zu Anfang ist ja auch alles noch neu und der Niederschrift wert. Zum Thema der Forschung, nämlich wie Migranten aus anderen Teilen des Kontinents in der Niloase in neuen Nachbarschaften sich in neue Nischen einfügen und neue ethnische Abgrenzungen zueinander entwickeln, habe ich interessante Muster gefunden. Ich bin also keinesfalls unzufrieden. Mit Unterbrechungen muss man in einem politisch isolierten und instabilen Land wie dem Sudan rechnen. Für einen Doktoranden wären eine unfreiwillige Unterbrechung im Umfang eines ganzen Jahres und die Unsicherheit, wie es weitergeht, sicher gravierende Belastungen gewesen. Da ich aber in Lohn und Brot stehe und sich freiwerdende Zeiträume bei mir automatisch mit anderen Aktivitäten füllen, habe ich diese Frustrationen recht leicht weggesteckt. Trotzdem habe ich weniger Zeit im Sudan verbracht, als geplant, und es bleibt das Gefühl, Erkenntnisquellen gerade erst angestoßen und noch nicht halbwegs ausgeschöpft zu haben. Aus Mitteln des Max-Planck-Instituts in Halle an der Saale, an das ich im Frühjahr 1999 von der Universität Bielefeld gewechselt bin, werde ich die Forschungen im Sudan fortsetzen.

Dies gibt das Stichwort für eine Entschuldigung. Dass ich diesen Bericht erst jetzt vorlege, hängt mit den zahllosen Ablenkungen zusammen, die mit der Neugründung eines solchen Instituts einhergehen. Ich danke Frau Far-Hollender für die freundliche Fristverlängerung, auch wenn dies der geringste unter vielen Gründen der Dankbarkeit ist.

Zum Aufbau. Dieser Bericht beginnt mit einer chronologischen Darstellung des Forschungsablaufs. Es folgt ein Resümee der Ergebnisse aus der Sicht einer Theorie von Identität und Differenz. Diese Teile bedienen sich der deutschen Sprache und sollen - als Kurzform des Berichtes - für sich lesbar sein. Auswertungen zu Einzelaspekten in englischer Sprache sowie Beispiele von Interview-Transkriptionen mit unterschiedlichen Quellsprachen und Englisch als Zielsprache sind in Anhängen dargestellt. Erste Veröffentlichungen auf Deutsch und Französisch sind beigefügt. Sie fußen noch weitgehend auf Literaturrecherchen als Vorstudien, jedoch sind auch erste Daten aus der Feldforschung in sie eingeflossen.

Chronologie des Forschungsablaufs

Der erste Sudanaufenthalt im Rahmen dieses Projektes dauerte vom 25. 6. 96 bis zum 3. 9. 96. Er fiel in die heißeste Jahreszeit. Der Dumont-Reiseführer „Sudan“ von Bernhard Streck rät kategorisch von Sudan-Reisen in dieser Jahreszeit ab. Es ist jedoch ein methodisches Erfordernis sozialanthropologischer Feldforschung, dass diese sich auf alle Jahreszeiten erstrecken muss, um saisonalen Variationen Rechnung zu tragen. Wegen der Beobachtungen zu nomadischen Zyklen und zum landwirtschaftlichen Jahresablauf, die ich in dieser Zeit gemacht habe, bin ich froh, gegen diesen Grundsatz nicht verstoßen zu haben.

Begleitet wurde ich, selbstverständlich auf meine eigenen Kosten, von meinem damals 11-jährigen Sohn Hassan. Sudanesen sind ohnehin berühmt für ihre Gastfreundschaft, jedoch hatte ich den Eindruck, dass die Gegenwart eines Kindes mit unverkennbar muslimischem Namen und annähernd arabischem Aussehen (seine Mutter ist Somali), zusätzlich dazu beitrug, Tür und Tor zu öffnen. Hassan hat wie ich fotografiert, gezeichnet und Tagebuch geführt, und seine Sichtweise ergänzt die meine in oft amüsanter Form.

Im Sudan herrscht keine Reisefreiheit. Auch eine Forschungsgenehmigung alleine genügt nicht, sich in einem Gebiet frei zu bewegen. Man braucht Reisegenehmigungen mit Lichtbild für bestimmte Orte, und hat dann auch eine gewisse Freiheit, sich an den Orten zwischen diesen Orten auf der Durchreise unverdächtig aufzuhalten. Nach Erledigung dieser Formalitäten in Khartoum fuhren Hassan und ich mit dem Bus die Straße am linken Ufen den Blauen Nil entlang flussaufwärts.

Wir benutzten öffentliche Verkehrsmittel und unser Schuhwerk, da wir wohlweislich auf ein Auto verzichtet hatten. Geschichten von Leuten, die sechs Monate brauchten, ihr Projektfahrzeug durch den Zoll zu kriegen, bestätigten diese Skepsis. Auch die Rationierungen von Treibstoff ermutigen nicht zum Autofahren.

Sooft wir auch in den kommenden Wochen die 400 km zwischen Khartoum und Ed Damazin oder auf Teilen dieser Strecke hin und her fuhren, so haben wir außerhalb Khartoums doch nie einen Europäer gesehen. Das Gleiche gilt für meine späteren Aufenthalte. Das Land ist politisch isoliert und die Zusammenarbeit mit westlichen Ländern stark eingeschränkt. Auch bei Touristen ist der Sudan nicht beliebt. Die Gründe hierfür sind unerfindlich. Die Freundlichkeit der Zivilbevölkerung macht die gelegentliche Arroganz von Behördenvertretern mehr als wett. Die Sudanesen erwarten auch nicht, Europäer zu treffen. Einmal bin ich gefragt worden, ob ich Syrer sei. Hellhäutige Menschen kennt man aus syrischen Seifenopern. Ein andermal hat ein alter Mann mir gegenüber die ägyptische Kolonialverwaltung gelobt. (Das anglo-ägyptische Kondominium bestand bis 1956.) Er hielt mich wohl für einen Ägypter.

Gebildete, die einen natürlich sehr wohl als westlichen Ausländer erkennen und zumindest durch das Radio einen gewissen Einblick in internationale Befindlichkeiten haben, befinden sich in einem Dilemma. Einerseits kennen sie westliche Negativstereotypen über den Sudan und wissen auch um die Existenz eines Feindbildes „Islam“ und nehmen dagegen ihr Land in Schutz. Andererseits halten sie vielfach ihre derzeitige Regierung gerade nicht für islamisch geprägt, sondern für eine Kleptokratie. Durch Kriegs- und Misswirtschaft ist der Wert der Gehälter oft soweit gesunken, dass z.B. Lehrer sich ein Verbleiben im öffentlichen Dienst nicht mehr leisten können. Sie nutzen lieber ihre Zeit, um im Suq eine Ölmühle oder einen Verkaufsstand zu betreiben. So haben auch ehemalige Anhänger der „Nationalen Islamischen Front“ der NIF-Regierung und dem Staat längst den Rücken gekehrt. Geradezu demonstrative Freundlichkeit schlug mir zwei Jahre später in den Straßen von Khartoum entgegen, kurz nachdem die Amerikaner dort eine Pharma-Fabrik bombardiert hatten. Man wollte mir wohl zeigen, dass man zwischen einzelnen westlichen Ausländern und ihren Regierungen unterscheidet. Es wäre fair, den Sudanesen ein gleiches Maß an Differenzierung entgegenzubringen, statt sie mir pauschalen Boykottmaßnahmen zu traktieren. (Übrigens ist inzwischen wohl selbst in den USA die Einschätzung weit verbreitet, diese Ziel-Identifikation sei falsch gewesen. Schon damals sagten mir auch regierungskritische sudanesisch Freunde, sie hätten den Amerikanern zehn bessere Ziele

nennen können, wenn sie tatsächlich Einrichtungen des internationalen Terroristen Usama bin Ladin hätten treffen wollen.)

