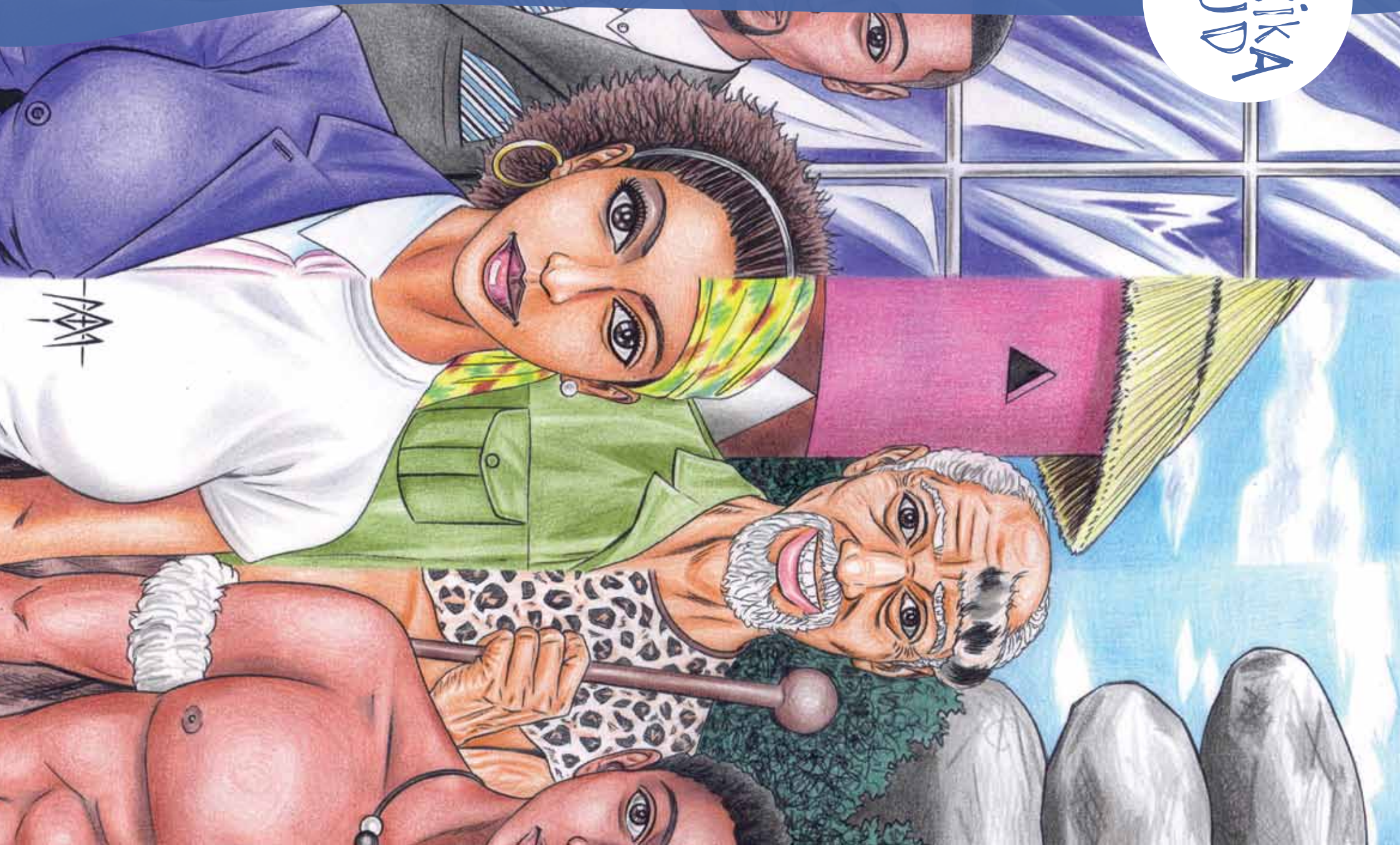
Tradition im globalen Zeitalter

AFRIKA SÜD



Inhalt

TRADITION UND MODERNE

03 Die Spinne mit dem dicken Bauch
Eine Deutung der globalen Unordnung über afrikanische Tierfabeln. Von Urbain N'Dakon.

04 Mündliche Tradition und Schriften in Afrika
Von Keith Hakaimbo.

07 Im Zwischenort
Zwischen Tradition und Moderne: Afrikas Platz im globalen kapitalistischen System. Von Alcides André de Amaral.

09 Was Menschen so glauben
Auszug aus einer Rede vor der Lesotho Science and Maths Teachers' Association. Von Brigitte Reinhardt.

SPIRITUELLER GLAUBEN

10 Der spirituelle Baum
Ein Geisterbaum beeinträchtigt den Bau einer Grenzstraße in Malawi. Von Watipaso Mzungu.

14 Ist die afrikanische Hexerei von der europäischen verschieden?
Versuch einer Kontextualisierung des Hexenwesens. Von Al Imfeld.

16 Verärgerte Geister und Götter?
Naturkatastrophen, Krisen, Hexerei und religiöse Attacken in Mosambik. Von Tanja Kleibl und Ronald Lutz.

TRADITIONSVERSTÄNDNIS

22 Präkoloniale Kultur und Geschlechterverhältnisse in Simbabwe
Was wir für heutige Kämpfe lernen können. Von Rekopantswe Mate.

27 Fußabdrücke der Beziehungen
Afrikas Landschaft ist ein Text, der darauf wartet, gelesen zu werden. Von Ivan Marowa.

ENTWICKLUNGSDISKURS

29 Jenseits des Entwicklungsdenkens
Diskussion alternativer Gesellschaftsmodelle. Von Bernward Causemann.

WACHSTUMSDISKURS

32 Jenseits von Wachstum
Zu den Beiträgen aus dem globalen Süden für eine Postwachstumsökonomie. Von Boniface Mabanza Bambu.

BLICK NACH VORN

35 Sankara wiederbeleben
Leadership und die Génération Sacrifiée. Von Nathan Mukoma.

38 The Africa we want
Wie Afrika Problemen lösen und Zukunft gestalten könnte. Von Henry Munangatire.

Auf der Suche

Wie können wir die Zeiten der Desorientierung und Polarisierung überwinden? Zeiten, in denen der Mensch zum Objekt geworden ist, in denen die Dichotomisierung der Welt ein Dazwischen fast verdrängt hat, das Andere stigmatisiert wird, in der Tradition mit Rückständigkeit verbunden und die Modernität als Notwendigkeit für den Fortschritt vorausgesetzt wird, der für viele jedoch als unerreichbar gestaltet ist. Die Zukunft liegt bedrohlich im Ungewissen.

Für ein neues, soziales Gleichgewicht mit flexiblen Entfaltungsmöglichkeiten braucht es dagegen eine Pluralisierung der Denkweisen, die Fähigkeit, die Komplexität des Lebens anzunehmen. Menschen auf dem afrikanischen Kontinent zeigen, dass das geht, sie leben Tradition und Moderne parallel und dazwischen. Dieses Heft diskutiert das Spannungsverhältnis sowie die Komplementarität von Tradition im globalen Zeitalter. Es zeigt Beispiele, wie Menschen und Gesellschaften mit aktuellen Herausforderungen umgehen und in welche Richtung alternative Ansätze gehen könnten.

Anna Balkenhol

AFRIKA SÜD-DOSSIER „TRADITION IM GLOBALEN ZEITALTER", BONN, DEZEMBER 2019

Redaktion:
Anna Balkenhol und Lothar Berger (v.i.S.d.P.)

Herausgeber:
informationsstelle südliches afrika e.V. (issa)
Königswinterer Str. 116, D-53227 Bonn
Tel.: 0228-464 369, E-Mail: info@issa-bonn.org
www.issa-bonn.org, www.afrika-sued.org

Titelbild:
Andrew Mandaza | andrewmandaza21@yahoo.com |
instagram: andrewtawandamandaza

Gefördert durch Engagement Global mit finanzieller Unterstützung des Bundesministeriums für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung.

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung

Für den Inhalt dieser Publikation ist allein der Herausgeber verantwortlich; die hier dargestellten Positionen geben nicht den Standpunkt von Engagement Global gGmbH und des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung sowie der weiteren Förderorganisationen wieder.

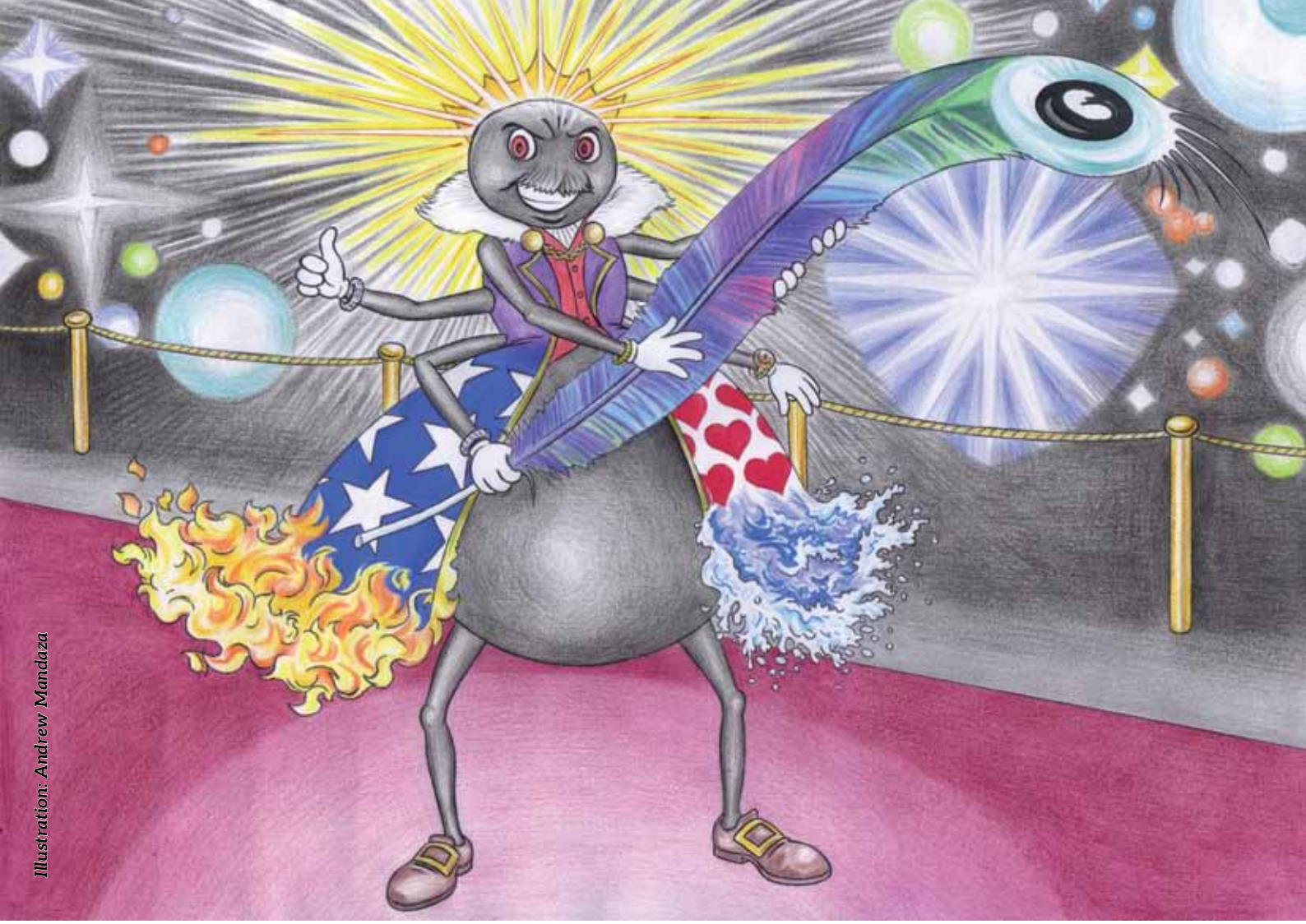


Illustration: Andrew Mandaza

Die Spinne mit dem dicken Bauch

EINE DEUTUNG DER GLOBALEN UNORDNUNG ÜBER AFRIKANISCHE TIERFABELN AM BEISPIEL DER GESCHICHTEN VON ÈKÈNDÈBA. Klimawandel, Vergiftung von Luft, Böden und Gewässern, massives Artensterben, Kriege, Hunger und Elend für die einen, unbegrenzter Luxus für die anderen. Das sind aktuelle globale Erscheinungen, die in einer demokratisch verfassten Welt unterschiedlich interpretiert werden. In der traditionellen afrikanischen Kultur mit ihren tradierten Märchen und Fabeln finden sich Anhaltspunkte für eine erfrischende Deutung.

In afrikanischen Ländern wie der Elfenbeinküste, Ghana, Togo erzählt man sich seit jeher Geschichten über Èkèndèba, auch Kacou Ananse oder Yévi genannt, die Spinne mit dem dicken Bauch – ein schillerndes anthropomorphes Wesen, ein unverzichtbarer Gast an einem Erzählabend. Wir beginnen mit einer kurzen Geschichte und gehen danach zur Deutung der globalen Verhältnisse über.

Èkèndèba hatte gehört, dass Gott eine große Feier gab, zu der alle Lebewesen eingeladen waren. Er war relativ mittellos, nahm sich aber vor, dort in den schönsten Kleidern zu erscheinen, die jemals gesehen wurden. Dafür besuchte Èkèndèba zuerst den Pfau und erzählte ihm, sein lieber Sohn Eban läge im Sterben und die Ärzte verlangten eine der schönsten Federn des Pfaus, um ihn zu heilen. Der Pfau wollte sich nicht von seinen prächtigen Federn trennen, aber aus Mitleid mit Èkèndèba gab er seine schönste Feder her.

Danach eilte Èkèndèba zur Sonne und bat sie um einen Strahl ihrer Krone, um seine Frau Côlu, die angeblich gerade verstorben war, wieder zum Leben zu erwecken. Die Sonne war nicht begeistert, aber die Frau ihres Freundes einfach tot zu wissen, das war ihr unerträglich. Und so übergab sie Èkèndèba einen der schönsten Strahle ihrer Krone.

Èkèndèba besuchte dann den Mond und erzählte ihm, dass Eban als sein einziger Sohn gerade von einer gefährlichen Schlange gebissen worden sei und ohne die Hilfe des Mondes dessen Seele in der nächsten Stunde bestimmt ins Jenseits wandern würde. So ergatterte er ein Stück von der weißen Farbe der Haare und der Klarheit des Blickes des Mondes.

MÜNDLICHE TRADITION UND SCHRIFTEN IN AFRIKA



Ein wichtiges Vehikel der Informationsübermittlung in Afrika ist die mündliche Tradition. Um afrikanische Menschen und ihre Geschichte zu verstehen, ist der Beitrag der mündlichen Tradition unverzichtbar. Forscher der letzten Jahrhunderte, die wenig von der mündlichen Tradition gehalten haben, habe diese lange ignoriert. Die von der Unesco in Auftrag gegebene General History of Africa zeigt auf:

„Die mündliche Überlieferung, die sich nach langer Verachtung als ein unschätzbares Instrument zur Entdeckung der Geschichte Afrikas herausgebildet hat, ermöglicht es, die Bewegungen der verschiedenen Völker räumlich und zeitlich zu verfolgen und die afrikanische Vision der Welt von innen sowie die ursprünglichen Merkmale der Werte, auf denen die Kulturen und Institutionen des Kontinents basieren, zu erfassen." „In Gesellschaften, in denen alles vom übertragenen Wort abhängt, ist das Gedächtnis eine hochentwickelte Fähigkeit [...]."

Momentan werden in Afrika ca. 2.110 Sprachen gesprochen. Auf der Rangliste folgt Afrika also auf Asien, wo ca. 2.322 Sprachen gesprochen werden. In Europa sind lediglich 234 Sprachen in Gebrauch. Die Fülle an Sprachen in Afrika suggeriert, dass es als Pendant dazu auch viele Schriften gibt. In Verbindung mit Afrika wird allerdings immer noch überwiegend an mündliche Überlieferungen gedacht. Afrika hat aber sowohl eine reiche Tradition der mündlichen Überlieferung als auch der Verschriftlichung. Erst in den letzten Jahren wurde immer deutlicher, wie viele Schriftstücke in Afrika noch zu finden sind, von denen bisher kaum etwas bekannt ist. Cheikh Anta Diop führt hierzu das Beispiel des Songhaireichs im 15. – 16. Jahrhundert an. Damals wurden Vereinbarungen in Schriftform festgehalten. Das geschah sowohl im privaten Bereich als auch auf administrativer Ebene. Es wird geschätzt, dass allein in Äthiopien über 250.000 alte Manuskripte vorhanden sind. Eines der Manuskripte wurde sogar dem 6. Jh. zugeordnet. Älter als die Manuskripte aus Äthiopien sind jene aus dem Sudan.