Die USA haben sämtliche wirtschaftlichen Interaktionen mit dem Sudan unterbunden. Nur der Export von Gummi Arabicum ist hiervon ausgenommen, da es zur Herstellung einer bekannten koffeinhaltigen Limonade unerlässlich ist. (Diese Ausnahme ist, wie man sich leicht vorstellen kann, nicht nur im Sudan Anlass zu Witzeleien über die Grenzen politischer Moral.) Ich selber habe diesen Boykott nur einmal direkt zu spüren bekommen. Ich hatte meine Bank hier in Deutschland mit einer Überweisung in den Sudan beauftragt. Sie nutzte unvorsichtigerweise ihre amerikanische Partner-Bank zur Durchführung der Transaktion. Prompt wurde der Betrag in den USA beschlagnahmt. Selbstverständlich hat die Bank den Schaden selber getragen, da sich der Betrag in ihrer und nicht meiner Obhut befand, als er abhanden kam. Sie hoffte auch, dass es ihr irgendwann gelingen würde, ihn nach Deutschland zurückzurufen. Auf jeden Fall ist man gut beraten, in solchen Dingen wachsam zu sein.

Als Forschungsgebiet ausgewählt hatte ich das Gebiet am Blauen Nil, da es ein Zentrum westafrikanischer Ansiedlungen ist, in dem es aber auch Migranten aus Äthiopien gibt und natürlich Araber oder, vielfach genauer: arabisierte Nubier, das Mehrheitselement der nordsudanesischen Bevölkerung. Die Auswahl dieses Gebietes erfolgte also wegen seiner Heterogenität. Es gehört zum Nordsudan im Sinne der Spaltung des Landes entlang einer Bürgerkriegs-Front. Es handelt sich um den Süden des Nordens, der flussauf, wenig südlich des Punktes, an dem der Blaue Nil die äthiopische Grenze kreuzt, an Gebiet grenzt, das von Oppositionskräften beherrscht wird.

Im Vergleich zu einer stationären Dorfstudie, einem häufigen Typ von Forschung in der Ethnologie, verlangte meine Fragestellung ein weiträumigeres Erkunden. Ich hatte mich ja im Projektantrag nicht auf eine bestimmte Ethnie und einen bestimmten Ort festgelegt, sondern wollte untersuchen, wie in einer Würfelung heterogener Gruppen neue Formen sozialer Identität in Abgrenzung voneinander und in Interaktion miteinander entstehen. Das erfordert ein Gebiet, das ein ausreichendes Maß an interner Verschiedenheit aufweist, oder mehrere solche Gebiete. Forschungen der von mir beabsichtigten Art hätte man sicher an einem beliebigen Flussabschnitt durchführen können, es ergab sich jedoch, dass der mittlere Verlauf des Flusses auf sudanesischer Seite, von der Gegend um Sennar und Singa im Norden bis nahe Ed Damazin im Süden, aber unter Ausschluss der Stadt Ed Damazin selber, zu meinem engeren Forschungsgebiet wurde. Das kam dadurch zustande, dass das Elternhaus meines Freundes und Projekt-Mitarbeiters Dr. Al-Amin Abu-Manga, der aber in dieser Anfangsphase selber nicht zur Verfügung stand, in Maiurno nahe Sennar steht, und ich

hierhin von ihm Empfehlungen hatte. Durch einen Verwandten von Al-Amin wurde ich auch bald genötigt, einen Vortrag an der Universität Sennar zu halten. Diese Universität ist eine der zahlreichen Neugründungen, die dem Prinzip folgen, dass jeder der ebenfalls in großer Zahl neu gegründeten Teilstaaten seine eigene Universität haben soll. Von ihren Bibliotheksbeständen und ihrer technischen Ausrüstung her werden diese „Universitäten“ sicher von vielen europäischen Sekundarschulen übertroffen. Die Universität Sennar sollte jedoch von Bedeutung für mich sein, da ein anderer Standort derselben Einrichtung, die ehemalige landwirtschaftliche Hochschule in Abu Na'ama, jetzt auch Sitz des Rektorats der gesamten Universität, mir eine wichtige Basis zur Erforschung der umliegenden Dörfer werden sollte.

Dass die Forschung sich auf das Gebiet nördlich von Ed Damazin beschränkte und nicht auch diese Stadt selber einschloss oder sich gar noch weiter nach Süden erstreckte, hängt mit Schwierigkeiten zusammen, auf die Hassan und ich in Ed Damazin stießen. Im Nachhinein wurde uns klar, dass Ed Damazin zu nahe an der Front lag, und man dort offenbar keine ausländischen Beobachter haben wollte. Wie uns das vermittelt wurde, sollte ich vielleicht etwas ausführlicher schildern, da es Einblicke in eine der üblichen Forscherperspektive konträre Perspektive erlaubt: wie man Forscher von sich fernhält.

Im Hotel will man uns zunächst nicht aufnehmen, bevor wir eine Unbedenklichkeits-Bescheinigung von der Polizei vorlegen. Wir gehen also zur Polizei. Die möchte Fotokopien der Personalien in unseren Pässen und unserer Affiliation an der Universität Khartoum, hat aber keinen Kopierer. Die Kopierläden haben zu. Zurück bei der Polizei versuche ich diese zu bewegen, doch einfach die Nummern unserer Visa abzuschreiben. Die Visa waren dem Polizisten noch gar nicht aufgefallen. Jetzt möchte er auch Fotokopien der Visa. Damit er nicht noch mehr Kopien verlangt, zeige ich ihm gar nichts mehr. Mit Mühe ringe ich ihm ein paar Zeilen ab, die uns ermöglichen, bis zum folgenden Tag im Hotel unterzukommen.

Am nächsten Morgen (22. 7. 96) gehen wir zum Fotokopierladen und dann zur Polizei. Der Polizist, der uns am Vortag dorthin bestellt hat, ist nicht da. Wir sollen die Unterlagen zu einer anderen Dienststelle bringen, wo dieser Polizist einen weiteren Arbeitsplatz hat. Polizeidienststellen haben hier keine Schilder. Ich weigere mich, mich erneut auf die Suche nach einer geheimen Dienststelle zu begeben. Stattdessen frage ich nach dem Namen dieses Polizisten und nach dem Namen von dessen unmittelbaren Vorgesetzten. Natürlich erfahren wir die nicht; die Namen von Polizisten sind fast überall auf der Welt geheim. Immerhin wird man jetzt freundlicher, gibt zu (oder gibt vor), dass da ein Fehler passiert ist, und gibt uns jemanden mit, der uns zur richtigen Stelle führt. Was mich innerlich wütend

macht, ist weniger, dass man uns kontrollieren will, sondern dass wir ständig gezwungen werden, unsere Kontrolleure selber zu suchen. Nach meinen Vorstellungen von Normalität sollten diejenigen, die uns kontrollieren wollen, gefälligst uns hinterherlaufen, statt uns zu zwingen, ihnen hinterherzulaufen. Auch an den zahlreichen Straßensperren hat mich befremdet, dass sich die Polizisten nicht von ihren schattigen Rastplätzen erheben, sondern erwarten, dass die Autofahrer aussteigen und ihnen Wegezölle, Steuern und Straßenbenutzungsgebühren an die Bettkante bringen. An einer solchen Straßensperre wurde ein älterer Herr zu allerlei Turnübungen gezwungen: er musste durch den vollgepackten Mittelgang unseres überfüllten Busses zum Ausgang klettern und zum Schattenbaum der Polizisten gehen. Einem jungen Beamten war ein Bündel auf dem Dach des Busses aufgefallen, das dem alten Mann gehörte. Er wollte Auskunft, was das sei, hatte aber nicht die Energie gefunden, sich zu erheben.

Bei dem richtigen Büro angekommen, heißt es, der zuständige Beamte sei frühstücken gegangen. Wir sollten warten. Genau das weigere ich mich zu tun. Wir seien von ihm herbestellt worden. Dass es zu dem offenbar erforderlichen Treffen nicht gekommen sei, sei seine Schuld und nicht unsere. Wieder verlange ich die Namen der Zuständigen. Daraufhin nimmt man uns die Fotokopien endlich ab und sagt uns, die Unbedenklichkeits-Bescheinigung würde direkt zum Hotel gebracht werden. Von einem Brief, der von der Polizei ins Hotel gebracht worden sei, sagt man uns dort am Abend nichts. Solange uns keiner danach fragt, kann mir das auch egal sein.

Drei Tage später sind wir am Morgen auf dem Weg zum Suq, um dort zu frühstücken. Fast dort angelangt, hält neben uns ein Toyota-Landcruiser mit uniformiertem Fahrer und einem Beifahrer in Zivil. Der Sudanese in unserer Begleitung wird eine Weile über uns ausgefragt. Dann müssen wir alle in das Auto und zurück ins Hotel, um unsere Unterlagen vorzulegen. Natürlich erkläre ich dem Mann, dass seinen Kollegen bereits alles in Fotokopie vorliegt. Er meint, unsere Visen abstempeln zu müssen. Ich weigere mich natürlich, unsere Visen verhunzen zu lassen und uns dadurch anderswo, vielleicht gar bei der Ausreise, Schwierigkeiten einzuhandeln. Außerdem hatte er natürlich keinen Stempel dabei und wir wären wieder irgendwohin in ein Büro ohne Firmenschild bestellt worden. Ob er denn von der Einwanderungsbehörde sei? Ich solle mich gefälligst nicht in seine Arbeit einmischen. Immerhin ist er bereit, selber etwas zu tun, statt uns zum Fotokopieren zu schicken. Er schreibt unsere Daten und unseren Daseinszweck aus Pässen und Bescheinigungen ab. Danach ist es offenbar nicht mehr erforderlich, unsere Stempel abzustempeln. Wir erhalten die Dokumente zurück. Natürlich bestehe ich darauf, dass wir wieder an genau den Ort zurückgebracht werden, von dem man uns verschleppt hat. Nach kurzem Warten am

Straßenrand kommt tatsächlich der schöne, neue Toyota-Geländewagen wieder (Preis: ca. 125 Lehrer-Jahresgehälter) und bringt uns zum Suq. Mit einer Stunde Verspätung kriegen wir unser Frühstück.

Trotz der Fahrt in dem schönen Auto ist uns die Polizei doch insgesamt ein wenig zu lästig geworden. Noch am selben Tag ziehen Hassan und ich uns wieder ein Stück nach Norden zurück. Wir schließen uns einer Exkursionsgruppe von der Universität Sennar, Landwirtschaftliche Fakultät in Abu Na'ama, an, die dorthin zurückfährt.

Die Zeit in Ed Damazin, zwischen den Erlebnissen mit der Polizei, hatten wir mit dem Knüpfen von Kontakten zu Mbororo, Rindernomaden aus dem Niger, im Suq und zum Besuch eines Bororo-Weilers im Umland von Ed Damazin genutzt. Das war gar nicht so einfach, denn die Regenzeit hatte eingesetzt. Abseits der Teerstraße muss man in der Regenzeit das Taxi stehenlassen und einen Traktor mieten, der es ein paar Kilometer weiter schafft. Dann geht man zu Fuß. Auch haben wir einen Besuch in Roseires beim Makk („König“) von Funj gemacht. Seit der Niederlage gegen Muhammad Ali, den Vizekönig von Ägypten, und damit der Einverleibung in die lokale Facette des Osmanischen Reiches im Jahr 1823, ist Funj zwar kein echtes Machtzentrum mehr gewesen, jedoch sind Gebilde dieses Namens verschiedentlich zu indirekter Machtausübung benutzt worden.

Die Landwirtschaftliche Fakultät in Abu Na'ama ist mir ein Stützpunkt geworden, den ich auch 1998 wieder aufgesucht habe. Insbesondere Dr. Salah Eldin Elgayoum und dem jungen Kollegen Awad Karim bin ich zu Dank für allerlei Hilfestellungen verpflichtet, aber auch mit anderen Kollegen führte ich interessante Gespräche. Studentische Zuarbeit in Form von Kartenskizzen und der Erhebung von Mikrozensus-Daten war hier wohlfeil. Auch Wohnraum war hier kein Problem. Wegen der Misere des sudanesischen Bildungswesens und des Brain-drains in die Golfstaaten standen ständig irgendwelche leicht vom Verfall gezeichneten Bediensteten- Wohnhäuser leer. Nur Mücken und Malaria waren hier endemisch. Kein Gitterdraht war mehr dicht und der Luftzug der Ventilatoren bot nur zwischen den Stromausfällen Schutz.

Nur 3,5 km von dem Campus ist man in dem ethnisch gegliederten Dorf Barankawa, wo ich in verschiedenen Nachbarschaften systematische Erhebungen durchgeführt habe (Lagepläne, Zensus, möglichst komplette Genealogien und Erkundung verwandtschaftlicher Vernetzungen unter den Gehöften, Migrationsverhalten). Der Schwerpunkt lag auf arabischen Kenaana-Rinderhaltern, von denen ich 1996 noch eine Gruppe in Zelten

angetroffen hatte, während sie 1998 schon Lehmhäuser bezogen hatte, „Bornu“ (Kanuri)-Migranten aus Nigeria und Ja’aliyiin-Araber aus dem Niltal unterhalb des Zusammenflusses der beiden Nile. Im Unterschied zu den beiden anderen Gruppen leben die Ja’aliyiin nicht segregiert, sondern in gemischten Nachbarschaften mit Rufa’a –Arabern, mit denen sie auch Zwischenheiraten pflegen. Auch die Ortschaft Abu Na’ama (4 km südlich) ist zu Fuß erreichbar und nach 7 km in nordwestlicher Richtung ist man an der Teerstraße, wo man als Busse bestuhlte Lastwagen und auch schlichte Lastwagen ohne Bestuhlung als Transportmittel abpassen kann. Von diesem Punkt aus ist man nach 10 km in nördlicher Richtung in Abu Hujjaar und nach 27 km in der Gegenrichtung in Wad an Nail. Der Campus bietet sich also als zentraler Ort an, von dem aus man in einer engeren Region die Forschungen vertiefen kann, ganz abgesehen davon, dass das Campus-Leben selber, sowohl was seine akademischen als auch was seine nicht-akademischen Elemente, also die heterogene land- und hauswirtschaftliche Arbeitskraft, anbelangt, ethnographisch interessante Aspekte aufweist. Auf dem Campus, sowie in Abu Na’ama und in Wad an Nail gibt es übrigens zahlreiche Oromo-Migranten aus Äthiopien, die sich freuten, mit mir ihre Sprache sprechen zu können.