Ägyptischen Schriften und die sumerischen Keilschriften um 3300 vor v. Chr. waren die ersten, die entwickelt wurden. Aus dem Ägyptischen wurden die meroitischen Schriften aus dem nubischen Reich von Napata (Meroe) um 300 v. Chr. entwickelt. Obwohl diese Schriften einen ägyptischen Ursprung haben, wurden sie zu eigenständigen Schriften entwickelt, die heute auch mithilfe der ägyptischen Schriften noch nicht entziffert werden können. Die meroitischen Schriften haben sogar die ägyptischen Texte überdauert, da diese bis 600 n. Chr. in Verwendung waren und die ägyptischen Texte lediglich bis 394 n. Chr. Die meroitischen Schriften können als Beispiel für die Entwicklung anderer afrikanischer Schriften dienen. Einige Schriften wurden von bereits vorhandenen Schriften abgeleitet, andere sind jedoch unabhängig von diesen entstanden oder weisen nur vereinzelt Ähnlichkeiten auf. Ein Blick auf die einzelnen Schriften zeigt, dass sowohl Zeichen als auch Bilder bei der Entwicklung afrikanischer Schriften verwendet wurden. In dem Unesco-Bericht General History of Africa I – Methodology and African Prehistory wird von Gavazzi de Montecudolo berichtet, der schon im 17. Jh. darüber schrieb, dass die Menschen im Kongo und in Angola eine Schrift verwendeten, die Ähnlichkeiten mit den ägyptischen Hieroglyphen aufweist. Das gilt auch für viele andere Schriftarten in Afrika, die zwar hieroglyphisch sind, aber eigene Besonderheiten aufweisen. Durch die Analyse einiger afrikanischer Schriften wird deutlich, wie innovativ und originär die Schriften entwickelt wurden.

Nach einer Darstellung von scriptum.bplaced.net hat Afrika eine beträchtliche Anzahl von Schriften vorzuweisen. Danach hat der Kontinent mindestens 37 eigenständige Schriften hervorgebracht. Es gibt in allen Teilen Afrikas Beispiele von Schriften, die – einige erst in der Neuzeit – entwickelt worden sind, um die Sprachkulturen der jeweiligen Regionen und Volksgruppen mit Schrift zum Ausdruck zu bringen.

Aus: Hamaimbo, Keith. Errungenschaften Afrikas – die andere Seite einer Realität, Bielefeld 2019.

Èkèndèba beließ es aber nicht dabei. Er ging zum Wasser, zur Flamme, zum Kind, zum Feuer, zur Liebe, zum Diamanten, zum Gold, zum Silber, zur Blume. Er besuchte alle Lebewesen, die in der Luft, auf der Erde, im Wasser wohnen, und schaffte es so, von jedem ein Stück von dem, was jedes Lebewesen einzigartig macht, zu ergattern.

Und so kam es, dass Èkèndèba am großen Tag des göttlichen Festes im schönsten Mantel erscheinen konnte, der jemals gesehen wurde. Voller Begeisterung für diese großartige und einzigartige Leistung fragte Gott Èkèndèba, was er für ihn tun könnte, und versprach, ihm jeden Wunsch zu erfüllen.

Das einzige, was Èkèndèba sich wünschte, war die Weisheit. Und so geschah es, dass er in Begleitung seines Sohnes das Fest mit einem Krug verließ, in dem die gesamte Weisheit der Welt enthalten war.

Leider verlor Èkèndèba aus Dummheit, Egoismus und Misstrauen gegen seinen eigenen Sohn den Schatz. Der Krug zerschellte an einem Baum, und so konnte sich die Weisheit in der ganzen Welt verbreiten. Èkèndèba gab aber nicht auf und nahm sich vor, nicht eher zu ruhen, bevor er nicht die ganze Weisheit wieder für sich, nur für sich und seine Nachkommen, und für immer gesichert hat.

Die Deutung von Èkèndèba

Èkèndèba verkörpert von seinem Charakter her nicht das Modell, das man Kindern zu Nachahmen empfiehlt. Er ist absolut egoistisch, konzentriert seine ganze Kraft darauf, andere zu täuschen, zu belügen, zu betrügen, um am Ende seine eigenen Vorteile zu sichern. Seine Ideen haben etwas Geniales, denn er ist gerissen, kann das scheinbar Undenkbare denken, das scheinbar Unmögliche ermöglichen. Verschlagenheit, Kühnheit, Fleiß und Hartnäckigkeit sind seine Stärken. Doch davon profitiert nie die Allgemeinheit, sondern nur er und eventuell seine kleine Familie. Deshalb ist Èkèndèba im Dorf nicht beliebt, sondern nur geduldet. Sein größtes Problem und gleichzeitig die günstigste Chance für das Dorf: Immer wieder übersieht er die Fallen, die er anderen stellt, und tappt selbst hinein. Wenn er sich aber aus der Falle befreit, macht er da weiter, wo er aufgehört hat. Weisheit, soziale Kompetenz, Empathie, Ehrlichkeit und Nettigkeit sind ihm fremd, aber er kann sie perfekt vortäuschen.

In afrikanischen Kulturen ist Intelligenz ein Kompositum aus Weisheit, Empathie, Gerechtigkeit, dem Sinn für sozialen Ausgleich, Wissen und funktioneller Intelligenz (Fachkompetenz), wobei für die Besetzung einer Führungsposition die zuerst genannten Eigenschaften wesentlich mehr wiegen. Dementsprechend ist es unvorstellbar, Èkèndèba eine Aufgabe von öffentlichem Interesse oder im Dienst des Gemeinwohls anzuvertrauen. Es herrscht die Auffassung, dass sonst der Gemeinschaft Chaos und Selbstauflösung drohen. Über das Leben des Dorfes schwebt dennoch wie ein Damoklesschwert die reale Gefahr, dass ein Teil des Dorfes die Genialität von Èkèndèba mit Intelligenz verwechseln könnte, was ihm doch zu einer verantwortungsvollen Position im Dorf verhelfen würde, ein Dilemma, mit dem die Dorfgemeinschaft permanent lebt. Èkèndèba aus dem Dorf zu vertreiben, geht auch nicht, denn er ist ein Bewohner des Dorfes, den man deshalb ertragen muss.

In der Fülle der Märchen über Èkèndèba ist mir keines bekannt, in dem er Dorfchef wäre. Weiterhin betrachten afrikanische Kulturen das Universum als ein Haus in unterschiedlichen Dimensionen, das von einer höheren Intelligenz regiert wird. Das private Haus, das Viertel, das Dorf, die Stadt, die Region, das Land, der Kontinent sind nichts anderes als einzelne Dimensionen desselben Hauses. Dementsprechend hat in all diesen Settings in Ausübung der organisatorischen Aufgaben in Politik, Wirtschaft und Verwaltung dasselbe ethische Urprinzip zu gelten: Es braucht Menschen, die die höhere Intelligenz des Universums verkörpern. Also: „Bloß kein Èkèndèba an der Spitze“. Die Spannung zwischen dem Charakter von Èkèndèba und den Anforderungen an eine Führungsaufgabe im Dienst des Gemeinwohls ist nach afrikanischer Lesart eine der Grundfragen der menschlichen Existenz.

Kapitalistische Weltordnung

Betrachtet man von dieser Perspektive aus die globalen Verhältnisse in der heutigen Welt, so lässt sich erkennen, dass die demokratisch und kapitalistisch verfasste Weltordnung aus dem Denken von Èkèndèba entsprungen sein könnte. Im globalen Dorf scheinen derzeit diejenigen Menschen mit sozialer und emotionaler Kompetenz, die an der Spitze des nachhaltig zu führenden Dorfes stehen müssten, die Führungspositionen geräumt zu haben. Es hat den An-



Darstellung einer Erzählsituation

schein, als wäre Èkèndèba selbst überall der Chef geworden, oder dass er zumindest die Fäden im Hintergrund ziehen, alle Führungseliten dirigieren und manipulieren würde, damit sie seinen Willen umsetzen. Mit dem gegenwärtigen Prinzip „Alles für mich und nichts für die anderen" herrscht eine Unordnung in der Welt, die uns signalisiert, dass nicht die Menschen mit den Eigenschaften der höheren Intelligenz im Dienst des Gemeinwohls in Entscheidungs- und Führungspositionen stehen. Die Gerissenheit von Èkèndèba scheint sich in Politik, Wirtschaft und Verwaltung durchgesetzt zu haben.

Èkèndèba scheint es zu schaffen, die Demokratie mühelos für seine Pläne zu nutzen. Die Urdiskrepanz zwischen seinem Charakter und den Anforderungen an „Leadership" scheint nicht im Geringsten im Bewusstsein der herrschenden Eliten zu existieren. Das politische System der Demokratie dient dem Schein, dass das Leben im globalen Dorf nach freiheitlich-demokratischen Prinzipien regiert wird, während die wesentlichsten Akteure höchstens das kleine Mandat ihres eigenen Hauses besitzen. Die mächtigsten Entscheidungsträger besitzen jedoch kein allgemeines demokratisches Mandat und werden mit genialen Strategien ausgewählt und in Position gebracht. Die freiheitlich-demokratisch verfasste Gesellschaft beschäftigt sich nicht mit der Frage, ob sie sich an den Anforderungen an eine höhere Intelligenz orientiert. Im Gegenteil: Èkèndèbas Methoden werden ohne schlechtes Gewissen mit den verharmlosenden Begriffen „Strategie" und „Lobbying" verpackt und an Hochschulen gelehrt. So reproduziert sich selbst systematisch eine Kultur im Geist von Èkèndèba, die ihrem Wesen nach der Selbstzerstörung geweiht ist. Die ständigen Krisen im globalen Dorf sind ein Indiz dafür, dass die Weisheit gegenwärtig die Macht verloren hat, der Geist von Èkèndèba sattelfest in die entscheidenden Positionen gerückt ist und dass er sich nicht so leicht jemals wird wieder vertreiben lassen. Wie gelingt es uns, die Position des Dorfchefs für Persönlichkeiten mit Weisheit, Empathie, Gerechtigkeit und dem Sinn für sozialen Ausgleich frei zu machen? Das ist nach dieser afrikanischen Lesart die größte Aufgabe der heutigen Zeit.



Erzähler Leonard Mpundu bei der Arbeit. Foto: US Embassy Zambia / cc: by-nc

Dass es selbst im privaten Haus Èkèndèbas, des Organisators der Unordnung kriselt, entspricht der Gesetzmäßigkeit, dass er immer wieder in die Falle hineintappt, die er für andere vorbereitet hatte. Während er konzentriert seine Strategien und Lobbying-Pläne ersinnt, um den grenzenlosen Luxus für sich und seine Familie herauszuholen, merkt er nicht, wie sehr er sich selbst zerstört und das ganze Dorf gleich mit. Klimawandel, Vergiftung von Luft, Böden und Gewässern, massives Artensterben, rechtsextremistische Kriminalität, Kriege, Terrorismus, Hunger mitten in Glitzer und Glamour im eigenen Haus: Das sind einige der Erscheinungen, die uns oft davon träumen lassen, man könnte einen guten Heiler finden, der Èkèndèba so wirksam therapiert, dass er endlich auch ein gemeinschaftlich denkender Bewohner unseres Dorfes wird.

Dr. Urbain N'Dakon

Der Autor ist promovierter Germanist und Qualitätsmanager. Im Hauptberuf arbeitet er als Geschäftsführer des Migrant*innen-Selbstorganisationen-Netzwerks „Miso" in Hannover. Außerdem ist er Songpoet und Geschichtenerzähler im Rahmen seiner eigenen Konzertreihe „Melodien der afrikanischen Seele".

Im Zwischenort

ZWISCHEN TRADITION UND MODERNE: AFRIKAS PLATZ IM GLOBALEN KAPITALISTISCHEN SYSTEM

An den afrikanischen Kontinent zu denken impliziert, eine Idee oder ein Bild davon zu haben, was Afrika und „afrikanisch“ ist. Für die Afrikanerinnen und Afrikaner selbst ist es das Bild von einem Afrika mit Herausforderungen, die sie in ihrem Alltag spüren. Für den Westen ist es das Bild eines in der Zeit stehengeblieben Afrika, dem Schauplatz von Krisen, Konflikten und Naturkatastrophen, und dass die „Afrikaner“ durch die Hand von Völkern, die als fortschrittlicher, also moderner gelten, entwickelt und in die Moderne gebracht werden müssen. Tatsächlich handelt es sich um ein Bild, das in der Geschichte mit Sorgfalt bewahrt wurde. „Der Afrikaner“ und Afrika wurden von der Geschichte als imaginäre und erfundene Kategorien erhalten – auf Grundlage mangelnden Verständnisses oder einer verzerrten und verfälschten Darstellung durch den kolonialen Diskurs darüber, was menschlich ist und was es heißt zu leben.

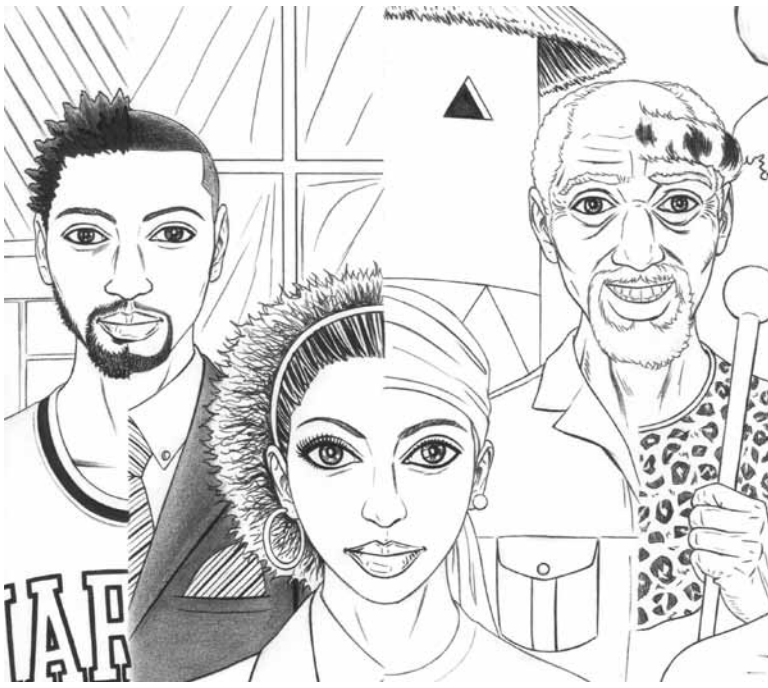
Diese Interpretation basierte auf einer rigorosen, jedoch ausgedachten Unterscheidung zwischen Tradition und Moderne. Es ist daher eine Unterscheidung, die die Selbstzuschreibung einiger (westlicher) Männer impliziert, sie hätten den Status fortgeschrittener (moderner) Wesen und seien dafür verantwortlich, rückständige (traditionelle) Wesen in die Moderne einzugliedern. Moderne und Tradition sind jedoch mehrdeutige Begriffe, so dass jeder Versuch einer starren Unterscheidung das Risiko von Widersprüchlichkeit und Ambivalenz birgt. Es sei denn, man unterscheidet, wie es in der europäischen Renaissance gemacht wurde: Um zu bestimmen, wer die „Rückständigen“ und wer die „Fortschrittlichen“ sind, schuf man eine Trennlinie, die es beispielsweise erlaubte, den Begriff der „Tradition“ nur als Instrument zur Verleugnung und Abwertung bzw. Inferiorisierung des Anderen zu verwenden.

Interdependenz von Tradition und Moderne

Afrikanische Autoren hingegen, wie Achille Mbembe aus Kamerun, Felwine Sarr aus dem Senegal sowie die mosambikanischen Soziologen Elísio Macamo und Carlos Serra, verstehen Tradition und Moderne als wechselseitig verwobene Elemente, die durch Kontinuität oder gegenseitige Abstimmung aufeinander gekennzeichnet sind, und dadurch ein Verständnis der Konzepte ermöglichen, ohne die Auf- oder Abwertung des anderen zu beabsichtigen. In diesem Sinne reklamieren sowohl Elísio Macamo als auch Achille Mbembe die Moderne für die Afrikanerinnen und Afrikaner, gerade weil die Kolonisierung nach Ansicht der Autoren diesen Völkern in Wahrheit die Moderne verweigert hat. Die Moderne wird hier als eine Möglichkeit der Suche nach Selbstbestimmung und Wiedereingliederung des afrikanischen Menschen als historisches Subjekt verstanden. Jedoch unterscheidet sie sich von der Tradition – ohne sich von ihr gänzlich zu lösen – insofern, als sie sich lediglich auf einen als ursprünglich erachteten Brauch bezieht, der allerdings durch jedwede Erfordernis der Gegenwart anzupassen versucht wird – wie zum Beispiel das Bedürfnis nach Selbstbehauptung im Kontext der westlichen und östlichen Herrschaft im globalen kapitalistischen System.

Das Verständnis von Tradition und Moderne in diesem Sinne erlaubt es, diese beiden Begriffe in afrikanischen Gesellschaften zu diskutieren, ohne Gefahr zu laufen, in das noch immer gängige Vorurteil von der Rückständigkeit „Afrikas“ und der „Afrikaner“ zu geraten; sei es, weil sie traditionell sind, oder was auf das Gleiche hinausläuft, weil sie nicht modern sind. Tatsächlich bringt das Konzept der Tradition eine essenzialistische Auffassung des afrikanischen Menschen mit sich, entweder mit dem Ziel der Kolonisierung und Enteignung (äußere Ebene) oder mit dem Ziel, eine eventuell bedrohte Rechtmäßigkeit zu dominieren oder zurückzuerobern (innere Ebene).