Zwei Jahre später, 1998, entwickelte sich, auch in der Zusammenschau mit eigenen Beobachtungen und Befragungen aus dem Jahre 1996, durch das Hinzustoßen von Dr. Al-Amin Abu-Manga die Region um Sennar zu einer zweiten Zone vertiefter Forschungen. Dies aber ist ein Vorgriff.

Die für 1997 geplanten Forschungen fielen aus, bzw. wurden erst 1998 nach Verlängerung des Projektzeitraums verkürzt nachgeholt. Der Grund hierfür war, dass mir das Institute of African and Asian Studies der Universität Khartoum, über das meine Behörden-Kontakte liefen, mitteilte, man würde für mich keine Reisegenehmigung in das Forschungsgebiet erwirken können. Nach dem Gang des früheren Präsidenten Sadiq al Mahdi ins Exil hatten sich nordsudanesischen Oppositionskräfte mit der südsudanesischen SPLA verbündet und von Äthiopien aus das Gebiet um Kurmuk erobert. Dies liegt zwar südlich von Ed Damazin und damit außerhalb meines Aktionsradius’, aber vielleicht wollte man wegen der militärischen Geheimniskrämerei überhaupt keine Ausländer am Blauen Nil haben. Die hätten ja vielleicht Truppenbewegungen zu Gesicht bekommen können.

1998 hatte sich die Lage dann zwar nicht normalisiert aber stabilisiert. Die „Rebellen“ hielten immer noch ihr Gebiet und man ließ auch mich wieder in das meine.

Den ersten der beiden Sudan-Aufenthalte des Jahres 1998, vom 28. 2. bis zum 8. 4., nutzte ich neben der Fortführung der eher stationären, vertieften Forschung um Abu Na’ama auch

dazu, mit Dr. Al-Amin Abu-Manga in dessen Auto (bei Übernahme der Kosten durch das Projekt) das Gebiet entlang dem südlich an Wad an Nail angrenzenden Flussabschnitt zwischen Jalgani und Sireu zu bereisen. Hier weicht der Fluß in großem Bogen nach Osten von der Teerstraße ab. Da die Reise in der Trockenzeit erfolgte, waren auch die Erdpisten mit dem PKW befahrbar. Auf dieser Reise besuchten wir und erkundeten in langen Spaziergängen mit ortskundigen Begleitern die Ortschaften Sireu, Sirajjiyya, Bijaawi und Jalgani, in dieser Reihenfolge: von Süden nach Norden, und füllten 10 Tonkassetten beidseitig mit Interviews, z.T. mit lokalen Würdenträgern, z.T. mit in der Lokalhistorie bewanderten älteren Männern ohne Ämter und Funktionen. (Mit der weiblichen Sphäre kommen durchreisende Männer, die im vorgelagerten Empfangszimmer oder der gesonderten Gästehütte bewirtet werden, kaum in Berührung. Nur in Abu Na'ama, wo ich mich länger aufhielt, habe ich längere Gespräche mit einer, aber auch nur einer, älteren Frau geführt.) Teils bedienten wir uns dabei des Arabischen, in dem wir beide Fragen stellten. Andere Gesprächspartner bevorzugten Sprachen, die nur einer von uns beherrscht. Fulfulde, von dem ich nur Bruchstücke verstehe, war die gemeinsame Muttersprache von Al-Amin und einer Reihe unserer Gesprächspartner. Mit anderen führte Al-Amin die Gespräche in Hausa, das ich nicht verstehe. Ein längeres Gruppeninterview führte ich in Oromo, wovon wiederum Al-Amin nichts verstand. Wenig später füllten wir sechs weitere Tonkassetten im Umland von Sennar, und zwar in den Ortschaften Wad Hashim (wo bei einem Händler, der früher viel in Uganda weilte, phasenweise auch mein Swahili zur Anwendung kam), Hillat Awlaad 'Abdi Mahmuud, Dar es Salaam, Maiurno und das Maiurno gegenüberliegende Sheikh Talha.

Von all den erwähnten Orten auf beiden Reisen liegt nur Sheikh Talha, das ich auch schon 1996 mit Hassan besucht hatte, am rechten Ufer des Flusses. Auch bei anderen Gelegenheiten habe ich nur zwei weitere Orte am rechten Ufer besucht, nämlich Meena gegenüber Singa, und Abu Tiga gegenüber Barankawa. Zwischen Maiurno und Sheikh Talha verkehrt eine altertümliche Fähre mit Dieselmotor, die auch Fahrzeuge und Großvieh mitnehmen kann. In allen anderen Fällen erfolgte das Übersetzen mit schlanken Ruderbooten. Flussschiffahrt scheint überhaupt keine Rolle mehr zu spielen. Die einzigen beiden größeren Schiffe, die ich gesehen habe, und die einzigen, die wohl einmal dafür gedacht waren, sich in der Längsrichtung des Flusses zu bewegen, lagen bei Singa vor Anker. Die überdachten Teile des Decks dienten Schläfern als Schattenplatz.

Mit unserem Bewegungsmuster: auf und ab am linken Ufer, waren wir nicht allein. Die Verkehrsströme folgen nun einmal der Teerstraße am linken Ufer. Am rechten Ufer gibt es nur saisonal befahrbare Straßen. In der Regenzeit besteht die Verbindung zwischen Orten am rechten Ufer nur durch die Nutzung der Straße am anderen Ufer, was ein zweimaliges

Übersetzen erfordert. Klagten die Bewohner des am linken Ufer gelegenen Bijawi, wo der Fluss einen Bogen fort von der Straße macht, schon darüber, dass der Verkehr jetzt der neuen Teerstraße folgt, statt dem Fluss, so ist dies doch nichts im Vergleich zu der Strukturschwäche und Marktferne des rechten Ufers.

Den letzten Aufenthalt, vom 10. 9. bis zum 4. 10. 99, verbrachte ich vor allem mit der vertieften Feldforschung in und um Abu Na'ama. Hier war ich jetzt in zwei verschiedenen Jahren in einem Zeitraum von drei Jahren und in allen drei Jahreszeiten. Im Sudan unterscheidet man nur drei Jahreszeiten: *shita'* – der kältere Teil der Trockenzeit (anderswo das Wort für „Winter“), *seyf* – „Sommer“, d.h. die heiße Trockenzeit, und *khariif* – die Regenzeit. *Rabii'* - der „Frühling“ der gemäßigten Zone - fällt im Sudan aus (anderswo steht dieses Wort auch für die Frühjahrs-Äquinoktial-Regen, die es im Sudan ebenfalls nicht gibt). Durch diese Streuung der Beobachtungszeiträume habe ich Einblicke in das landwirtschaftliche Jahr gewonnen und die Mobilitätsmuster von Nomaden und transhumanen Hirten beobachten können.

Neben Beobachtungsdaten der unterschiedlichsten Art, auch zu interethnischen Beziehungen - wer welche Tätigkeit ausübt, wer für wen arbeitet, etc. - bestehen meine Daten zu einem ganz großen Teil aus Gesprächsnotizen und Gedächtnisprotokollen von Gesprächen. Hiermit sind Tagebücher und zusätzliche Kladden gefüllt. Außerdem habe ich mit der Hilfe von Muttersprachlern Tonbandtranskriptionen von zumeist lokalhistorischen und lebensgeschichtlichen offenen Interviews erstellt. Weitere solche Transkriptionen haben Dr. Al-Amin Abu Manga und Abdullahi Shongolo erstellt. Einige Beispiele für diese Textart finden sich im Anhang. Noch längst nicht alle Interviews sind in dieser Form verschriftlicht, und auch die anderen Daten befinden sich in unterschiedlichen Stadien der Aufbereitung und Auswertung.

Erste Ergebnisse

Sozusagen im Vorgriff – angesichts der noch nicht abgeschlossenen Aufarbeitung und Auswertung der Daten - möchte ich hier einen Ausblick auf einige Ergebnisse wagen, die sich mir abzuzeichnen scheinen. Zum Teil geschieht dies in apodiktischer und prognostischer Form, da die Ausarbeitung der diesen Schlussfolgerungen zugrundeliegenden empirischen Teile noch gar nicht erfolgt ist. Wenn diese genauere Datenauswertung erfolgt, werden einige dieser Aussagen vielleicht zu modifizieren sein. Auch in der theoretischen Durchdringung bin ich noch nicht weiter als bis zu einer lockeren Aufzählung einzelner Punkte gelangt:

Selbst- und Fremdwahrnehmung. Die Heterogenität der Kategorie „Fellata“

Große Teile der nordsudanesischen Bevölkerung stammt von Einwanderern von der arabischen Halbinsel ab. In vielen Fällen machen diese keinesfalls die Mehrheit der Vorfahren aus, weil flussauf von Dongola auch die gesamte nubische Bevölkerung arabisiert worden ist und auch befreite Sklaven sowie Kinder von Herren und südsudanesischen oder äthiopischen Sklavinnen in der heutigen Bevölkerung fortleben. Die ethnische Selbstidentifikation betont jedoch ausschließlich das arabische Element. Da jede ethnische Kategorie ein Konstrukt ist, ist dieser Identifikation als Araber nicht mehr und auch nicht weniger Respekt entgegenzubringen, als jeder anderen Bezeichnung einer Volksgruppe auch. Ich gebrauche also auch in diesem Zusammenhang das Wort Araber ohne Anführungsstriche.

Unter diesen Arabern begegnet man gelegentlich der Sorge, von den Nachkommen von Einwanderern aus Westafrika aus Ämtern, Funktionen und Erwerbsnischen verdrängt zu werden. Zur Geschichte dieser Einwanderung sei an dieser Stelle nur auf den Forschungsantrag und die im Anhang beigefügten Publikationen verwiesen, die diese - in erster Linie anhand der Literatur - nachzeichnen, auch wenn zu zahlreichen Lokalfacetten dieser Einwanderung inzwischen auch oralhistorische Daten erhoben worden sind. In der Literatur (Duffield) werden westafrikanische Einwanderer auch im Zusammenhang mit dem Agrarkapitalismus und ihrer Proletarisierung diskutiert. Beiden Positionen, sowohl der, die von Konkurrenz und Neid bestimmt ist, als auch der, die Westafrikaner als neue Unterschicht diagnostiziert, ist, so widersprüchlich sie auch klingen, doch eines gemein: Sie fassen die Gemeinten pauschal in der Kategorie "Fellata" zusammen.

Die Forschung hat ergeben und anhand zahlreicher Beispiele im Detail aufgezeigt, dass die Heterogenität dessen, was sich hinter diesem Etikett verbirgt, noch größer ist, als der Antragstext bereits antizipierte. Der westafrikanische Adel, die Nachkommenschaft der Gelehrten-Krieger, die dort im 19. Jh. islamische Erneuerungsbewegungen anführten und Reiche gründeten, ist heute zu einem nicht geringen Teil am Blauen Nil versammelt. Verschiedene *hijra*-Bewegungen, also die Flucht vor den Ungläubigen, den vorrückenden Kolonialmächten, haben dazu geführt, dass man heute im Umland von Sennar bequem an einem Tage die Nachkommen Osman dan Fodios, des Begründers des Kalifats von Sokoto, und die von Al Hajj 'Umar Tall besuchen kann, dessen Machtsphäre sich in wechselnden Konturen vom Senegal bis an den Niger erstreckte. Zum Teil haben diese Eliten in den verschiedenen Phasen von *indirect rule/idaara ahaliyya* auch juridikative und administrative Funktionen innegehabt, z. T. stellen sie auch bloß die geistigen und geistlichen Oberhäupter

ihrer jeweiligen Gemeinden. Bewahrt und auch auf "westliche" Gegenstände übertragen haben sie ihre Bildungstradition. Dies führt dazu, dass auch relativ kleine Dörfer auf Dutzende oder Hunderte von Universitäts-Absolventen verweisen können, die sich aufgrund sinkender Realeinkommen von Gehaltsempfängern im Sudan derzeit zumeist in den Golfstaaten aufhalten.

Am anderen Extrem finden sich kanuri- und hausasprachige Orte und Ortsteile, in denen kein Kind eine staatliche Schule besucht und auch der Koranunterricht nur sporadisch wahrgenommen wird. Der erste Eindruck in solchen Dörfern mag sein, dass einem bereits der Gebetsruf von der Moschee mit falschen Vokalisierungen entgegentönt. Trotz Armut beträgt die Migrantenquote in die Golfstaaten hier zuweilen null, weil keiner in der Lage ist, in die Migrantennetzwerke hineinzukommen oder praktische Probleme wie das Besorgen der Papiere oder das Bezahlen einer Fahrkarte zu bewältigen.

Dazwischen ist ein breites Übergangsfeld von Migranten mit mehr oder weniger Bildungschancen, mehr oder weniger Zugang zu flußnaheem Bewässerungsland, mit unterschiedlichen Anteilen an Migranten, die zumeist im manuellen und einfachen Dienstleistungsbereich tätig sind.

Als Faustregel gilt, daß sich fulfulde-Sprachige oft weiter oben auf der sozialen Skala befinden als hausa- oder kanuri-Sprachige. In Maiurno, dessen Bevölkerung aus Hausa-Fulani aus dem heutigen Nigeria besteht, hat sich das Fulfulde gegenüber dem Hausa behauptet. Auch Hausa-Sprecher beherrschen das Prestige-trächtige Fulfulde als Zweitsprache. Dies steht im Gegensatz zu der Entwicklung in Nigeria, wo das Hausa im städtischen Kontext das Fulfulde gänzlich verdrängt hat. Bei der sudanesischen Exklave der Hausa-Fulani hat das Fulfulde den Status, den es Anfang des Jahrhunderts in Nigeria hatte, behalten und hat ihn vielleicht sogar noch leicht ausgebaut.