Anknüpfend an Mbembe und Sarr betrachtet der Soziologe Carlos Serra die Tradition, so sie als Gegenpol zur Moderne verstanden wird, als eine Erfindung des Kolonialismus, die von afrikanischen Führern in Form von politisierten Traditionen übernommen wurde. Jedoch ist eine Diskussion über „Tradition“ und „Moderne“ in afrikanischen Gesellschaften,



zumindest um zu verstehen, welchen Platz sie im globalen kapitalistischen System einnehmen, heute nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig. Gerade weil die Rechtfertigungen für die Kolonisierung und Benachteiligung der Afrikanerinnen und Afrikaner und ihres Kontinents von sich gegenseitig ausschließenden Vorstellungen dessen herrühren, was traditionell und was modern ist, wobei die afrikanischen Gesellschaften stets in erstere Schublade gesteckt wurden.

Im Dialog miteinander

Aber in diesen Gesellschaften sind Moderne und die Tradition eben durch Kontinuitäten und Diskontinuitäten gekennzeichnet, mithin also durch Eigenschaften, die keine strenge Unterscheidung, wie es in der Voreingenommenheit des kolonialen Diskurses geschieht, sondern einen ständigen Dialog zwischen beiden erlauben. Wenn wir vielmehr von der Perspektive ausgehen, dass es keinen natürlichen Unterschied zwischen dem Traditionellen und Modernen gibt, dann sind afrikanische Gesellschaften aufgrund der ihnen eigenen historischen Bestimmungen weder traditionell noch modern, sondern sowohl Produkte als auch Produzenten einer wechselseitigen Beziehung. Diese ist ein auf ewigem Widerstreit begründeter Kontakt, einerseits untereinander auf dem Kontinent und andererseits zwischen diesen Gesellschaften und dem Rest der Welt.

Ein Beispiel für die Beziehung zwischen Moderne und Tradition ist die Alltagspraxis einiger Menschen in Mosambik, wenn sie krank sind. In dieser Situation gehen die Menschen auf der Suche nach Behandlung ins Krankenhaus, um einen Arzt aufzusuchen, aber sie gehen ebenso zum „traditionellen Heiler“ oder den evangelikalen Kirchen. So stimmen sie Tradition und Moderne auf die praktischen Problemen des Alltags ab. Dieses Beispiel, obwohl es banal ist, offenbart eine Abstimmung und Verhandlung zwischen dem, was man gewöhnlich Tradition und Moderne nennt. Übrigens wird diese Aushandlung bereits durch die im mosambikanischen Alltag übliche Bezeichnung „Traditioneller Arzt“ („médico tradicional“) sichtbar.

All dies ist so intensiv, dass Autoren wie Felwine Sarr zur Wiederentdeckung afrikanischer Wurzeln und Traditionen aufrufen. Sie beanstanden, dass sich die Afrikaner heute in einer Situation befinden, in der sie hin- und hergerissen sind zwischen einer Tradition, die sie nicht mehr kennen, und einer Moderne, die als eine zerstörerische und entmenschlichende Kraft über sie kam. Doch ganz im Gegenteil – was wir aus der Geschichte lernen können, ist, dass afrikanische Gesellschaften heute nicht mehr als traditionell und auch nicht als modern angesehen werden können, sondern als Gesellschaften, die beide Konzepte in Einklang bringen. So kann man sagen, dass sie und ihre Staaten sich durch den Kontakt mit dem Rest der Welt in einer ständigen Verhandlung zwischen den beiden Polen Modernität und Tradition befinden. In einer Verhandlung, die die Suche nach einem dritten Ort ermöglicht, d.h. einem Ort, der weder traditionell noch modern ist. Tatsächlich befinden sich die „Afrikaner“ und „Afrika“ in einer Art „Zwischenort“. Dieser Zwischenort ist ein „dritter Ort“, der die Möglichkeit des Daseins gerade im Dialog, in der Verhandlung und in der Versöhnung zwischen Tradition und Moderne findet und aufgrund seiner Geschichte und seines Platzes in der Welt mit dem Rest der Welt so zu einem eigenen Ort der Afrikanerinnen und Afrikaner wird.

Wenn also die Abstimmung zwischen Tradition und Moderne, wenn dieser „Zwischenort“ Afrika entspricht und wir diese Möglichkeit als real betrachten, dann können die Afrikanerinnen und Afrikaner zu keinem Zeitpunkt in der Geschichte als „traditionell“ betrachtet werden, also als „rückständig“, außer aus einer voreingenommenen Perspektive, die dem kolonialen Diskurs entspringt. Die gesamte Geschichte Afrikas ist eine Geschichte der Kontakte zu anderen Völkern, manchmal auf friedliche und oft auf gewalttätige Weise. So verlangt die Geschichte selbst von Afrika und seinen Menschen eine ständige Suche nach einem dritten Weg, einer dritten Möglichkeit oder letztlich einem „dritten Ort“. Ein dritter Ort, der zugleich „afrikanisch“ ist und auf dem Kontakt mit der Kolonisierung, aber auch mit der „ganzen Welt“ aufbaut. Ein dritter Ort ist möglich aus dem historischen Bewusstsein der Afrikanerinnen und Afrikaner und der Wiederherstellung ihres Platzes als Akteure ihrer eigenen Geschichte. Aber ein Akteur, der in der Lage ist, mit anderen Völkern in diesem globalen kapitalistischen System zu verhandeln, das von Natur aus auf Wettbewerb beruht. Wenn im 15. Jahrhundert die Begegnung zwischen Afrika und der Welt zu Imperialismus, Kolonialismus und Sklaverei geführt hat, wird oder sollte der Kontakt heute, Mitten im 21. Jahrhundert, zu Zusammenarbeit, zu Verhandlungen und nicht mehr zu Zwang und Enteignung führen. Tradition und Moderne offenbaren also nicht mehr ein Rückständiges (Traditionelles) und ein Fortgeschrittenes (Modernes), sondern nur noch Abstimmung und Verhandlung und zudem auf der Grenze ein „Afrika“ und einen „afrikanischen“ Menschen mit ihrem gleichrangigen Platz im globalen kapitalistischen System.

Alcides André de Amaral

Der Autor ist Teilnehmer des Interdisziplinären Postgraduiertenprogramms in Geisteswissenschaften an der Universität für Internationale Integration der afro-brasilianischen Lusophonie (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira), Brasilien

Was Menschen so glauben

AUSZUG AUS EINER REDE ANLÄSSLICH DER JAHRESVERSAMMLUNG DER LESOTHO SCIENCE AND MATHS TEACHERS' ASSOCIATION AM 21.5.1994



Traditionelle Heiler in der Region Mokhotlong. Foto: Brigitte Reinhardt / issa

Miltenberg ist eine kleine Stadt in Deutschland mit wunderschönen Gebäuden, manche davon sind mehrere hundert Jahre alt. In Teilen dieser Stadt hat man das Gefühl im Mittelalter und nicht im modernen Deutschland zu sein.

In dieser Stadt lebte vor nicht allzu langer Zeit eine Familie, deren Tochter an Epilepsie litt. Die Eltern, die sehr religiös waren, glaubten, sie sei vom Teufel besessen. Sie baten den Priester einer der großen christlichen Kirchen, mit Exorzismus-Riten den Teufel auszutreiben. Zu dieser Zeit hatte das Mädchen bereits aufgehört zu essen und es wurden auch keine Versuche unternommen, es künstlich zu ernähren. So geschah, was geschehen musste: Das Mädchen verhungerte, starb und wurde begraben.

Einige Zeit später wurden die Eltern angeklagt, durch Vernachlässigung den Tod ihrer Tochter verursacht zu haben. Sie aber beteuerten, es sei der Teufel gewesen. Sie forderten vom Gericht die Erlaubnis, den Leichnam zu exhumieren, denn, so der Glaube, ein vom Teufel besessener Körper zersetze sich nicht. Dies wurde ihnen gewährt.

Was denken Sie, was in dem Grab gefunden wurde? Nun, ein verwester Körper natürlich. Ich las diese Geschichte in einer tansanischen Zeitung und bekam sie später in Deutschland bestätigt. Was mag die „Daily News" dazu veranlasst haben, dieses merkwürdige Ereignis im weit entfernten Deutschland für berichtenswert zu halten? Ich vermute, sie wollten ihrer Leserschaft folgendes sagen: Seht mal her, diese Europäer, diese Deutschen. Wenn sie in unser Land kommen, sind sie schockiert darüber, was Menschen hier so glauben – und doch passieren auch in ihren eigenen Reihen merkwürdige Dinge.

Vor der Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse in unserer Bevölkerung waren Deutsche genau so abergläubisch wie Basotho. Sie glaubten an Hexerei und Magie und sahen sich nicht als Akteure ihres Lebens, sondern oftmals als Opfer von Geistern und bösen Mächten.

Wie sollten Menschen ohne naturwissenschaftliche Kenntnisse verstehen, dass es einem Menschen nicht möglich ist, einen Blitz in ein bestimmtes Haus oder eine Person zu lenken? Welch andere Erklärung als Hexerei sollten Menschen für Krankheiten und Tod haben, wenn sie nichts über Viren und Bakterien wissen und darüber, wie ihr Körper funktioniert?

Naturwissenschaften in Lesotho zu unterrichten kollidiert ganz klar mit vielen traditionellen Glaubensvorstellungen. Manche unter uns würden sich wünschen, dass sich eine naturwissenschaftlich geprägte Weltsicht schneller verbreitet. Aber wie wir auch an Beispielen aus Europa sehen, ist dies ein langwieriger Prozess.

Es geht jedoch nicht nur darum, dass das, was unterrichtet wird, im Gegensatz zu dem steht, was Menschen so glauben, sondern auch um die Herangehensweise. Mathematik und Naturwissenschaften basieren auf Tatsachen und Beweisen, Ursache und Wirkung und erfordern und trainieren somit logisches Denken. Traditionelle Glaubensvorstellungen jedoch wollen geglaubt und nicht hinterfragt werden.

Naturwissenschaften zu verstehen kann eine befreiende und ermächtigende Wirkung haben. Es befreit Menschen von dem Gefühl, unvorhersehbaren Kräften hilflos ausgeliefert zu sein. Es befähigt Menschen dazu, einen größeren Teil ihres Lebens in die eigenen Hände zu nehmen. Es kann jedoch auch dazu führen, ihre Bedeutung zu überschätzen und davon auszugehen, dass man mit ihrer Hilfe alles meistern kann.

Brigitte Reinhardt

Die Autorin, 1. Vorstandsvorsitzende der issa, war von 1990 -1996 Landesdirektorin des Deutschen Entwicklungsdienstes (DED) in Lesotho. Im Rahmen des Budgets für „Einheimische Organisationen" unterstützte der DED die Lesotho Science and Maths Teachers' Association (LSMTA).



Der spirituelle Baum

EIN GEISTERBAUM BEEINTRÄCHTIGE DEN BAU EINER GRENZSTRASSE IN MALAWI, hieß es am 26. September 2019 in einer Meldung aus Malawi. Der Journalist Watipaso Mzungu hat sich in den Distrikt begeben, aus dem diese Nachricht kam, und mit den Protagonisten gesprochen.

Chigwere Village liegt am Fuße des eindrucksvollen Mulanje-Bergmassivs im Südosten von Malawi, das höchste Massiv im tropischen Teil des südlichen Afrika, der sich von Mosambik am Indischen Ozean bis nach Namibia und Angola am Atlantik zieht. Das Dorf liegt über 480 Kilometer von Malawis Hauptstadt Lilongwe entfernt und beherbergt eine in Armut und mit bescheidenem Bildungsstand lebende Bevölkerung. Zum Überleben sind die Einwohner weitgehend von Subsistenzlandwirtschaft abhängig. In den meisten Familien werden die minderjährigen Mädchen früh verheiratet, um sich wertvolles Eigentum und Wohlstand zu sichern.

Abgesehen davon, dass das Dorf am Fuße Malawis höchsten Berges liegt, gab es an Chigwere Village nichts Besonderes, was die Aufmerksamkeit der Menschen in Afrika und über die Grenzen hinweg auch in Europa auf sich ziehen könnte.

Doch auf einmal ist das Dorf in den Fokus der Aufmerksamkeit von internationalen Historikern und Touristen geraten. Der Grund: Ein natürlicher „Maula-Baum“ hat kürzlich die Bauarbeiten an der Muloza-Chiringa-Straße unterbrochen.

Im Auftrag des Straßenbauamts bessert die malawische Regierung eine 45 Kilometer lange Straße aus, um die Orte Mulanje und Phalombe durch den Muloza-Drift in der Traditional Authority Njema in dem Bezirk zu verbinden. Die Straße soll den Güter- und Personenverkehr erleichtern und damit Handel und Tourismus fördern.

Der Baum steht immer wieder auf

Es scheint jedoch, dass das neun Mio. US-Dollar teure Projekt dem Segen der Ahnen-Geister ausgeliefert ist, die Be-



richten zufolge mit dem natürlichen Maula-Obstbaum, der mitten auf der Straße steht, die Bauarbeiten zum Erliegen gebracht haben. Der „spirituelle Baum" soll wenige Stunden nach dem Fällen wieder zu seinen Wurzeln zurückgekehrt sein und die mit dem Bau der Straße beauftragte Firma zum Aufgeben gezwungen haben.

Horden von Geschäftsleuten und Einheimischen im Muloza Border Trading Centre vertrauten mir an, der Baum sei tatsächlich der Geist eines Mannes, der als Magier und Ritualist in der Gegend bekannt war.

Chrissy Nyadani, Inhaberin eines Restaurants im Handelszentrum, glaubt, die Ältesten könnten den Geist dieses gefallenen Magiers hervorgerufen haben, um Chaos zu verursachen, weil die Regierung vor Projektbeginn ihren Verpflichtungen nicht nachgekommen sei.

„In dieser Gegend glauben wir, dass wir die Geister unserer Vorfahren zu Rate ziehen müssen, wenn uns Unrecht widerfahren ist. Es sind die Geister unserer verstorbenen Vorfahren, die für uns kämpfen. Nun, in diesem Fall glauben wir, dass unsere Ältesten, angeführt von traditionellen Führern, die Geister angerufen haben könnten, weil die Regierung uns vor Beginn des Projekts nicht entschädigt hat", meint Nyadani.

Bei den Recherchen, um der Geschichte auf den Grund zu gehen, zeigte sich eine gedrückte Stimmung unter den Dorfbewohnern. Beim Besuch auf der Baustelle am 24. Oktober 2019 inspizierte einer der Bauarbeiter träge eine geparkte Planierraupe, nur wenige Meter vom umstrittenen Baum entfernt. Er weigerte sich, seine Identität preiszugeben, und sagte, er sei nicht befugt, mit den Medien zu sprechen, denn

DIE WURZELN VON GEISTERGLAUBEN UND MAGIE



Es gibt drei ethnische Gruppen in Malawi, die mit dem Geisterglauben, der Magie sowie der Beschwörung von Toten und Geistern in Verbindung gebracht werden: Die Lhomwe, die Yao, die mit den Lhomwe in direkter Verwandtschaft stehen sowie die Ngonde, die weiter im Norden Malawis, in Karonga, leben.

Die Anthropologen Anthony Mtuta und Sangwani Tembo bestätigten, dass Geschichten von Fremden, die durch Dörfer streifen und Blut saugen, in Malawi nicht ungewöhnlich sind. Mtuta und Tembo sagen, 1948 bis 1949 habe das Land eine schlimme Hungersnot erlebt und die Menschen glaubten, dass nachts Blutsauger in Autos und Lieferwagen unterwegs waren. Die Angriffe hätten erst aufgehört, nachdem die Autos verbrannt und von den Dorfvorstehern eine Ausgangssperre verhängt worden war.

Ähnliche Gerüchte tauchten 2002 wieder auf, einem Jahr, in dem Malawi von unregelmäßigen Regenfällen betroffen war und Hunger herrschte. In einigen südlichen Distrikten hatten die Dorfbewohner solche Angst vor mysteriösen Blutsaugern, dass sie ihre Felder unbeaufsichtigt ließen und vermeintliche Vampire gewaltsam angegriffen wurden. „Das führte zu einer Lynch-Justiz von Dorfbewohnern gegenüber verdächtigen Fremden. Einer wurde getötet, drei weitere wurden schwer verletzt", sagen die Forscher.

2009 kehrte die Hysterie zurück. Diesmal wurde ein junger Mann namens Jack Bandawe (alias Nachipanti), der angeblich Teil eines „blutsaugenden Syndikats" war, wegen mehrerer Mord- und Gewalttaten in Blantyre verhaftet.

In einer Studie mit dem Titel „Deconstructing mediocrity; Vampires, victims and national hysteria" schlägt John Lwanda vor, dass wir, um die Wurzeln dieses Aberglaubens zu verstehen, über den Glauben hinaus auf die dahinter liegenden strukturellen Bedingungen der Gegenden schauen müssen, in denen solcher Glauben entsteht. „Die Wurzeln der gegenwärtigen Vampir-Hysterie liegen auch im aktuellen Zustand von 'Recht und Ordnung', der 'moralischen Ordnung' und der sozioökonomischen Bedingungen in Malawi – und nicht nur, wie tief verwurzelt oder stark er auch sei, im bloßen Glauben an Ufiti [Hexerei]", schreibt er.