Ein Sonderfall unter den Fulfulde-Sprechern sind die Mbororo-Nomaden, deren Integration mit der übrigen sudanesischen Gesellschaft so punktuell ist, dass sie nur schwer in einer ethnischen Hierarchie einzuordnen sind. Sie meiden die neuen landwirtschaftlichen Großprojekte, die ihre vorherigen Wanderrouten blockieren, großräumig, um Schadensersatzforderungen wegen Flur- und Ernteschäden zu vermeiden. Die Frauen hausieren mit Milch in den Ortschaften am Fluß und die Männer verkaufen Schlachtvieh. Gelegentlich haben sie weiter im Süden nordsudanesischen Streitkräfte gegen Übergriffe der Dinka zu Hilfe gerufen, zur Zeit aber bricht diese Südwanderung ohnehin durch die Bürgerkriegsfront ab. Ansonsten bleiben sie unter sich und wenige Tage am selben Ort. Die

Einstellungen ihnen gegenüber schwanken zwischen Ärger, weil sie sich nicht an überkommene Regularien der Weidezyklen halten, und Bewunderung, weil sie nomadische Werte verkörpern, denen viele Araber nicht mehr genügen.

Statusdifferenzen und Endogamie

Im Sudan gibt es keine durchgehende ethnische Hierarchie, die von allen anerkannt wird. Häufig differieren Selbst- und Fremdwahrnehmung. In solchen Fällen hält sich Gruppen jeweils selber für status-höher. In anderen Fällen werden Statusdifferenzen von Höher- und Niedriggestellten als Realität akzeptiert. Nur durch die verbale Etikette werden die Ungleichheiten dünn verschleiert.

Ablesen kann man diese Verhältnisse an den Praktiken, die Zwischenheiraten betreffen. Wie in vielen muslimischen Gesellschaften wird auch im Sudan weibliche Hypogamie vermieden. Man vermeidet es strikt, Bräute an statusniedrigere Gruppen abzugeben. Es bleibt also die weibliche Hypergamie, das heißt die Heirat mit einem höhergestellten Mann, oder die Endogamie. Letztere ist auch deswegen bei weitem überwiegend, weil jede Verheiratung eines weiblichen Gruppenmitglieds mit einem Nicht-Mitglied impliziert, dass letzterer einen höheren Status hat. Auch wenn dies der Fall sein könnte, gibt man es doch ungern zu. Also vermeiden die Entscheidungsträger und Entscheidungsträgerinnen in der Ursprungsgruppe der Frau diese Konstellation gerne.

Die Endogamie ist oft sehr eng. Heiraten zwischen Vettern und Kusinen ersten Grades sind eher die Regel als die Ausnahme. Jedoch sind Heiraten mit der patrilinearen Parallelkusine keineswegs so häufig, wie die Literatur vermuten läßt. Oft sind es Mütter und vor allem Großmütter, die Ehen stiften, und diese bevorzugen oft prospektive Ehepartner aus ihrer eigenen Verwandtschaft, so dass die Ehe oft mit einer matrilateralen Kusine bzw. einem matrilateralen Vetter oder einem Vaterschwester-Kind geschlossen wird.

Migrationsgeschichte und genealogische Muster

In Barankawa bei Abu Na'ama, einem Ort systematischerer und vertiefter Erhebungen, wurden möglichst vollständige Mikrozensen dreier Nachbarschaften und umfangreiche Genealogien erhoben, die die Verwandtschaftsbeziehungen und Verschwägerungen unter den einzelnen Gehöften erfassen sollten.

Die so erhobenen Genealogien lassen sich zu den migrationsgeschichtlichen Daten parallelisieren:

Bei den Kenaana, arabischen Rinderhaltern, die zwar noch nicht lange am Ort siedeln, weil sie Nomaden waren, aber untereinander bereits einen langen Zusammenhalt haben, ergibt sich folgendes Bild: Ausgehend von der Generation der Gewährsleute, zumeist der Älteren unter den Lebenden, ergeben sich in den aufsteigenden Generationen die für Endogamie charakteristischen geschlossenen Schleifen, weil verschiedene Verwandtschaftstypen auf dieselbe Person fallen (z.B. sind der Vater-Vater-Vater (VaVaVa) und der Mutter-Mutter-Vater (MuMuVa) dieselbe Person, wenn der Va seine VaSwTo geheiratet hat, die dann Mu von Ego wurde.) In den absteigenden Generationen ergeben sich ebensolche Schleifen, weil die Nachkommen der Informanten in gleicher Weise untereinander heiraten.

Bei den Bornu, Nachkommen kanuri-sprachiger Pilger aus dem heutigen Nigeria, zeigt sich deutlich, dass die Migranten sich hier als Einzelne und als Kernfamilien oder als Fragmente von Kernfamilien hier angesiedelt haben, nicht aber in Form größerer Verwandtschaftsverbände. Die Vorfahrenreihen laufen nach oben auseinander. In jüngeren Generationen ergeben sich jedoch auch hier die für Endogamie charakteristischen Schleifen. D.h. diese Kanuri haben erst in Barankawa angefangen, sich wie ein endogamer "Stamm" zu verhalten. (Was nicht ausschließt, dass sie an ihren ursprünglichen Wohnorten über ähnliche Heiratsmuster verfügten, aber eben nicht mit diesen, sondern mit anderen Kanuri.) Im Falle der Kanuri ist es eindeutig, dass ihre Endogamie teilweise aufgezwungen ist. Würden die anderen Gruppen ihnen nicht so einen niedrigen Status beimessen, würde es wohl zu einem gewissen Maß an Zwischenheiraten kommen.

Die Ja'aliyiin (Flusstal-Araber) von Barankawa stammen von Händler-Pionieren (Sklaven, Elfenbein, Baumwolle) aus Dinder, weit nördlich des Zusammenflusses der Nile, ab, die sich hier Anfang des 19. Jahrhunderts niedergelassen hatten. Diese Händler waren junge Männer, die unter den arabischen Nomaden (Rufa'a) Frauen nahmen. In einer späteren Lebensphase verließen sie ihre Familien und zogen zurück nach Dinder und heirateten dort noch einmal richtig, d.h. eine Kusine. Diese Herkunft aus Mischehen spiegelt sich unter den heute in Barankawa lebenden Ja'aliyiin sowohl im Residenzmuster als auch im Heiratsmuster wider: Sie leben als einzige der drei Gruppen dieser Stichprobe nicht in homogenen Nachbarschaften, sondern verteilt unter Rufa'a, und sie heiraten z.T. untereinander, z.T. aber erneuern sie auch die Heiratsallianzen ihrer Vorfahren mit Rufa'a.

Was weibliche Verwandte der eigenen Generation anbelangt, so ist nach islamischem Recht nur die Heirat mit der eigenen Schwester verboten. Die Heirat mit allen Kusinen ersten Grades ist bereits erlaubt. Werden solche Ehen häufig realisiert, kann man das als geringst-mögliche genealogische Heiratsdistanz oder als so eng wie möglich realisierte Endogamie interpretieren. Sehen Biologen den Sinn der Sexualität in der Durchmischung und Neu-Kombination, so wirkt die endogame Ideologie dem diametral entgegen. Sie sorgt für ein Minimum an Durchmischung. Gehen wir einmal von der Tatsache aus, dass der Mensch im Unterschied zur Kartoffel sich nicht asexuell durch Knollen oder Ableger reproduzieren kann und gehen wir zweitens von der (fast) universalen Inzestmeidung zwischen Bruder und Schwester als Gegebenheit aus, dann ist die Heirat zwischen Vetter und Kusine der kleinstmögliche Schritt nach außen oder die größtmögliche Annäherung an das Ideal der Reproduktion aus sich selber heraus (kürzer: an das Ideal der Kartoffel).

Gelingt es einer Kleingruppe, sich über viele Generationen hinweg endogam zu reproduzieren, dann ist es nicht nur eine biologische Tatsache, dass über ihre Grenzen keine Gene geflossen sind, sondern es ist auch eine soziale Tatsache, dass sie in einem wichtigen Handlungsfeld, dem der eigenen physischen Reproduktion, selbstgenügsam und eigenständig ist und sich auch so empfindet. Auch kleine Populationen verhalten sich wie jeweils eigene Spezies. Was dies für den Menschheitsbegriff bedeutet, über den ja auch der Islam verfügt, was es impliziert für Demokratie, Universalismus, Menschenrechte, was es bedeutet gegenüber anderen, nicht ins Konnubium eingeschlossenen oder gar fremdethnischen Gruppen, bleibt weiter zu ergründen. Werden sie in gewissem Umfang entmenschlicht? Werden sie nur als nützlich in ihrer Andersartigkeit, als nützlich für komplementäre Austauschbeziehungen anerkannt? Oder wie wird gemeinsames Menschsein kognitiv und emotional realisiert?

Die genealogischen Verhältnisse, die diesem Abschnitt zugrunde liegen, werden von den beigefügten Grafiken, die typische Ausschnitte aus den umfangreichen Genealogien wiedergeben, illustriert.

Religiöse und ethnische Inklusions- und Exklusionsstrategien und der Staat

Es gibt im Sudan ethnische Identitäten, die eng an politisch-religiösen Loyalitäten gekoppelt sind. Bei den Fulbe-Oberschichten aus Nordnigeria und Adamawa (Nordkamerun) ist die mahdistische Tradition Bestandteil der ethnischen Identität. Es ist nicht nur der Fall, dass sich Westafrikaner der Mahdi-Bewegung im 19. Jh. in großer Zahl angeschlossen haben; es mag

auch der Fall sein, dass der Aufstieg des Mahdi zum politisch-militärischen Anführer seinen letzten Ursprung in Heilserwartungen hatte, die von Westafrika ausgingen. Auch die Ta'aisha, die Baggara-(Rinder-)Araber aus deren Mitte der Khalifa, der Nachfolger des Mahdi, stammt, sind Mahdisten geblieben. Das Mahdi-Reich wurde in der Schlacht von Omdurman durch die Briten vernichtend geschlagen (ein lebhafter Bericht hierüber liegt aus der Feder von Winston Churchill vor). Der erneuerte britische Kolonialismus knüpfte an die osmanisch-ägyptische (aber von britischen sowie kontinentaleuropäischen Funktionären und Offizieren maßgeblich geprägte) Kolonialherrschaft an, gegen die sich der Mahdi erfolgreich aufgelehnt hatte. Das Gordon College, die Vorläuferinstitution der Universität Khartoum, wurde nach dem General Gordon benannt, der als letzter Gouverneur dieser "vorangehenden Turkiyya" seinen Tod aus der Hand der Mahdisten empfangen hatte. Was bedeutete es, nach dieser anti-mahdistischen Restauration immer noch Mahdist zu sein? Die Antwort mag paradox klingen: Es bedeutete, weiterhin zur politischen Elite zu gehören oder ihr nahe zu sein.

Getreu den Prinzipien der indirekten Herrschaft griffen die Briten auf vorhandene Eliten zurück. Die Söhne ihrer Gegner waren die ersten, denen höhere Bildung nach westlichen Maßstäben zuteil wurde. Die Umma-Partei, deren heutiger Vorsitzender Sadiq al Mahdi, ein (Ur?)-Enkel des Mahdi ist, ist seit der Unabhängigkeit des Landes 1956 einer der bestimmenden Faktoren sudanesischer Politik und mehrfach an der Regierung gewesen. Heute führt Sadiq al Mahdi vom Exil aus einen bewaffneten Kampf um die Wiedererlangung der Macht. Die Stärke mahdistischer Traditionen auch innerhalb des von der Regierung der "Nationalen Islamischen Front" kontrollierten Gebietes, stellt für diese eine latente Bedrohung dar.

In anderen Teilen des Landes, vornehmlich im Norden und Osten., gehört man ebenso selbstverständlich zur Khatmiyya, einem anderen Sufi-Orden als dem, aus dem der Mahdi hervorging. Das politische Pendant der Khatmiyya ist die Unionist Party. Die Machtbasis der heutigen Regierung, die Nationale Islamische Front, kann man als populistische Gegenbewegung gegen diese beiden "religiösen Aristokratien" sehen, die vorher durch ihr Kräftegleichgewicht vielfach die Politik des Landes blockiert hatten.

Alle drei Machtblöcke suchen eine religiöse Legitimation. Diese besteht im Falle der Mahdiyya und der Khatmiyya im institutionalisierten Charisma einer Familientradition von Heiligen, im Falle der NIF, die von Menschen weniger noblen Ursprungs getragen wird, in einer Verengung der Exegese heiliger Texte, einer Rigidisierung der rituellen Praxis und einer Verschärfung der Rechtsprechung. Diese Rigidisierung wird fälschlich oft als "Islamisierung" bezeichnet, gerade so als wären die Adressaten dieser Bemühungen nicht bereits Muslime. (S. hierzu den Entwurf

eines Kapitels im Anhang.) Allen drei Gruppierungen wird von ihren jeweiligen Gegnern vorgeworfen, unter dem Mantel des Islam sich zu bereichern.