Der klinische Psychologe Chiwoza Bandawe von der Universität Malawi bestätigt dies. In einem Land mit hoher Armut, Unterentwicklung und Arbeitslosigkeit spiegele die Angst vor Blutsaugern die Erfahrungen der Menschen mit anderen Problemen wider. „Es ist fast eine symbolische Darstellung des Lebens, ihres Blutes, ihrer Hoffnung, die aus ihnen herausgesogen wird", sagt er.

Watipaso Mzungu

die Angelegenheit berühre kulturelle und traditionelle Überzeugungen. Die Hüter von Kultur und Tradition – die traditionellen Führer – seien daher besser geeignet, sich zu äußern.

Die beauftragte Firma M.A. Kharafi and Sons hatte jedoch in einem früheren Interview mit einem Reporterkollegen mitgeteilt, sie habe mehrmals versucht, den spirituellen Baum zu fällen. Aber jedes Mal, wenn sie am nächsten Tag zur Arbeit wiedergekommen seien, hätten sie einen Baum vorgefunden, genau so, wie er gefällt worden sei. Zudem erzählten die lokalen Bewohner den Journalisten, dass der Baum mächtige Geister beherberge und als Zentrum für Hexerei aus allen Regionen Malawis diene.

Das Haus von Andrew Ngongondole, der auch Dorfvorsteher von Chigwere ist, steht keine 10 Meter von dem Baum entfernt. Die Gemeinde glaubt, dass er hinter den Geistern stecke, die die Bauarbeiten an dem Projekt unterbrochen haben. In einem Interview bestätigte Ngongondole, er habe von der beauftragten Firma eine Beschwerde erhalten, weil sie Probleme hätte, den Baum aus der Mitte der Straße zu entfernen. Zudem habe der Anführer der zu den Lhomwe gehörenden Bevölkerungsgruppe, der Mulhakho wa Alhomwe, ihn angewiesen, unmittelbar dafür zu sorgen, dass der Straßenbau voranginge. Dieser Leston Mulli hatte zwei Männer geschickt, um Ngongondole zu warnen, dass die Gruppierung Maßnahmen gegen ihn ergreifen würde, sollte er das Projekt durch den Baum behindern.



„Ich versicherte sowohl dem Bauunternehmer als auch Herrn Mulli, dass ich meine Ältesten und Onkel konsultieren würde, damit wir eine Lösung für das Problem finden. Während ich mit Ihnen spreche, sind die Bauunternehmer nun in der Lage, den Baum zu fällen, angefangen bei den Ästen“, sagt der Dorfchef.

Einige Gemeindemitglieder behaupten, Ngongondole habe womöglich die Geister gerufen, um das Projekt zu vereiteln, weil ihm die Regierung keine Entschädigung für die Bäume und anderes Eigentum gezahlt habe, das er im Zuge des Bauprojekts verloren hat.

Ngongondole gibt zwar zu, der Gebrauch von Magie sei Teil der dort herrschenden Kultur, er weigert sich jedoch, die Verantwortung für das Chaos zu übernehmen, das der Baum für das Projekt angerichtet hat. „Ich wünschte, die Regierung könnte jetzt anerkennen, dass sie in der Lage ist, den Baum auf der Straße und andere Bäume auf unserem Gelände zu fällen. Aber das heißt nicht, dass ich hinter dem stehe, was die Leute gegen mich vorgebracht haben“, sagt er.

Solche Geschichten sind in den vier Distrikten Blantyre, Chiradzulu, Mulanje und Thyolo, die vorwiegend von den Lhomwe bewohnt werden, nicht ungewöhnlich. Im Thyolo-Distrikt, 44 Kilometer von Blantyre entfernt, verläuft die Verbindungsstraße von Blantyre nach Thyolo, auch bekannt als M2.

Der Fels mit dem Menschenantlitz

Der Felsen hat ein menschliches Antlitz. Dorfbewohner wie Sosten Damiano aus Mpiyama Village in der Traditional Authority Nchilamwela behaupten, dass die Straßenbauer ihn während der Kolonialzeit nicht wegbewegen konnten, da er immer wieder an seinen ursprünglichen Ort zurückkehrte. Also bauten sie um ihn herum. Der Felsen wurde schließlich Mwala wa Mthunzi genannt, was „Fels des Schattens“ bedeutet.

Damiano wirft der Regierung vor, es versäumt zu haben, diese geisterbehafteten natürlichen Ressourcen zu nutzen, um den Tourismus in Malawi zu fördern und anzukurbeln. „Ich bin der festen Überzeugung, dass Malawi riesige Einnahmen erzielen könnte, wenn die Regierung Dinge wie spirituelle Bäume und spirituelle Felsen vermarktet hätte“, meint er.

Die Kulturdirektorin im Ministerium für Handel, Tourismus und Kultur, Dr. Elizabeth Gomani Chindebvu, sagt, die Regierung könne eine solche Entscheidung nicht treffen, schließlich gebe es keine Beweise dafür, dass die Bäume und Felsen Geister beherbergen könnten.

Text und Fotos: Watipaso Mzungu

Der Autor ist freiberuflicher Journalist und Fotograf aus Lilongwe, Malawi

TÖDLICHER ABERGLAUBE


Foto: Isabel Sommerfeld / cc: by-nd

Malawi war schon immer ein abergläubisches Land. Das gilt vor allem für die Politik. Während des Einparteienregimes der Malawi Congress Party (MCP) wurden Menschen mit Albinismus aufgrund übernatürlicher Überzeugungen Opfer mehrerer Angriffe. Es herrschte der Mythos vor, wonach Menschen mit Albinismus nicht sterben, sondern mit ihren Überresten verschwinden, wobei deren Verbleib unbekannt sei. Später stellte sich jedoch heraus, dass diese Menschen für Rituale getötet wurden.

Die Malawier erlebten zwischen 1994 und 2004 eine Welle von Serien- und Ritualmorden, als die Vereinigte Demokratische Front (UDF) unter dem ehemaligen Präsidenten Bakili Muluzi an der Macht war. Es gab grausame Morde an Frauen in Distrikten wie Chiradzulu, in dem überwiegend Lhomwe leben, und Machinga, einem Yao-dominierten Distrikt, aus dem Muluzi stammt.

Auch der verstorbene Präsident Bingu wa Mutharika hatte seinen eigenen Anteil an den rituellen Aktivitäten während seiner Herrschaft, als etliche Menschen von Bürgerwehren getötet wurden, denen vorgeworfen wurde, Menschenblut zu trinken.

In Blantyres dicht besiedelten Stadtteilen Ndirande und Chiradzulu vermuteten die Bewohner, sogenannte Blutsauger würden moderne Technologie und Magie einsetzen, um ihre Opfer bewegungsunfähig zu machen und ihr Blut für magische Zwecke zu stehlen, bevor sie wieder verschwinden. In anderen Distrikten haben die Einheimischen Straßensperren errichtet und Gruppen gebildet, um nachts auf den Straßen zu patrouillieren, während viele aus Angst vor Angriffen draußen schlafen.

Der Konflikt ums „Blutsaugen“ tauchte 2017 wieder auf – ungefähr drei Jahre nach dem Regierungsantritt von Präsident Peter Mutharika. Tatsächlich gingen damit Serienmorde an Menschen mit Albinismus einher.


Foto: JJ_Hoefnagel / wikimedia / cc: by-sa

Der jüngste Fall von Gerüchten über Vampirismus mit den darauffolgenden Morden an Menschen mit Albinismus, der seinen Ursprung in Mosambik haben soll, trat Mitte September 2017 in Teilen des südlichen Malawi auf. Die tödliche Mob-Gewalt, die auf das vermeintliche Ritual folgte, war so beunruhigend, dass UN-Agenturen ihre Mitarbeiter im Oktober 2017 aus den südlichen Distrikten verlegten. Auch die US-Botschaft hat ihre Peace Corps-Freiwilligen abgezogen und ihr Personal aufgefordert, nur mit „ausdrücklicher Erlaubnis“ in die betroffenen Gebiete zu fahren.

Nach Angriffen auf Krankenwagen, in denen Vampire vermutet wurden, stellten Krankenhäuser in einigen Gebieten diese Dienste ein. Daraufhin besuchte Präsident Peter Mutharika drei betroffene Regionen, in denen er mutmaßliche Opfer von Blutsaugern traf. In Mulanje, dem Bezirk mit den meisten Vorfällen, verurteilte er die Lynchmorde, aber auch die vermeintlichen Vampire. „Wenn die Menschen Hexerei benutzen, um Menschenblut zu saugen, werde ich mich mit ihnen befassen und verlangen, mit sofortiger Wirkung damit aufzuhören“, sagte er.

Doch einige Menschen, ironischerweise besonders die Glaubensgemeinschaft, äußerten den Verdacht, dass ausgerechnet die Politiker diese Serienmorde unterstützen, um an der Macht zu bleiben. So glauben viele, einige Politiker würden meinen, eine Wahl nur dann gewinnen zu können, wenn sie den Göttern ein Menschenopfer darbringen. Es beruht wahrscheinlich auf diesem Glauben, dass jede politische Verwaltung in Malawi mit mysteriösen und rituellen Aktivitäten in Verbindung gebracht wurde.

Watipaso Mzungu

Ist die afrikanische Hexerei von der europäischen verschieden?

VERSUCH EINER KONTEXTUALISIERUNG DES HEXENWESENS



Auf dem afrikanischen Kontinent südlich der Sahara haben Hexenglaube und Hexenpraktiken nach Ende des Kolonialismus massiv zugenommen. Das bestätigen einerseits afrikanische Menschen selbst und das stellen auch Anthropologen und Religionswissenschaftler fest. Ist dies ein Afrika eigenes Phänomen, einmalig und isoliert, oder ist es mit den spätmittelalterlichen Vorgängen in Europa und Neuengland/USA vergleichbar?

Wir müssen uns von vornherein bewusst sein,

- **dass** Afrikas Denkweise nicht wie die abendländische ist, die Jahrhunderte lang vom Christentum und seinen Werten geformt wurde. Afrikas Menschen agieren abwechslungsweise und gleichzeitig mit verschiedenen Religionssystemen, mit Schamanismus, Naturgeistern und animierter Welt, traditionell und christlich oder islamisch, alt und neu, sakral und säkular; alles überschneidet sich und ist dennoch nicht im westlichen Sinn eklektizistisch; nicht willkürlich, sondern wie ein Instrument oder Werkzeug, das je nach Umstand pragmatisch und im Kontext sinnvoll ist;
- **dass** Afrika keineswegs von dualistischen Denkschemata wie der Westen mit seinem Entweder-Oder, Gut-Böse, usw. geprägt ist; afrikanisches Denken tendiert eher zum Parallelismus, zur Gleichzeitigkeit, zur Durchmischung, zum Ineinander und Miteinander, auch als Hybridisierung bezeichnet;
- **dass** es im afrikanischen Denken von einst weder einen Platz für einen Teufel gab noch direkt und klar von Gott gesprochen wurde: wohl aber kannten Afrikaner neben den Ahnen-Geistern Hunderte von Naturgeistern, Kobolden, Feen und Elfen, Aufhockern und Mahren, Trollen und Chimären, Drei- und Vielbeinern, fantastische Tiere und Vögel, Würmer und Schlangen;
- **dass** es in diesen Denkweisen Afrikas nicht um Fortschritt oder Wachstum, sondern um Fruchtbarkeit, um Nachkommen und Ahnen geht; er/sie/es muss fruchtbar werden und bleiben, muss durch das Zeugen das Leben (nicht die Welt) fortsetzen;
- **dass** südlich der Sahara die eigentlich Handelnden die Ahnen sind; diese sind Verursacher von (bestimmten) Krankheiten und (gewissen) Unglücken;
- **dass** es auf dem afrikanischen Kontinent vor Auftreten des Christentums und Islam (beides monotheistische Religionen) nie zu Religionsverfolgungen gekommen ist. Im Gegensatz dazu folgte auf dem europäischen Kontinent eine Religionsverfolgung der anderen. Den Hexenjagden vorausgegangen waren in Südfrankreich die Sektenverfolgungen der Katharer und Waldenser.

Ähnlichkeiten und Parallelen

Und all das vorausgesetzt, gibt es im heutigen afrikanischen und mittelalterlichen Hexenwesen viele Gemeinsamkeiten. Wir befassen uns also mit historischen Perioden, die ähnliche Gegebenheiten aufweisen.

Die klassische Zeit der europäischen Hexenjagden liegt zwischen 1500 und 1700. Im Bereich des heutigen Deutschland setzten die großen Hexenjagden nach 1560 ein. 1453 endete der Hundertjährige Krieg. 1529 standen die Türken vor Wien. Was gehört zum typischen Hintergrund, der heute in Afrika sich fast wiederholt, jedoch aufgrund anderer Voraussetzungen eine andere Form des Hexenwesens entstehen lässt?

Man befindet sich in einer historischen Übergangszeit. Übergänge sind stets turbulent bis chaotisch: Das Alte stimmt nicht mehr, das Neue ist nebulös.

Man agierte in einer Werteunsicherheit; alles, was vorher ins Sakrale integriert war, teilt sich in sacred und secular oder profane auf.

Es existiert kein allgemein gültiges Rechtssystem mehr, das Sicherheit gegeben hätte. Menschen, die entweder schwach (Frauen) oder randständig (Lesben, Homosexuelle, geistig Behinderte) lebten, konnten leicht grundlos verdächtigt werden. Eine besondere, abweichende Lebensweise ließ Menschen aus Randgruppen leicht als gefährlich erscheinen; sie wurden angeklagt, ohne dass sie sich verteidigen konnten.

Hexenkraft ist mehr als Häresie: sie betrifft die physische und nicht die spirituelle Welt. Warum wurde Hexerei zum Verbrechen? Diese Frage ist eigentlich nicht geklärt.

Es waren Zeiten der Kriege und Katastrophen, von Hungersnot und Pest, und man suchte einen Weg der Erklärung, da man nach der scholastischen Denkweise der Dominikaner (Thomas von Aquin, 1225-1274) nicht mehr einfach alles direkt Gott zuschieben konnte; es war eine Zeit der Sündenböcke und Rationalisierungen, d.h. verzweifelten Erklärungsversuche, Projektionen statt Begründungen.

Sowohl im europäischen Mittelalter als auch in Afrika unter dem Kolonialismus hatte eine moderne Medizin eingesetzt, die durch Krieg und Krisen entweder ganz zerstört oder verknappt wurde, sodass wieder zur – inzwischen ziemlich verfallenen – traditionellen Medizin – mit den witchdoctors, wie die Europäer, incl. Ethnologen, sie nannten – gegriffen wird.

Diffuse Angst geht um; Erklärungsnot herrscht; Führung sowohl vom Staat als auch durch die Kirchen (katholisch und protestantisch) fehlt; Es gibt sowohl ein Machtvakuum als auch eine theologische Krise.

Wie einst Sekten im Mittelalter nehmen im modernen Afrika unabhängige christliche Kirchen, die IACs, zu. Führend sind die über zehntausend Pfingstbewegungen, die Geistbeschwörungskirchen, die Heilungs- und Wunder-Bewegungen.

Afrika wird nach der Kolonialzeit vom Chaos überrannt wie Europa im Spätmittelalter. Das koloniale Recht verschwand mit der Unabhängigkeit, doch die neuen Regierungen hatten sich keine Zeit genommen, ein nationales Recht zu schaffen. Das Volk greift wieder auf die heute meist korrupten Chiefs zurück. Der nigerianische Schriftsteller Chinua Achebe charakterisiert die Lage treffend mit Things Fall Apart, Titel seines bekanntesten Romans. Und wenn alles zerfällt, dann kommt die Zeit der Hexen.

Dennoch – was ist anders in Afrika?

Die alte afrikanische Familiengebundenheit bleibt [...] und verstärkt sich sogar im Ausland. Alle schicken Geld aus der Fremde. Keiner und keine entgeht, denn diese Tat ist nicht nur ein Muss, sondern auch ein Fluch der Tradition. Im Europa des Spätmittelalters lebte man von der Subsistenz; das Geld spielte noch längst nicht die Rolle wie heute; auch in Afrika existiert nun neben der Subsistenz auch eine Geldwirtschaft.

In Afrika südlich der Sahara kommen noch die Ahnen und ihr Wesen hinzu; diese Ahnen leben weiter, solange jemand an sie denkt; sobald die Lebenden sie zu vergessen beginnen, erinnern sie lebende Verwandte der Großfamilie mit schädigenden Eingriffen an ihre Existenz im Hintergrund, indem sie allerhand Quälendes oder Unangenehmes aufkommen lassen.

Der afrikanische Mensch steht also doppelt oder von zwei Seiten unter Druck, entweder durch Ahnen oder durch die Großfamilie. In diesen Bereichen spielt sich Hexerei ab. Weil afrikanische Menschen in ihrem System noch immer zuhause sind, wirken sich ihr traditioneller Glaube und damit verbunden ihre Einbildung aus. Daraus entsteht ein psychologischer Mechanismus, wobei der sog. Hexen-Einfluss selbst in der Ferne wirkt.

Diese Form der Hexerei wird zur sozialen Kontrolle innerhalb der Großfamilie. Witchcraft in dieser Form wirkt nicht – wie im Abendland des Mittelalters – auf andere oder fremde Familien. Im mittelalterlichen Dorf gab es natürlich auch eine strikte soziale Kontrolle, doch war diese nicht an Verwandtschaft gebunden.

Der heutige Hexenkult in Afrika überträgt sich mehr und mehr auf alle Bereiche des Lebens. So entsteht eine Form der Verhexung in der heutigen Politik. Witchcraft wurde in allen Befreiungsbewegungen eingesetzt. Mit Witchcraft wird in der staatlichen Einheitspartei operiert. Wer daran glaubt, ist beeinflussbar und manipulierbar.

Kurz und schlecht: Hexerei beginnt auf dem Kontinent alle Bereiche des Lebens zu erfassen. Mit dem mittelalterlichen abendländischen Hexenwahn hat jedoch das Ganze wenig zu tun. Man müsste es eher in den Bereich der Magie einreihen.

Im südlichen Afrika wird klar zwischen herbalists und witchdoctors unterschieden. Die vielen Unterscheidungen vom Gris-Gris (alle Arten von Abwehr- und Schutzmitteln) bis zum Muti (Schwarze Magie Instrumentarien) sind zu einer Exklusivwissenschaft geworden. Wahrscheinlich dem christlichen Einfluss zuzuschreiben sind die vielen Formen von Besessenheit, von der direkten Teufelsbesessenheit bis zu den In-Besitznahmen durch Ahnen und anderen Geistern.

Fragen, die sich ergeben oder denen man nachgehen müsste: Wo handelt es sich um Fehlvergleiche und Zufälligkeiten? Ist im Westen die Hexenzeit vorbei? Gibt es also weltweit immer wieder neue Formen der Hexerei und Hexenverfolgungen [Terroristen-, Ausländerhatz, Menschenrechts- und Journalistenmorde]? Wobei bei all dem das Wort Hexe der falsche Begriff ist, denn es geht immer um Kämpfe im Alltag.

Verkürzt sei gesagt: Hexenglaube wie Hexenverfolgungen sind primär gesellschaftliche und nur zufällig religiöse Phänomene, stets die Gesellschaft und den Zeitgeist widerspiegelnd.

Al Imfeld

Auszüge aus: Al Imfeld, Ist die afrikanische Hexerei von der europäischen verschieden?, Juli 2009
http://www.alimfeld.ch/index.php/philosophie-und-religion/40-afrikanische-hexerei



Verärgerte Geister und Götter?

NATURKATASTROPHEN, KRISEN, HEXEREI UND RELIGIÖSE ATTACKEN IN MOSAMBIK. Die fortschreitende Globalisierung führt weltweit zu Tendenzen der Entfremdung, auf die vielfach mit einem Rückgriff auf traditionelle Verhaltensmuster geantwortet wird. In manchen Regionen Mosambiks reagieren die Menschen zur Bewältigung der Krise mit gesellschaftlich-spirituellen Strategien von Verwünschungen und Verhexungen bis hin zu Lynchmorden. Wie Afrika sich aus abgedrängtem Wissen und aus Traditionen ein neues Selbstverständnis geben könnte, diskutieren Philosophen wie Sarr und Mbembe.

Mosambik ist ein seit vielen Jahren von multiplen Krisen betroffenes Land. Insbesondere wirtschaftliche Ausbeutung in Verbindung mit zunehmender Armut, Korruption, manipulierten Wahlen und Staatsverschuldung sowie elitäre Pakte und politische Unruhen, bewegen die kritischen gesellschaftlichen Diskurse. Sich vermehrende Naturkatastrophen, welche eine Folge des globalen Klimawandels darstellen, haben vor allem auf viele bereits vulnerable Menschen in Mosambik schreckliche, und im globalen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang gedacht, zutiefst ungerechte Auswirkungen. Auf der Suche nach Erklärungen in Bezug auf die nicht endenden Krisenszenarien – über die auch keine symbolische Friedenspolitik und weitere wirtschaftliche Liberalisierung des Landes hinwegtäuschen kann – erklären sich einige Menschen in Mosambik die aktuelle Situation mit übersinnlichen Kräften und dem Einwirken von Geistern oder der Verärgerung von Gott oder Allah. Die Menschen suchen nach Möglichkeiten, spirituelle Gegenmacht in Bezug auf die sich sozialpolitisch zuspitzende Situation zu erzeugen oder zumindest die Götter und Geister zu besänftigen.

Multiple Krisen und sozial-religiöse Herausforderungen in Mosambik

Die beispielhaften Krisen Mosambiks sind immer auch Symptom komplexer politökonomischer, globaler, nationaler und lokaler Zusammenhänge und lassen sich in ihren Aus-

wirkungen nicht nur über einseitige Erklärungsversuche wie ungünstige Umweltbedingungen oder den Klimawandel erklären. So stellt sich uns die Frage, wie die Menschen in Mosambik mit immer wiederkehrenden Krisen umgehen können. Wer wird dafür verantwortlich gemacht und welche Überlebensstrategien gibt es?

Es ist allgemein bekannt, dass der postkoloniale Staat Mosambik es nicht schafft, der großen Mehrheit seiner Bürgerinnen und Bürger ausreichend soziale, wirtschaftliche und politische Sicherheit zu bieten. Es ist dem Staat nicht gelungen, seine natürlichen Ressourcen, sei es Wasser oder Anbauflächen, Gas oder Kohle, zur Verbesserung der Lebenslagen der Mehrheit der Bevölkerung zu nutzen. Das wirtschaftliche Wachstum des Landes hat die Ungleichheit zwischen Reichen und Armen, urbanen und ländlichen Gebieten sowie dem Süden und Norden des Landes vergrößert. Mosambik zählt zu den ungleichsten Ländern in Subsahara-Afrika. Es fehlt an Bewusstsein und politischem Willen, den vorhandenen Reichtum gerechter zu teilen. Es werden auch keine Bildungsprogramme angeboten, die den Mangel an Sicherheit und die fortwährende absolute Armut im Kontext einer wachsenden kleinen, sehr reichen transnationalistisch organisierten kapitalistischen Klasse, erklären könnten. Diese Elite trägt „ihren" Reichtum zur Schau und betont somit die immense soziale Ungleichheit im Lande nicht nur, sondern sie zeigt sie ungehemmt öffentlich vor. In den sozialen Medien kursieren täglich Bilder und Nachrichten von überdimensionalen Häusern, leistungsstarken Autos und Luxusreisen politisch-wirtschaftlicher Profiteure und deren Familienangehörigen.

Die Mehrheit der Bevölkerung beobachtet diese Situation sprachlos, wütend oder frustriert. Nebenbei werden Erwartungen an ein besseres Leben geschürt. Viele junge Menschen wünschen sich eine verbesserte Lebensperspektive, ohne begründete Hoffnung zu haben, dass sich diese jemals einstellen wird. Die Dauerkrisen des Landes sowie die zum wiederholten Male festgestellten Unregelmäßigkeiten in der Wählerregistrierung sowie die ungleichen Wettbewerbsbedingungen zwischen der Frelimo und den Oppositionsparteien während der diesjährigen Wahlen lassen keinerlei Hoffnung zu. Die daraus resultierende Zukunftsangst im Kontext extremer sozialer Ungleichheit wird nicht selten von den betroffenen Menschen mit der Wirkung übersinnlicher Kräfte und der Einflussnahme von spirituellen Geistern erklärt. Diese Geister sind allerdings nicht immer harmlos, sie können zu Verwünschungen, Verhexungen bis zu Lynchmorden führen. Ein Beispiel dafür wäre die zunehmende spirituelle Gewalt im Distrikt Inhassunge (Zambeziá Provinz). Dort wird die Wut der Bevölkerung über die zunehmende Armut bei gleichzeitiger Ausbeutung natürlicher Ressourcen auf verschiedene Zielgruppen konzentriert. Einerseits werden vor allem ältere, für den lokalen Kontext als wohlhabend angesehene ältere Frauen als Hexen angeklagt, schwer verletzt und teils ermordet, andererseits wurden zum Beispiel 2016 chinesische Investoren mit Flüchen übersät; es kam in diesem Zusammengang zu mindestens einem ungeklärten Mord (Kleibl 2018). Zusätzlich kam es in Zusammenhang mit den für die Lokalbevölkerung lebensbedrohlichen Investitionen des indischen Unternehmens Jindal in der Tete-Provinz zu mehreren, auch über spirituelle Dynamiken begründeten, Aufständen (Kleibl 2016).

Diese Entwicklungen stehen im Zusammenhang mit menschlichen Wünschen und Zielen, sich von bösen Geistern und deren Einflüssen wieder befreien zu können. Es handelt sich möglicherweise um einen durchaus nachvollziehbaren Überlebensmechanismus, der an die unerfüllten Wünsche der Menschen geknüpft scheint. Davon abgesehen gibt es viele Formen der Naturheilkunde in Mosambik, die wiederum mit Geisterglauben und Heilung in Verbindung stehen; dazu zählen Methoden zur Heilung von Bluthochdruck, Infektionen oder Diabetes. Es ist wichtig, zwischen Methoden und Geisterglauben zur Heilung von Krankheiten einerseits und Verwünschung, ritueller Kriminalität und Verhexung andererseits, zu unterscheiden. Beide Phänomene gibt es in ähnlicher Form auf der ganzen Welt.

In Mosambik nimmt in der öffentlichen Wahrnehmung das Ausmaß von spirituell begründeter Gewalt sowie religiös motivierter Revolten und Attacken sowohl gegen den mosambikanischen Staat als auch gegen wirtschaftliche Großinvestoren, in den letzten Jahren zu. Relevante Statistiken oder verlässliche Fallzahlen sind allerdings kaum bekannt (vgl. Kleibl 2017). In einem Mosambik-Rundbrief (2018) wurde zu dieser Situation kurz Stellung bezogen. Weimer (2018) nutzt eine historische Perspektive, um die zunehmende rituelle Gewalt gegen Repräsentanten des mosambikanischen Staates zu erklären. Über empirische Fallstudien aus drei Provinzen Mosambiks (Cabo Delgado, Zambézia und Niassa) in Verbindung mit historisch-anthropologischen sowie politökonomischen Literaturanalysen zeigt er mögliche Zusammenhänge historischer und aktueller, religiös und spirituell gefärbter Attacken auf. Er bezieht sich insbesondere auf drei zusammenhängende Aspekte:

1. Die historisch verankerte politökonomische Situation Mosambiks wird von der Partei Frelimo dominiert, diese antwortet auf Unzufriedenheit und Dissens autoritär und oftmals mit Gewalt.
2. Der limitierte Zugang zur politischen Macht produziert soziale und wirtschaftliche Exklusion lokaler sozialer, wirtschaftlicher und politischer Vertreter sowie deren Interessen. Diese Exklusion ist am stärksten zu beobachten, wenn es um den Zugang zu seltenen Rohstoffen geht.
3. Die demographische Mehrheit junger Menschen in Mosambik befindet sich in einer „Warteschlange". Sie will eine sofortige neue Lebensperspektive und befindet sich in Distanz

zu ihren Ursprungsgemeinden und dortigen kulturellen Einflüssen. Gleichzeitig werden diese jungen Menschen weder von der Gesellschaft noch der Wirtschaft absorbiert.

Die oben geschilderten verwobenen Aspekte einer seit vielen Jahren andauernden Krise führen zu einer besonderen Vulnerabilität und Erschöpfung vor allem männlicher Jugendlicher und junger Erwachsener. Diese sind laut Weimer (2018) besonders anfällig für globale Einflüsse, Jugendgangs und radikal religiöse Netzwerke. Diese Einschätzung deckt sich mit den Ergebnissen von Interviewanalysen, welche in den Jahren 2014 und 2015 im Rahmen eines qualitativen Forschungsprojektes in der Provinz Zambézia, Inhassunge-Distrikt, erstellt wurden (Kleibl 2018). Religiöse Netzwerke waren dort ebenfalls, neben den staatlichen, die einzigen Strukturen, welche Selbstorganisation und Austausch im Kontext zunehmender sozialer Ungleichheit und politischer Konflikte ermöglichten. Im Rahmen dieser religiösen Netzwerke wurde ebenfalls Widerstand gegen die sehr problematischen Entwicklungen des Distrikts organisiert. Befragte ältere traditionelle Führer führten diese Gruppendynamik auf Arbeitslosigkeit, wirtschaftliche Armut und soziale sowie politische Exklusion zurück. Die jungen Männer litten unter extremer Perspektivlosigkeit und konnten deshalb auch keine formellen Beziehungen mit Frauen eingehen. Die Bezahlung eines noch so geringen „Lobolo“ (traditioneller Brautpreis) wäre unmöglich gewesen.

Lokale Unvereinbarkeiten der Entfremdungen

Die Situation in Mosambik kann allerdings nicht isoliert betrachtet werden, sie muss in einen größeren Diskurs eingebunden werden, in dem sich inzwischen viele Autorinnen und Autoren mit der Situation von Menschen im Globalen Süden beschäftigen. Arbeitslosigkeit, erlebte wirtschaftliche Armut, soziale Ausgrenzung sowie Folgen des Klimawandels sind für viele Menschen des Globalen Südens alltäglich. Zugleich befinden sie sich in Lebensverhältnissen, die keinerlei Perspektiven bieten, sie gehen auf die Suche nach einem besseren Leben. Das kann von Migration bis hin zu Hexerei und vielfältigen religiösen Praktiken reichen, es ist immer eine Suche nach Wegen aus einer Situation, die ihnen Chancen nimmt.

Im Spannungsfeld von Kolonialisierung, Dekolonisierung, westlicher Modernisierung, Urbanisierung, einer radikalen Veränderung ländlicher Räume, auch durch Land Grabbing verursacht, sowie den Folgen des Klimawandels (Dürren, Überschwemmungen) bahnen sich im Globalen Süden Entwicklungen an, die zu einer radikalen Form der Segregation in Städten sowie damit verbundenen sozialen Problemen führen (Davis 2011). In den wachsenden Elendsquartieren Maputos verdichten sich die Konflikte; Land Grabbing verursacht über ganz Mosambik verteilt eine Vielzahl lokaler Konflikte zwischen Investoren und ländlichen Gemeinden (Faleg 2019). Auch wenn es in Mosambik ein großes Problem von Altersarmut gibt, wurde (und wird) Armut überwiegend zu einem Problem Jugendlicher, die keine Arbeit und somit auch keine Chance erleben, jemals ein nach ihren Vorstellungen gutes und würdiges Leben zu führen. Aus der Migrationsforschung ist hinlänglich bekannt, dass dies oft Anlass für eine gefährliche „Flucht“ vom Land in die Stadt oder in das benachbarte wirtschaftlich besser gestellte Südafrika ist. Die wenigsten Mosambikaner wagen eine Flucht nach Europa.

Die Auseinandersetzungen mit diesen ökonomischen, sozialen und kulturellen Problemen, die sich in erlebter Perspektivlosigkeit verdichten, zeigen immer wieder, wie essenziell ein kritischer Blick auf die Ursachen ist. Hintergründe dieser Entfremdungen müssen schlicht in dem gesehen werden, was Osterhammel „die koloniale Verwandlung der Welt“ nannte (Osterhammel 2009), die sich bis heute im Globalen Süden in einer neoliberalen und vom Globalen Norden geprägten ökonomischen Globalisierung fortsetzt und eine bisher nicht bekannte globale Ungleichheit produziert.

In den Köpfen vieler, von der Entwicklung ausgegrenzter Menschen in Mosambik, verschärfen sich Gefühle von Ausbeutung und Entfremdung, so dass z.B. im Zentrum von Mosambik ironischerweise geradewegs positiv über die Kolonialzeit im Vergleich zur heutigen Situation gesprochen wird (Kleibl 2018). Die Ungleichheit in Mosambik wird heute von einer beschleunigten Vernetzung der Warenströme durch multinationale Konzerne, politisch-autoritäre Ausbeutungsstrukturen, dem Export eines neoliberalen Entwicklungsmodells, der Extraktion von natürlichen Ressourcen und einem sich ausbreitenden Konsumismus geprägt. Gerade der Letztere erfasst die Eliten und Mittelschichten wie zu Beginn dieses Artikels erläutert.

Der globale Blick: ImperialerLebensweise und Externalisierung von Risiko

Konzepte der „Weltrisikogesellschaft“ (vgl. Beck 1986) diskutieren die Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem Globalen Norden und dem Globalen Süden als nicht nur ökonomische und politische Machtbeziehungen, sondern als eine Machtbeziehung, die dem Süden eine „Rolle“ und eine „Position“ zuweist, welche in letzter Instanz ausschließlich dem Lebensstil im Globalen Norden förderlich ist. Die Aporien der „Weltrisikogesellschaft“ werden verständlicher, wenn sie um die Thesen der „Externalisierung“ und der „imperialen Lebensweise“ ergänzt werden, diese eröffnen ein tieferes Verständnis dieser Interdependenzen und verschaffen Einblicke warum und wieso es eine Rückkehr zu (neuen) alten Traditionen gibt.