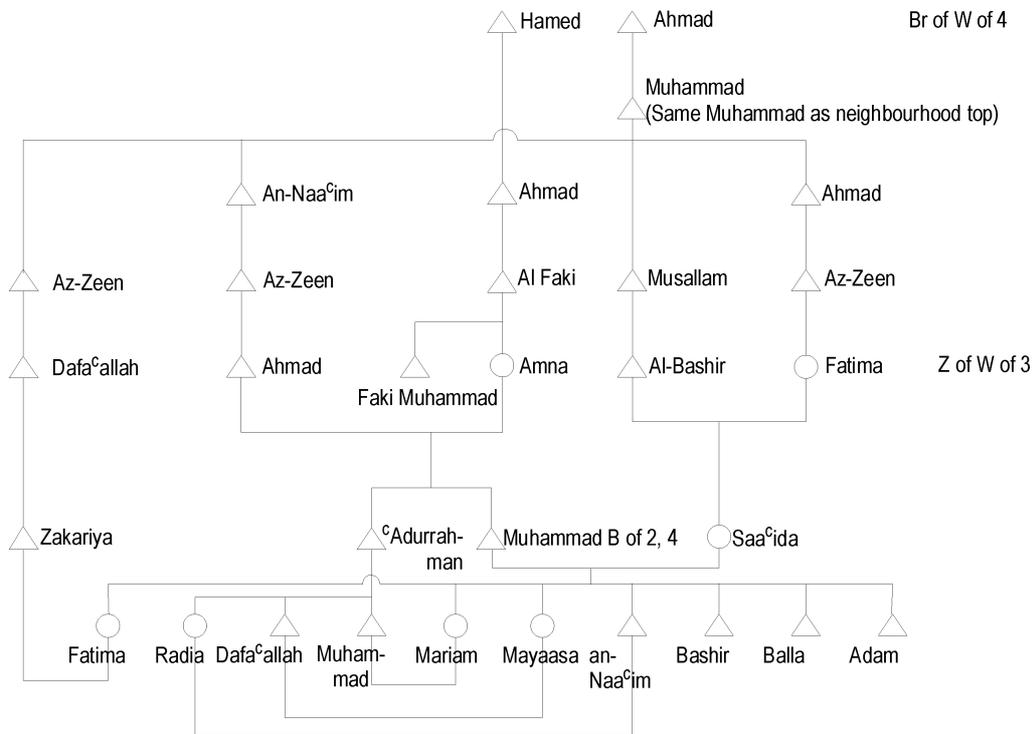
Neue Ethnizitäten in neuen Kontexten

Eine Leitfrage des Antragstextes war, inwieweit, in Ausfolgerung des Barthschen Theorems, dass Ethnizitäten sich an den Grenzen zueinander artikulieren, wir hier in neuen Nachbarschaften und Abgrenzungen neue Ethnizitäten finden. Manches von dem, was in den vorangegangenen Abschnitten dargestellt ist, lässt sich auch auf diese Frage beziehen. Die Kategorie „Fellata“ ist neu. Sie gab es im westafrikanischen Ursprungsgebiet der so bezeichneten Gruppen nicht. Die Zusammenwürfelung von Kanuri-sprechenden Gruppen zu „Bornu“ und deren Amalgamierung zu weitgehend endogamen Lokalgruppen ist eine Entwicklung, die erst im Sudan stattgefunden hat. Alles was über Hierarchisierung und den Zusammenhang von Endogamie und Statusdifferenz gesagt wurde, ist, soweit es Migranten aus Westafrika einbezieht, neu. Die Fulbe-Aristokratie war in Nigeria an der Spitze einer politisch-ethnischen Hierarchie. Im Sudan genießen Teile von Ihnen weiterhin hohes Ansehen wegen ihrer akademischen und kommerziellen Erfolge, in dem Maße aber, in dem sie politische Ämter erlangen, werden sie mit den Exklusionsrhetoriken der Araber konfrontiert, die Überfremdungsszenarien durch „Fellata“ an die Wand malen, wobei ein rassistischer Beiklang entsteht, den man fast als Warnung vor dem „Verneuern“ übersetzen möchte.

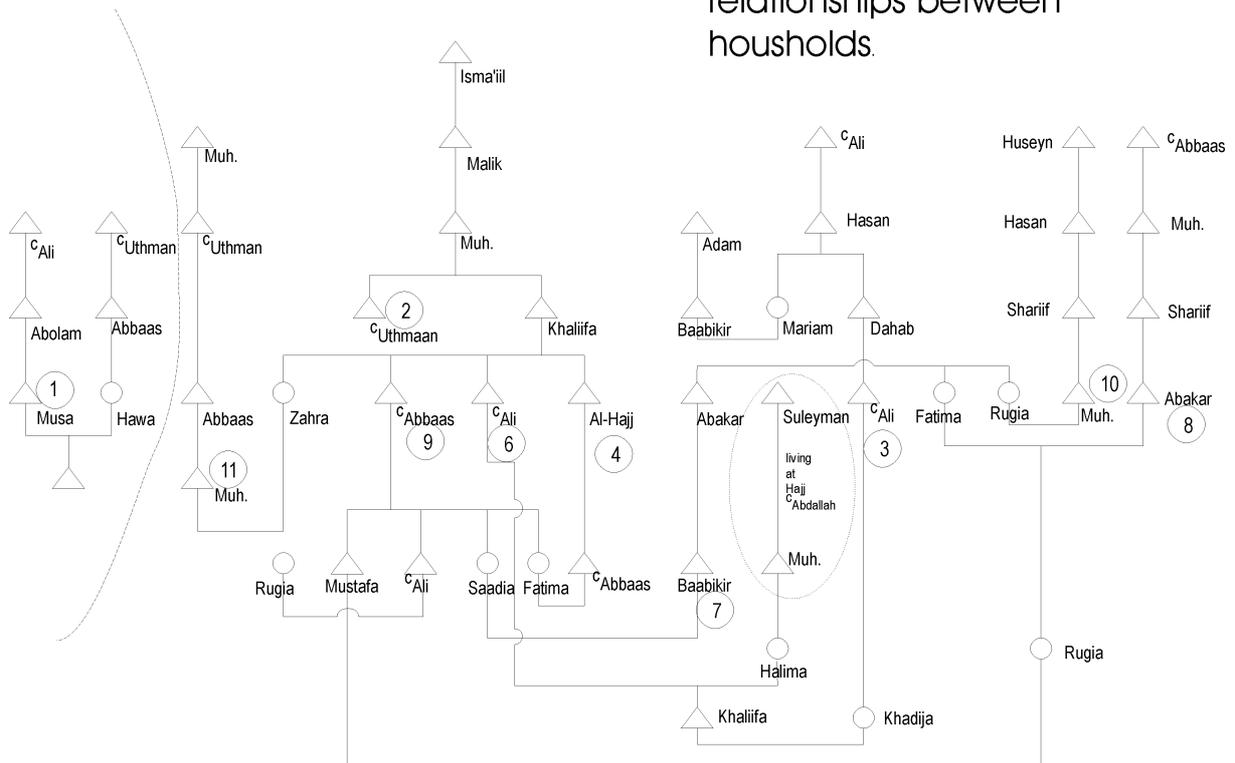
Oromo, deren Frontstellung in Äthiopien gegen die „Habash“, die Abyssinier, d.h. die semitisch-sprechenden Tigre und Amhara ist, bezeichnen sich im Sudan oft selbst als Habash und sind schwer als Oromo ausfindig zu machen. Diese Zuordnung zu einer größeren Kategorie scheint mit ihrem prekären Status als Flüchtlinge und Verlierer zusammenzuhängen.

Neben allen diesen neuen Identitäten und Identitätszuweisungen haben andere soziale Abgrenzungen den Transfer quer durch den Kontinent von Westafrika in den Nilsudan offenbar unverändert überstanden. Das Verhältnis zwischen Mbororo-Nomaden und anderen Fulbe erinnert sehr stark an die Literatur über Westafrika.

Kenaana, Barankawa neighbourhood 5



Bornu, Barankawa relationships between households.



Ja'aliyin, Barankawa household 6