Lessenich bezeichnet die reichen, früh industrialisierten Länder als „Externalisierungsgesellschaften“, deren Macht

noch immer darin liege, Ressourcen in Ländern des Südens (der Peripherie) auszubeuten und zugleich die Kosten der eigenen Lebensführung auf diese Weltregionen abzuwälzen (Lessenich 2016). Der Wohlstand des Nordens entsteht wesentlich durch die Auslagerung der Kosten und Lasten des technologischen Fortschritts zu Lasten des Südens. Diese andere Seite der nördlichen Moderne, ihr „dunkles Gesicht", ergibt sich aus ihrer Verankerung in den Strukturen und Mechanismen kolonialer Herrschaft und deren Fortsetzung in der Globalisierung. Mit seiner Analyse demaskiert Lessenich den Mythos, alle könnten von der globalisierten Weltwirtschaft profitieren. Stattdessen entwickelt er eine Doppelgeschichte: Wenn einer gewinnt, verlieren andere.

Brand und Wissen (2017) haben diese Überlegungen im Begriff der „imperialen Lebensweise" erweitert und noch einmal verdichtet. Der Globale Norden bereichert sich vor allem zur Absicherung eines breiten Wohlstandes an den ökologischen und sozialen Ressourcen des Globalen Südens. In den verfestigten Abhängigkeiten wird der globale Kapitalismus nicht nur als Fortsetzung kolonialer Muster, sondern als eine neue Form des „ökonomischen Imperialismus" erkennbar, der auch von Eliten des Südens adaptiert wird. Überbordende Produktion und ein sich stetig ausweitender Konsum erfordern einen überproportionalen Zugriff auf Ressourcen, Arbeitskräfte und biologische Senken der restlichen (südlichen) Welt. Als Ergebnis ökonomisch-rationaler Handlungen kapitalistischer Abhängigkeitsverhältnisse führt diese „imperiale Lebensweise" im Globalen Süden, und nicht nur dort, zu mitunter sehr irrationalen Gegenbewegungen, die zudem eng mit den Erfahrungen des Klimawandels verbunden sind.

Mit seinem letzten Buch „Die Metamorphose der Welt" diskutiert Beck (2016), dass sich die globale Moderne in ihrer Komplexität in einer grundlegenden Verwandlung befinde, deren Ende völlig offen sei. Konflikte wie Ungleichheit, Klimawandel, neue Kriege, Flucht, erzwungene Migration, neuer Nationalismus und Populismus sieht er als ein „Vorspiel" zu etwas völlig Anderem, dessen Reichweite nur erahnt werden kann. Das zeige sich vor allem am Klimawandel, der die Fülle von wiederkehrenden kapitalistischen Krisen verstärke. Diese Situation führe auch zu Fremdenfeindlichkeit, zur Wiederbelebung von abgedrängten Traditionen und zu einer „Zuflucht" zu religiösen Praktiken unterschiedlicher Art, vom wachsenden Fundamentalismus bis hin zur „Wiederentdeckung" von „Zauberei" und ähnlichem. Gerade religiöse Führer intensivieren, da in Religionen Hoffnung und Heil liegen (Lutz 2015), die üblichen Versprechen; transportiert werden darin aber auch neue Beschäftigungen mit dem Jenseitigen, mit Geisterseher*innen, mit Hexen und Hexern, mit Wunderheiler*innen. Vielfach wird Menschen Raum gegeben, die sich damit hervortun, das Heil zu bringen, die Zukunft zu kennen, Ratschläge für ein besseres Leben zu offerieren sowie einfach nur „klar" zu machen, dass die Gestaltung des Lebens ausschließlich in Gottes oder Allahs Hand läge.



Wer wird für die wiederkehrenden Krisen verantwortlich gemacht? *Foto: Aurélie Marrier d'Unienville / IFRC / cc: by-nc-nd*

Afrikanische Perspektiven: Ausgänge aus der Krisenzeit

Diese Überlegungen lassen sich mit den philosophischen Thesen von Sarr und Mbembe, die für Afrika ein „Afrotopia" oder einen „Ausgang aus der langen Nacht" suchen, noch einmal verdichten; sie schärfen den Blick auf das aktuelle Geschehen und skizzieren „Auswege" (Mbembe 2016; Sarr 2019). Beide kritisieren, dass westlich hegemoniales Wissen als „allgemeines Wissen" durchgesetzt wurde und afrikanische Traditionen und Wissen verdrängte bzw. diese durch Theorien von Rasse und Ethnie abwerteten. Sie betreiben darüber hinaus Suchbewegungen, wie Afrika aus abgedrängten Wissen und Traditionen sich ein neues Selbstverständnis geben könnte; und darin zugleich der Welt etwas zeigt, was diese



Wie kann in einer afrikanischen Moderne Traditionen und lokales Wissen eine Rolle spielen? Foto: DVIDSHUB / Scott Schmidt

mit der Durchsetzung einer rein instrumentellen Vernunft verloren hat. Laut Mamdani (1996) kann diese Veränderung nur auf der Basis einer Machtreform, welche die postkolonialen institutionell bedingten Spannungen von Stadt und Land und zwischen Ethnien durchbricht, stattfinden.

Mbembe geht in seinen Überlegungen weit über Afrika hinaus, er fordert nicht nur, dass sich dieser Kontinent seiner Fremdbestimmung bewusst wird, ganz im Sinne von Fanon (1981), er fordert, den Unterdrücker in sich selbst zu entlarven, um diesen zu überwinden. Er ist auf der Suche nach einer neuen Form von Demokratie. Diese solle nicht mehr nur anthropozentrisch sein, sondern den ganzen Planeten einbeziehen, die Menschen, alle Geschöpfe, die Pflanzen, die Flüsse, die Luft und alles, was das Leben auf unserer Welt trage. Sarr wiederum versucht aus der Wiederentdeckung des kulturellen Reichtums und der Vielfalt eines an Gemeinschaft orientierten Denkens in afrikanischen Kulturen, die es trotz der Verheerungen des Kolonialismus weiterhin gibt, Gegengewichte zur kolonialen und hegemonialen Entfremdung zu finden. Beiden ist eine ähnliche Analyse eigen, dass die Menschen, insbesondere in Afrika, sich gegenwärtig in einer ungeheuerlichen Situation der „Zerrissenheit" befinden.

Als Folge dieser „Zerrissenheit" und Suchbewegungen lassen sich zwar auch Gewalt, die „Zuflucht" zu religiösem Wissen, zu Hexerei, zu Heiler*innen und Geisterbeschwörer*innen und anderen Praktiken erkennen. Doch diese müssen als Versuche verstanden werden, der erlebten Zerrissenheit aktiv zu begegnen. Sarr weist die „Menschen des Nordens" darauf hin, dass genau diese Traditionen in Afrika noch sehr lebendig sind, obwohl wir im Norden alles „taten", sie zu beenden.

Der zu Beginn dieses Artikels beschriebene Kontext von Mosambik weist auf ein doppeltes und darin postkoloniales hierarchisches Gesellschaftsverhältnis in vielen afrikanischen Ländern hin (vgl. Ekeh 1975):

Die vom Westen „assimilierten" Eliten und heutigen „Entwicklungsgewinner" einer kleinen afrikanischen Mittelschicht werden von einem aus dem Kolonialismus entstandenen modernen formalen Rechtssystem geschützt. Sie genießen zivile, wirtschaftliche und politische Freiheiten und können sich frei bewegen. Die Mehrheit der Bevölkerung lebt allerdings weiterhin in einem von sog. traditionellen Gewohnheiten abgeleiteten Rechtsverständnis, das in Mosambik „direito consuetudinário" genannt wird. Auch wenn formell alle Menschen Zugang zu verfassungsrechtlich zugesagten Grundrechten haben, wird durch die Präsenz des „direito consuetudinário" die postkoloniale Weiterführung einer Politik der Differenz und instrumentellen Ausbeutung erleichtert. Bezeichnet wird das System allerdings als moderner afrikanischen Rechtspluralismus.

Somit ist es nicht verwunderlich, dass auf die der afrikanischen Tradition zugeschriebene Hexerei und die spirituelle Gewalt oftmals mit der Durchsetzung von „direito consuetudinário" reagiert wird. Im Falle von religiös motivierter Gewalt gegen den Staat oder mächtige Großinvestoren in der Provinz Cabo Delgado werden bewaffnete Schutzpolizei, Militär und Geheimpolizei im Namen des Anti-Terror-Kampfes eingesetzt. Beide Reaktionen weisen auf eine Missachtung der postkolonialen Machtverhältnisse sowie die Ungleichbehandlung und Instrumentalisierung von vermeintlich ethnisch-religiös homogen definierten Gruppen hin. Menschenrechtsverletzungen werden nicht systematisch im Rahmen eines für alle geltenden Rechtssystems geahndet. Es verbleiben vielmehr multiple hierarchisch geordnete Welten, die zwar miteinander verwoben sind, allerdings im postkolonialen System instrumentalisiert und weiterhin in der Gesamtheit durch die imperiale Lebensweise und Konsequenzen der Externalisierung ausgebeutet werden.

Zukunftsvisionen

Insbesondere Sarr denkt darüber nach, wie in einer afrikanischen Moderne, Traditionen und lokales (indigenes) Wissen eine bedeutsamere Rolle spielen können. Dabei ist immer zu fragen, ob Menschen eingeschränkt werden bzw. in neue

Abhängigkeiten geraten. Die Phänomene der Hexerei scheinen da weniger geeignet, da sie eher in neue und totalitäre Muster führen, die keine Autonomie versprechen, sondern eher auf Entfremdung und neue Abhängigkeiten zielen. In Ländern wie Mosambik sollte vermehrt auf die kollektiven und historisch gewachsenen eigenen sozialen Strukturen und neu entstandenen sozialen Bewegungen (u.a. Landrechtsbewegung, Frauenbewegung), welche sich oftmals außerhalb der korrupten staatlichen Strukturen und westlichen zivilgesellschaftlichen Institutionen bewegen, gehört werden. Dort können sich Menschen neu orientieren.

Sarr kann sich deshalb eine afrikanische Moderne nur als Verknüpfung von Aspekten und Wissen der europäischen Moderne zusammen mit afrikanischen Traditionen vorstellen; er entfaltet somit beides auf einem anderen Niveau. Die afrikanische Moderne, und damit ein Ausgang aus der langen Nacht (Mbembe), die auch Hexen und Geistern in ihre Grenzen verweist, muss grundsätzlich eine Loslösung vom hegemonialen Wissen und tribal-ethnisch-religiös differenzierten Handeln umfassen, es ist zudem immer eine Kritik am globalen Projekt des neoliberalen Kapitalismus. Hierbei kann es aber zu einer Adaption des Besten aus dem Norden mit dem Besten des Südens kommen. Ziel ist dann eine transkulturelle „Re-Artikulation" afrikanischen Wissens, mit den darin eingewobenen Kulturen, den spezifischen Werten und einer daran orientierten Praxis. Damit befindet sich Sarr auch in der Tradition von „Ubuntu", das sich gerade im südlichen Afrika seit Jahren als alternativer Entwicklungsbegriff für ein aus Traditionen neu zu konzipierendes Verständnis von Gemeinschaft entfaltet und die Diskurse bestimmt (Mathews 2018).

Im mosambikanischen Kontext könnte das die Anerkennung traditioneller Heilverfahren und Konfliktlösungsmethoden bei gleichzeitiger klarer Zurückweisung von menschenfeindlicher spiritueller oder religiöser Gewalt bedeuten. Hierfür bedarf es allerdings einen für alle Bürgerinnen und Bürger funktionierenden starken Rechtsstaat, der traditionelle und moderne Elemente integriert und nicht fragmentiert und hierarchisiert. Das Land müsste wieder nach afrikanischer Tradition dem Nutzen der eigenen Bürger überlassen werden (Nyerere 1967), anstatt ausbeuterisches Land Grabbing, welches vielerorts Naturkatastrophen mitverursacht, noch zu fördern. Das gilt aber generell: Lokales Wissen kann und muss in allen Regionen der Welt reartikuliert werden, um die postkoloniale Macht zu brechen.

Tanja Kleibl und Ronald Lutz

BIBLIOGRAPHIE

Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main

Beck, Ulrich (2016): Die Metamorphose der Welt, Frankfurt

Beck, Ulrich & Poferl, Anette (Hrsg.) (2010): Große Armut, großer Reichtum, Frankfurt am Main

Bertelsen, Bjørn Enge (2016): Violent Becomings: State Formation, Sociality, and Power in Mozambique. New York, Berghahn Books.

Brand, Ulrich & Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise, München: Oekom Verlag

Ekeh, Peter (1976): Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement. Comparative Studies in Society and History, 17, S. 91-112.

Faleg, Giovanni (2019): Conflict Prevention in Mozambique: Can there be peace after the storm? European Union Institute for Security Studies (ISS), Conflict Series Prevention. Brief Nr. 5, April 2019

Fanon, Frantz (1981): Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt am Main

Kleibl, Tanja (2016): Menschenrechtsverletzungen durch das indische Unternehmen Jindal: Leid und Widerstand. In: Mosambik Rundbrief 92

Kleibl, Tanja (2018): Hexenverfolgung und Rituelle Kriminalität in Mosambik – woher kommt das? Kommentar im Mosambik Rundbrief 96, S. 35 2018

Kleibl, Tanja (2019): „Sociedade civil? Somos todos nos!" Civil Society, Development and Social Transformation in Mozambique. PhD Dissertation, Dublin City University. Zugang: http://doras.dcu.ie/21810/ (15.06.2019)

Kleibl, Tanja & Munck, Ronaldo (2017): Civil society in Mozambique: NGOs, religion, politics and witchcraft, Third World Quarterly, 38:1, S. 203-218

Lessenich, Stephan (2016): Neben uns die Sintflut, Hanser: Berlin 2016

Lutz, Ronald (2015): Religion als Hoffnung, in: Kiesel, Doron § und /Lutz, Ronald (Hrsg.): Religion und Politik, Frankfurt am Main, S. 71-99

Mamdani, Mahmood (1996): Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of late Colonialism, Princeton University Press

Mathews, Sally (2018): Afrikanische Entwicklungsalternativen, in: peripherie, 150/151;

Mbembe, Achille (2016): Ausgang aus der langen Nacht: Versuch über ein entkolonisiertes Afrika, Frankfurt am Main

Nyerere, Julius P. (1967): Freedom and Unity. A selection of Writtings and Speeches. 1952 – 1965.

Osterhammel, Jürgen (2009): Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München

Sarr, Felwine (2019): Afrotopia. Berlin

Weimer, Bernhard (2018): Vampires, Jihadists and Structural Violence in Mozambique. Reflections on Violent Manifestations of Local Discontent and their Implications for Peacebuilding. Discussion Paper 2018.



Foto: Artush / Dreamstime

Präkoloniale Kultur und Geschlechterverhältnisse in Simbabwe

WAS WIR FÜR HEUTIGE KÄMPFE LERNEN KÖNNEN. Die afrikanische Lebensweise wird allgemein gerne als von westlichen Lebensweisen unterschieden gesehen. Die „afrikanische Kultur" oder „Traditionen" werden häufig verwendet, um die untergeordnete Position von Frauen zu rechtfertigen. Wenn es um die Gleichstellung der Geschlechter im Westen geht, wird unterstellt, die afrikanische Kultur gehe mit einer Ungleichstellung der Geschlechter einher. Die Realität ist komplexer.

Der Versuch, sich an vorkoloniale Kulturen zu erinnern, birgt die Gefahr, in Fallen der Erinnerung, der mündlichen Überlieferung, der Zuverlässigkeit der Quellen und wahrscheinlicher Spekulationsvorwürfe zu tappen.

Die präkolonialen Gesellschaften Simbabwes waren größtenteils schriftlos, daher blieben ihre Lebensweisen undokumentiert. Was über diese Gesellschaften bekannt ist, basiert auf mündlichen Überlieferungen, Aufzeichnungen persönlicher Erinnerungen sowie Analysen von Sozialhistorikern und Anthropologen, ebenso wie auf Archivalien über die Aktivitäten früher Missionare, Abenteurer und anderer, die diesen Gesellschaften begegnet sind. Darüber hinaus lassen sich einige Erkenntnisse aus Studien gewinnen, die den sozialen Wandel analysieren, der vor der Kolonisation stattfand. Die hierzu herangezogenen Studien zeigen, dass sich kulturelle Praktiken als Reaktion auf Veränderungen im wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Umfeld verändert haben.

Vielfalt simbabwischer Kulturen

Simbabwe hat mehrere Sprach- und Kulturgruppen, darunter u.a. Shona, Ndebele, Venda, Sotho, Tonga und Shangani (auch bekannt als Tsonga). Diese Gruppen finden sich auch in den Nachbarländern. Es gibt zahlreiche Debatten darüber, ob diese Gruppen diese Namen im präkolonialen Umfeld hatten oder nicht, angesichts der Tatsache, dass ethnische Unterschiede erst in der Kolonialzeit aufkamen. Innerhalb Simbabwes befinden sich diese sprachlich-kulturellen Gruppen in Regionen, die – vereinfachend als Matabeleland und Mashonaland bezeichnet – sich an plumpen kolonialen, ethnobasierten Kartenzeichnungen orientieren, um administrative Zuständigkeiten zuzuteilen. Das Vermächtnis der kolonialen Ethnokartographie, dessen Erbe in weiten Teilen Afrikas bis zum heutigen Tag fortlebt, führte dazu, falsche Kennzeichnungen und starre Unterscheidungen von Ethnizität zu erschaffen, während die Volkszugehörigkeit in Wirklichkeit aufgrund der Vermischung durch Migration,

Heirat und Handel usw. höchst flexibel war. Durch die festen Grenzen bzw. Gebiete, die den Eindruck erwecken, der Aufenthalt in einer Region würde automatisch eine kulturelle Identität kennzeichnen, wird die Fluidität der Identität, die diese Prozesse aufweisen, verschleiert.

Innerhalb der breiten Sprachgruppen der Ndebele und Shona gibt es verschiedene Dialekte, Weltanschauungen und kulturelle Praktiken sowie Unterschiede in den wirtschaftlichen Aktivitäten, die mit den agro-ökologischen Potenzialen der Umwelt zusammenhängen.

Die meisten ethnischen Gruppen in Simbabwe sind patrilinear. Das heißt, die Gruppenzugehörigkeit und der Zugang zu Ressourcen wie Land, Arbeit oder Ersparnissen wurden durch die Mitgliedschaft in einer Gruppe mit einem gemeinsamen männlichen Vorfahren bestimmt. Die Ehe war geprägt durch den Austausch von damals wertvollen Gütern (Hacken, Perlen, Rinder und später industriell gefertigte Güter sowie Geld) gegen Frauen, die in die Familien ihrer Männer zogen. Dies strukturierte die Rolle und den Status der Frauen ebenso wie ihren Zugang zu Eigentum.

Diese Gesellschaften waren männlich dominiert (patriarchalisch). Heute sind die Rollen und der Status von Frauen in neo-patrilinearen Milieus immer noch in patrilinearen Praktiken verstrickt, die jedoch durch das Streben nach Geschlechtergerechtigkeit abnehmen. Die Tonga aus dem nördlichen Simbabwe bilden eine Ausnahme von dieser Regel. Sie sind matrilinear, obwohl auch sie Ehen mit Brautgeld angenommen haben, bei denen der eheliche Wohnsitz durch den Bräutigam bestimmt wurde, der seinerseits bei seinen matrilinearen Verwandten wohnte.

Rollen und Status der Frauen

Aufgrund patriarchalischer Verhältnisse hatten Frauen den Männern gegenüber einen niedrigen Status. So wurden sie etwa als Tribute eingesetzt, um sich bei mächtigen Familien anzubiedern – durch arrangierte und teils erzwungene Ehen –, sie wurden „verpfändet" als Entschädigung für Morde, falls es keine anderen wertvollen Kompensationsgüter gab, oder als Ersatzfrauen nach dem Tod oder der „Arbeitsunfähigkeit" älterer weiblicher Verwandter. Von zurückgewiesenen Bewerbern wurden sie teils entführt und vergewaltigt, um eine Ehe zu erzwingen. Untersuchungen zeigen, dass erzwungene und arrangierte Ehen in der Vorkolonialzeit weit verbreitet waren. In bedeutendem Maße wurden Frauen zur Begleichung von Schulden einer Erblinie und zur Festigung der Klientel-Beziehungen zwischen Männern und ihrer Verwandtschaftslinien eingesetzt.

Allerdings hing der Status der Frauen auch von ihrem Familienstatus und ihrer Position ab, sodass Frauen, die in mächtigen Familien geboren wurden, vor diesen patriarchalischen Exzessen verschont blieben. Außerdem konnten manche Frauen, die zum Christentum konvertierten oder die das Glück hatten, durch den Schulbesuch in die Lohnarbeit einzusteigen, den schlimmsten Aspekten der Tradition entkommen. Im Allgemeinen verlangte die Christianisierung die Übernahme neuer Weiblichkeiten, die von Häuslichkeit geprägt sind.

Mit der Kolonisation wurden diese Bräuche erstmalig verboten, sodass Frauen und Mädchen vor durch Missbrauch geprägten Beziehungen sowie von arrangierten und erzwungenen Ehen davonlaufen konnten. Viele Frauen liefen zu Missionszentren, Städten und Bergbaugebieten, was zu erheblichen Unruhen in ländlichen Gebieten führte und sogar zu Prozessen vor traditionellen Gerichten. Spätere koloniale Verwalter räumten ein, dass es für die koloniale Unternehmung besser sei, Männern die Kontrolle über Frauen zu gewähren, und sei es nur, um die aufflammenden Unruhen durch das vorherrschende Patriarchat auszumerzen, das die Autoritätsstrukturen untergraben sah.

Infolgedessen leisteten die Turbulenzen in den sozialen Beziehungen der männlichen Dominanz Vorschub, die bis heute anhält. Die Kolonialverwalter entschieden sich, mit der Tradition zu koexistieren, wenn diese sie nicht in Frage stellte oder wenn sie ihren Interessen diente, was damals bedeutete, kräftige Männer zur Lohnarbeit zu bewegen mit der Gewissheit, dass ihre Frauen die patriarchalischen Interessen nicht untergraben würden. In populären Debatten zur Herausforderung des Kolonialismus wird dieser Aspekt der Geschlechterspannungen nicht herangezogen, um damit den Tenor der vorherrschenden patriarchalischen und misogynistischen kulturellen Praktiken zu kritisieren. Dieser blinde Fleck zeigt sich unter anderem darin, dass die Abschiebung von Frauen aus den Städten in der Zeit nach der Unabhängigkeit regelmäßig als Mittel zur Durchsetzung der „afrikanischen Kultur" genutzt wurde.

Christianisierung und Patriarchat

Mit der Christianisierung wurden Frauen zur Häuslichkeit erzogen, die aus afrikanischen Frauen „gute Ehefrauen und Mütter" machen sollte, die sexuell zurückhaltend, aber fleißig waren. Die Erziehung zur Häuslichkeit war geprägt durch den Unterricht in den Bereichen Hauswirtschaft, Stricken, Häkeln, Ernährung und Kochen, Hauswirtschaft und Kinderbetreuung, der über Radiosender, kirchliche und Nachbarschaftsgruppen angeboten wurde. Während harte Arbeit gefördert wurde, konnten Frauen auf dem Weg in die Zivilisation das Einkommen ihrer Männer nicht mehr durch das Brauen von Bier steigern, wie es in der frühen Kolonialzeit üblich war. Die Erziehung zur Häuslichkeit brachte neue Werte der Abhängigkeit von Männern in der Lohnarbeit, Unterwürfigkeit und sexuelle Zurückhaltung als neue Merkmale der Weiblichkeit mit sich, eröffnete den Frauen

aber auch neue Möglichkeiten, durch Handwerk Geld zu verdienen.

In der landwirtschaftlich geprägten Wirtschaft drehten sich die Rollen der Frauen um Nahrungsmittelproduktion, Hausarbeit und Kinderbetreuung. Das Essen wurde hauptsächlich von den eigenen Kindern der Frauen und den entfernteren Verwandten in Abstammungslinie des Ehemannes eingenommen.

Als Ehefrauen erhielten Frauen Land, auf dem sie selbstständig Getreide produzieren konnten, um einerseits auf diese Weise ihre Kinder ernähren zu können, andererseits aufgrund von Vielehe. Die Frauen, die in der Lage waren, Überschüsse zu produzieren und einen Teil ihrer Produkte zu verkaufen, kontrollierten die Erträge aus diesen Verkäufen. In der Shona-Gesellschaft konnten die Frauen nach dem Tod selbst produzierten Besitz an ihre Töchter und Verwandten vererben.

Im heutigen Simbabwe bleibt der Zugang zu Land männlich geprägt, während der Einfluss der Frauen auf die Landwirtschaft und die ländliche Wirtschaft weiterhin besteht. Wenn es um Erbschaft geht, hat es viele Reformen gegeben. Doch die Verwirklichung gender-gerechter Maßnahmen hängt von Kenntnis und Zugang zu Gerichten oder von Institutionen wie den formellen Arbeitgebern ab, die Ländereien abwickeln. Obwohl Frauen in der Landwirtschaft und im informellen Sektor arbeiten, werden ihre Ersparnisse, gleich ob dürftig oder bedeutend, auf eine Weise verbraucht, die noch zu dokumentieren ist.



Frauen waren auch als Handwerkerinnen tätig, sie gingen der Goldwäsche im Fluss nach und stellten eine Reihe von Handwerksgütern her, die sie mit Europäern handelten. Darüber hinaus waren sie anerkannte Kräuterkundige und fungierten als spirituelle Medien und Wahrsagerinnen. Als Kräuterkundige und Hebammen genossen Frauen auch Autonomie, ausschließlich sie beschäftigten sich mit der reproduktiven Gesundheit von Frauen und den Gesundheitsproblemen von Kindern. Ferner gingen Frauen mit Männern zusammen zur Jagd. Missionare versuchten jedoch, den Heilpflanzenkenntnissen der Frauen entgegenzuwirken, die sie dem Aberglauben zurechneten und als dem Christentum und der Zivilisation widersprechend einordneten.

Heute dominieren Männer im Bereich Pflanzenheilkunde, einschließlich der Spezialisierung auf die Frauengesundheit. Kenntnisse im Gebrauch von Heilkräutern lassen Frauen als abergläubisch und subversiv erscheinen, insbesondere gegenüber männlicher Autorität. Es gibt Hinweise darauf, dass Frauen auf Kräuter (Liebestränke) zurückgreifen, um untreue Ehemänner und Liebhaber zu kontrollieren. Schon damals wurde die Kompetenz der Frauen in der Pflanzenheilkunde marginalisiert und als subversiv angesehen. Während traditionelle Religionen die Führung durch Frauen erlaubten, haben Frauen in christlichen Kirchen keine leitende Funktion inne, außer als Ehefrauen von Kirchengründern oder Priestern. Vergleichsweise wenige Frauen haben eigene Kirchen gegründet.

Der Brautpreis und seine Verpflichtungen

Die Ehe war eine verwandtschaftlich motivierte und männliche dominierte soziale, wirtschaftliche und politische Allianz zwischen bzw. innerhalb von Verwandtschaftsgruppen in sowohl patrilinearen als auch matrilinearen Umfeldern. Das Alter war ebenfalls ein Faktor, da die Familien-Ältesten bei der Gründung und Auflösung der Ehe dominierten, indem sie den Vorsitz über Hochzeitsrituale führten. Sie kontrollierten und erhielten die ausgetauschten Waren und kontrollierten ebenso heiratsfähige Frauen.

Im vorkolonialen Rahmen wurde die Ehe durch die Notwendigkeit geprägt, die Verwandtschaftsgruppe zu erweitern und so das Überleben zu sichern, nicht nur durch die Erhöhung der Anzahl der Familienmitglieder in der Verwandtschaftslinie des Bräutigams, sondern auch durch die Sicherstellung einer kontinuierlichen Versorgung mit Werktätigen – mit Kindern und deren Müttern.

In Simbabwe wie auch in weiten Teilen des südlichen Afrika basierte die Ehe auf Brautpreis-Zahlungen (Wertgüter, die von der Familie des Bräutigams an die Brautfamilie gegeben wurden). In der Vorkolonialzeit wurden diese Zahlungen von einer Vielzahl von Verwandten geleistet, die die Braut

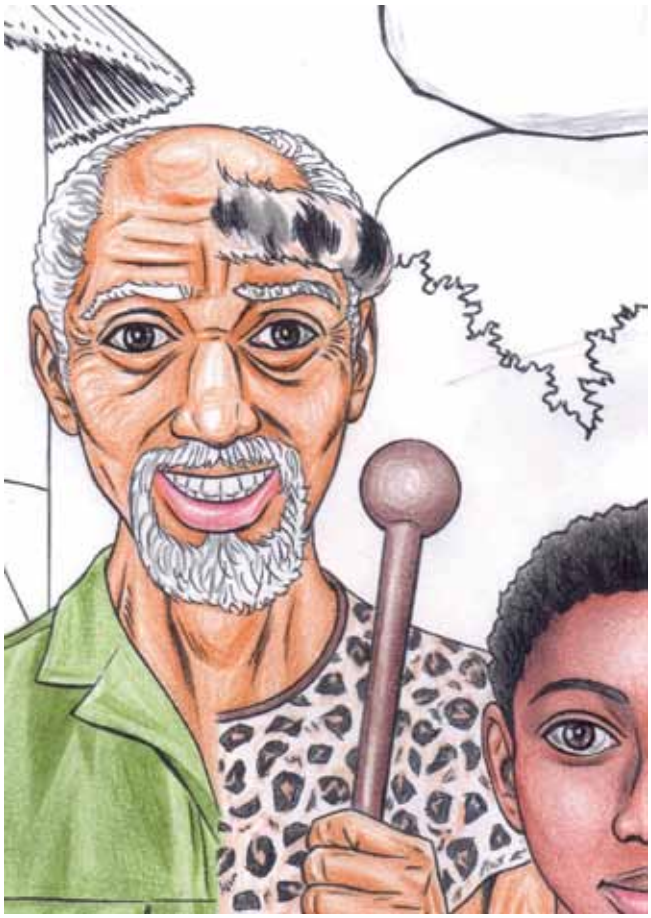
zur Ehefrau der Abstammungslinie machten, in dem Sinne, dass sie der Familie ihres Mannes gegenüber Verantwortung bzw. Dienstpflichten, in Form von Hausarbeit und Kindergebären, hatte.

Im vorkolonialen Umfeld wurde der Brautpreis als „Transfer von Sicherheitspfand" beschrieben, was bedeutet, dass im Falle einer Ehescheidung, insbesondere während des gebärfähigen Alters der Frau, die Waren oder ein Teil davon rückerstattet wurden. Mit den Veränderungen in der Kolonialzeit waren die Gemeinschaften nicht in der Lage, das Konzept des Brautpreises als Pfandtransfer aufrechtzuerhalten, da Erstattungen immer seltener wurden. Die Gründe für die Nichtrückgabe des Brautpreises im Falle der Eheauflösung sind zum Teil darauf zurückzuführen, dass der Brautpreis monetarisiert wurde. Die Geldeinnahmen wurden für Steuern, den Erwerb industriell gefertigter Konsumgüter, für Dienstleistungen wie „Dipping" (das Eintauchen des Viehs in eine desinfizierende Flüssigkeit zur Behandlung von Parasiten; d. Red.), Schulgebühren und andere Dienstleistungen verwendet, die daher weniger geeignet sind, für zukünftige Erstattungsforderungen gespart zu werden. Die Nichtrückerstattung der Brautgabe führte zunächst zu vielen zwischenmenschlichen Konflikten in ländlichen Gebieten, die durch Rechtsstreitigkeiten vor traditionellen Gerichten gekennzeichnet waren.

Die Monetarisierung des Brautpreises

Der Brautpreis wurde durch die Entfremdung von Land und den Abbau von Viehbeständen monetarisiert, was den Austausch von Rindern gegen Brautreichtum weniger rentabel machte. Darüber hinaus zwang die Notwendigkeit, Steuern zu zahlen (für Hütten, Vieh und Viehzählung), arbeitsfähige Männer dazu, innerhalb der ersten vier Jahrzehnte der kolonialen Besetzung eine Lohnarbeit zu suchen. Da die Löhne in der Regel von Einzelpersonen und durch persönliche Anstrengungen verdient werden, sparten die Männer individuell für den Brautpreis an, der damit zu einem individuellen Unternehmen wurde und keine kollektive und verwandtschaftsbasierte Quelle von Ressourcen mehr war. Auch die Rolle der Verwandten in der Ehe nahm ab. Ebenso waren Bräute nicht mehr einem breiten Netzwerk von Verwandten ihrer Männer gegenüber verantwortlich. Dies führte auch zu einer Verringerung des Brautvermögens als Sicherheit bietender Transfer, da es schwierig wurde, Geld und Fabrikware zurückzuerstatten.

Die Monetarisierung der Wirtschaft führte zu einer Wertsteigerung des Brautpreises, da die Ältesten diesen nutzten, um neue Konsumgüter zu erwerben, die in der ländlichen Wirtschaft nicht verfügbar waren. Fabrikgefertigte Konsumgüter wie Lebensmittel, Kleidung und andere Neuheiten wurden (zusammen mit Rindern oder Bargeld anstelle von Rindern) in den Brautpreis einbezogen, was ihn bis heute



flexibel macht. Einige Familien verlangen mittlerweile Mobiltelefone (einschließlich bestimmter Marken oder Geräte), neueste Fernseher und sogar Autos.

Die Zunahme des Brautpreises belastete junge Männer. Koloniale Verwalter und Missionare versuchten, dem Brauch eine Obergrenze zu setzen und ihn in einigen Fällen vergeblich zu verbieten. Vorschläge, dass Christen auf die Brautgabe ganz verzichten könnten, wurden diskutiert, aber die Praxis schien sich nicht durchzusetzen. Der Brautpreis blieb bestehen, weil es mit der ländlichen Wirtschaft verflochten war.

Die Entstehung von Gewohnheitsrechten

Theoretisch basieren Gewohnheitsrechte auf kulturellen Praktiken. Realistisch gesehen entstanden jedoch Gewohnheitsrechte als Reaktion auf Krisen in den sozialen Beziehungen aufgrund der Kolonialpolitik. Gerade das Hin und Her über die Emanzipation von Frauen und den Frauenstatus, Debatten über Brautpreis, Reaktionen auf die Auswirkungen der Landesentfremdung und die Auswirkungen der männlichen Arbeitsmigration auf Ehe, Geschlechterverhältnis und Sexualität sprechen für diese Krise. Gewohnheitsrecht ist eine rassistische, männlich voreingenommene und misogyne Version von Kultur und Traditionen, die darauf abzielt, Frauen unter der Kontrolle von Männern zu halten und sie insbesondere in Folge der frühen Kolonialzeit zu zügeln. Außerdem haben Gewohnheitsrechte einen umstrittenen Sta-

tus, weil sie keine gelebten Bräuche und auch kein Bestandteil des Rechts im formalen Sinne sind. Dennoch existieren sie heute als eine Art Blaupause kultureller Praktiken, ein moralischer Kompass für Geschlechter- und Altersverhältnisse.

Darüber hinaus sind die kulturellen Praktiken der ethnischen Minderheiten nicht gut dokumentiert, sodass diese Minderheiten mit der Dominanz mächtiger ethnischer Gruppen zu kämpfen haben. So haben die Tonga beispielsweise mit der Dominanz der Ndebele und Shona sowie der anhaltenden Stereotypisierung der Tonga-Bräuche durch Fehlwahrnehmung und Fehleinschätzung zu kämpfen. Es gibt ein begrenztes Verständnis der matrilinearen Bräuche in der breiten Bevölkerung, was zur Auferlegung der Patrilinearität führt. Dies wird noch dadurch erschwert, dass der soziale Wandel im Allgemeinen dazu neigt, die Matrilinearität zugunsten der Patrilinearität zu untergraben und so Tonga und ähnliche Identitäten zu marginalisieren.

Wiederbelebung vorkolonialer Praktiken?

Die Frage, ob es aus der Vorkolonialzeit etwas gibt, das in Gender-Kampagnen wiederbelebt werden könnte, ist komplex. Sozioökonomische Spannungen im Frühstadium führen dazu, dass einzelne Frauen auf individuelle Bedürfnisse eingehen. Das Vorstehende zeigt auch, dass kulturelle Praktiken dynamisch sind und sich aufgrund sich ändernder sozialer, wirtschaftlicher und politischer Kontexte verändern. Das ist sowohl gut als auch schlecht. Gut, weil es bedeutet, dass es Raum gibt, die vorherrschenden sozialen Praktiken in Frage zu stellen, schlecht, weil politische Interessen, d.h. die Interessen der Mächtigen, bestimmen können, wie dieser Wandel stattfindet. Letzteres bedeutet, dass die Schwachen schlauer sein müssen, um sich der Herrschaft zu widersetzen und sicherzustellen, dass ihre Interessen geschützt werden.

Der Brautpreis bleibt bestehen und nimmt durch die zahlreichen neuen Konsumgüter der globalen Verbraucherkultur zu. Debatten über die Begrenzung des Brautpreises wurden auch in der Zeit nach der Unabhängigkeit erfolglos geführt. Es gibt zahlreiche Debatten über die Objektivierung von Frauen, die durch die Kommerzialisierung des Brautpreises gekennzeichnet ist, der Brautpreis wird jedoch weiterhin als wesentliche Grundlage einer respektablen Ehe angesehen. Verbindungen, die ohne die Bezahlung des Brautpreises gegründet wurden, sind verpönt. Auch die Kirchen haben die Zahlung des Brautpreises angenommen, wenn auch nur als Teil des „Achtung“ oder der Einhaltung der Gerontokratie. Sie behaupten daher, der Brautpreis sei mit der christlichen Lehre vereinbar.

Obwohl Frauen sich weiterhin individuell den patriarchalischen kulturellen Praktiken widersetzen und sie in Frage stellen, wird die völlige Rebellion gegen Patriarchat und Gerontokratie im heutigen Simbabwe von den formalen und informellen Frauenorganisationen missbilligt. Auch wenn feministischer Aktivismus und Lobbygruppen von Frauen Fairness und Gleichberechtigung in den Geschlechterverhältnissen fordern, werden diese Bemühungen als kulturfeindlich, unafrikanisch und damit subversiv abgetan. Wo Reformen stattfinden, geschieht das eher auf Druck von Geberländern als durch Verurteilung. Die Geschichte zeigt, dass Geschlechterreformen Rückforderungen unterliegen, wie Beispiele aus den 90er Jahren zeigen.

Noch 2007, als Simbabwe die Gesetze gegen häusliche Gewalt änderte, plädierten einige Abgeordnete dafür, die Erhaltung „unserer Kultur“ vor dem Schutz der Rechte der Frau zu bewahren. Im heutigen Simbabwe vergessen die Menschen, dass Frauen im letzten Jahrhundert in der Lage waren, sich der Herrschaft zu widersetzen, sich auszudrücken und sich von unterdrückerischen Beziehungen abzuwenden. Heute haben Frauen Angst davor, ihre Stimme zu erheben, weil die Abhängigkeit von Männern zum Teil durch das Christentum sowie durch männliche Vorurteile in der Wirtschaft idealisiert ist.

Was diese kurze Diskussion zeigt, ist, dass die Sozialgeschichte nur Personen mit Hochschulabschluss vorbehalten ist, auch dann nur für einige wenige, deren Disziplinen sie umfassen. Tradition und Kulturen beschwören daher ein Bild von „Rückständigkeit“ und Aberglauben, das viele gerne loswerden. Die Marginalisierung dieser Geschichte im öffentlichen Diskurs bedeutet auch, dass es keine Reflexion darüber gibt, wie das Patriarchat zu dem geworden ist, was es ist. Darüber hinaus sorgt das Christentum, insbesondere die Pfingstgemeinde, die argumentiert, dass Gott für die Betenden kämpft, dafür, dass Frauen zum Schweigen gebracht werden und daran gehindert werden, Maßnahmen zu ergreifen und sich auf das Gebet zu konzentrieren. Wenn die oben diskutierten Ideen vielleicht in Gender-Kampagnen verwendet werden könnten, könnten wir eher eine kritische Auseinandersetzung mit der Kultur sehen. Dies setzt jedoch voraus, dass sich Frauen für die Vergangenheit interessieren. Die Beziehung der Frauen zur „Vergangenheit“ wird jedoch durch Religion, Bildung und den vorherrschenden Entwicklungsbegriff erschwert. Kurz gesagt, diese Sozialgeschichte ist interessant, aber nicht nutzbar.

Dr. Rekopantswe Mate

Die Autorin ist Sozialanthropologin und derzeit Dozentin an der Fakultät für Soziologie der Universität Simbabwe. 2014 promovierte sie am Internationalen Institut für Sozialstudien der Erasmus-Universität Rotterdam in Entwicklungswissenschaft mit dem Schwerpunkt Jugendstudien.

Ihr englischer Originaltext ist samt Quellen und Literaturangaben im issa-Büro erhältlich.



Foto: Fabio Lamanna / dreamstime

Fußabdrücke der Beziehungen

AFRIKAS LANDSCHAFT IST EIN TEXT, DER DARAUF WARTET, GELESEN ZU WERDEN. Fußpfade erzählen Geschichten, bergen kollektives Verständnis von Verwandtschaft und sozialen Beziehungen.

Die Kenntnisse über Afrika sind außerhalb des Kontinents gering und seine Lebenswelten werden nur selten verstanden. Von den ersten Reisenden bis hin zur Kolonialisierung wurde viel Falsches über Afrika geschrieben und missinterpretiert. Einige Europäer wie Hugh T. Roper glaubten, Afrika habe vor der Ankunft der Weißen keine Geschichte gehabt. „Vielleicht", schrieb er 1966, „gibt es in Zukunft ein bisschen afrikanische Geschichte zu unterrichten. Aber zur Zeit gibt es keine oder nur sehr wenig: Es gibt nur die Geschichte der Europäer in Afrika. Der Rest ist größtenteils Dunkelheit. Und Dunkelheit ist kein Thema für die Geschichte."

Eine andere Einschätzung war, dass Afrikaner ihre Umwelt nicht wertschätzten; ihnen fehle das Verständnis für den ästhetischen Wert der Landschaft. Diese beiden Wahrnehmungen waren falsch. Es war bedauerlich, dass sich die Europäer nicht die Zeit nahmen, die Werte, Kulturen und alltäglichen Bedeutungen von und Interaktionen mit der Umwelt zu verstehen. Wie Tuan es treffend ausdrückt: „Keine zwei Menschen oder zwei Gruppen von Menschen können dasselbe sehen." Das gleiche musste zwangsläufig zwischen Europäern und Afrikanern bei ihrem Aufeinandertreffen geschehen.

In der Landschaft lesen

Aus der Sicht eines Menschen, der in einer ländlichen Umgebung in Simbabwe geboren, erzogen worden und aufgewachsen ist, soll hier eine Einschätzung dessen gegeben werden, was von Forschern und Umwelthistorikern als „afrikanische Umwelt" bezeichnet wird.

Ich stimme Ingolds Argumentation zu, dass Wahrnehmung und Verständnis der Umwelt nicht eine Frage des Sehens, sondern des Verweilens in, Begreifens von und Interagierens mit der Umwelt sind. Als Kind, Teenager und später als junger Mann wurde mir klar, dass es nicht reicht, die Umwelt mit all ihrem Land, ihren Wäldern, Landschaften, Orten, Räumen und Ressourcen nur zu bewundern, sondern sie da ist, um mit ihr in Interaktion zu treten, denn sie ist es, aus der unsere Geschichte, unsere sozialen Beziehungen, unsere Verwandtschaftsbeziehungen, unsere Identität als Gruppe und unserer Lebensgrundlage einen Sinn gewonnen haben.

Die Welt war damals nach lokalem Wissen nicht rund, wie die Wissenschaft sagen würde, aber sie wurde so verstanden, dass sie dort begann, wo die Sonne aufging, und dort endete, wo sie unterging. Andere Koordinaten schlossen Norden und Süden ein, und das schloss die Welt für uns ab. Für die Menschen, die diesen Raum besetzten, war die gesellschaftspolitische Bedeutung abhängig von der Beziehung, die zwischen ihnen und der Umwelt bestand. Die meisten Forscher und europäischen Touristen haben sich für heilige Orte wie die Chinhoyi-Höhlen in Simbabwe interessiert, für eindrucksvolle Orte wie die Viktoriafälle in Simbabwe und Sambia oder Nationalparks wie Etosha in Namibia und Ser-

engeti in Tansania. Dies waren jedoch nicht die wichtigsten Orte der Umwelt für die Afrikaner, insbesondere nicht für uns im ländlichen Simbabwe und allgemein im südlichen Afrika.

Pfade als soziale Netzwerke

Ich möchte hier den Fußweg beschreiben und diskutieren, wie er in der afrikanischen Umwelt gefunden und geschaffen wurde. Fußpfade sind für einen „Außenstehenden" etwas ganz Normales, sie sind nichts anderes als ausgetretener Boden. Für den Bewohner repräsentieren die Fußwege jedoch eine Vielzahl von Dingen und Bedeutungen. Erstens und vor allem sind Fußpfade ein Netz von Verbindungen und Beziehungen, die in der Landschaft gezeichnet sind. Sie bringen soziale Bedeutungen in das Leben der afrikanischen Bewohner. Bedeutungen, die nur verstanden werden können, wenn man die Pfade benutzt und ihnen folgt. Auf dem Land wurden koloniale Schotterstraßen für den Fahrzeugverkehr gebaut, um die Randgebiete mit den Ballungszentren in den Hauptstädten der Länder zu verbinden. Fußpfade bedeuteten mehr als Bewegung und die Verbindung zwischen Orten. Sie verbanden Dörfer und Gehöfte, ja, vor allem aber war das Gehen auf den Pfaden eine Möglichkeit, Beziehungen in der Landschaft herzustellen. Über Beziehungen oder Verwandtschaftsbindungen wurde nicht nur gesprochen, sondern sie wurden auch ausgeübt, indem man durch die Landschaft lief.

Diese Wege und der Akt des Gehens spielten eine wichtige Rolle bei der Erstellung mentaler Karten, auf denen die Anordnung der Gehöfte und Dörfer sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart lokalisiert, beschrieben und ebenso Verwandtschaft und soziale Bindungen erklärt wurden. Einfach ausgedrückt, stellen Fußpfade ein Netzwerk von Beziehungen und Verwandtschaft dar. Sie waren ein zentrales Instrument, um uns Kindern und Jugendlichen beizubringen, wer wer in unserer Gemeinschaft ist. Sie waren ein Mittel, um Erinnerungen, Beziehungen und soziale Bindungen von einer Generation zur anderen zu übermitteln.

Fußpfade spielen auch im Alltag und Lebensunterhalt der Menschen eine wichtige Rolle. Die Umwelt wurde nicht danach beurteilt, ob sie ästhetisch, gastfreundlich oder unwirtlich sei, sondern unter dem Gesichtspunkt der Interaktion. Die Ethnologin Ute Dieckmann, die über den Etosha-Nationalpark in Namibia schrieb, gestand, dass es schwer vorstellbar sei, wie die Menschen in dieser unwirtlichen Landschaft überlebt hätten.

Dieckmann machte eine wichtige Beobachtung: „Als ich zusammen mit den dort aufgewachsenen Menschen [Hai-om, eine San-Gemeinschaft] durch die Gegend ging, lernte ich die verschiedenen Pflanzenressourcen, die jahreszeitlichen Schwankungen von essbaren Pflanzen und die Tierverteilung sowie die Überreste früherer Siedlungen besser kennen ... "

Pfade halfen den Menschen, ihren Weg zu Wasserlöchern, Bergen oder Wäldern zu finden, wo sie Pilze und wilde Früchte sammeln, Honig holen, wilde Tiere jagen konnten, Pflanzenheilmittel kennen oder einfach nur spielen gingen. Dieckmanns Erfahrung mit den Hai-om war, dass „sie beim Gehen den Blick auf den Boden richten und nach Tierspuren Ausschau halten ... wobei nicht offensichtlich ist, wie die Männer Tierpfade von Menschenpfaden unterscheiden."

Der Fußweg ist eine Spur in der Landschaft, der die sozialen Erinnerungen der Menschen und zahlreiche andere Geschichten trägt, die mit der Umwelt, die als kollektives Gedächtnis dient, verbunden sind. In meinem ländlichen Zuhause konnten die Leute erkennen, dass ein Fremder vorbeigegangen war, indem sie einfach auf die Abdrücke der Schuhe auf den Wegen schauten. Die Schuhabdrücke halfen auch, Diebe aufzuspüren oder die Bewegungen der Menschen zu beobachten. In Anbetracht dessen, was ich oben erklärt habe, sind Fußpfade für Landbewohner nicht irgendetwas Gewöhnliches, sondern sie haben eine große soziale und historische Bedeutung. Sie werden verwendet, um das Leben der Menschen und ihre Sozialgeschichte zu interpretieren und Verwandtschaft und soziale Bindungen zu erklären.

Ich gehe davon aus, dass die Art, wie die Umwelt wahrgenommen und wie mit ihr interagiert wird, seit der Kolonialzeit unter Belagerung steht. Jene Wahrnehmungen, die überliefert wurden, beeinflussen jedoch noch immer die Art und Weise, wie Menschen mit der Umwelt und Landschaft umgehen und interagieren, insbesondere auf dem Land. Die Landschaft Afrikas ist ein Text, der darauf wartet, vom Betrachter gelesen zu werden. Leider haben Beobachter oder Touristen von außerhalb des afrikanischen Kontinents kein Interesse daran, die afrikanische Landschaft zu lesen, außer Orte zu fotografieren und zu dokumentieren, die sie einer Aufnahme für wert halten. Es gibt eine Menge Abdrücke in der Landschaft, die uns viel über die Menschen und nichtmenschlichen Akteure als Schlüsselfiguren bei der Entstehung von Geschichte erzählen. Wenn Sie eines Tages eine ländliche Landschaft Afrikas aufsuchen, nehmen Sie sich Zeit, um nicht nur den ästhetischen Wert, sondern auch die Geschichte und die gesellschaftspolitischen Bedeutungen zu studieren, die darin eingeschrieben sind. Es ist ein Palimpsest, das viele persönliche und kollektive Erinnerungen von den Anfängen bis zur Gegenwart in sich trägt. Sie sind nur zugänglich, wenn man sich der afrikanischen Landschaft mit den richtigen Fragen nähert und sich Zeit nimmt, sie zu verstehen.

Dr. Ivan Marowa

Der Autor ist Dozent am Department of History der University of Zimbabwe.



Foto: dreamstime

Jenseits des Entwicklungsdenkens

DISKUSSION ALTERNATIVER GESELLSCHAFTSMODELLE anhand von Beiträgen aus Peripherie und afrika süd.

Sind wir eigentlich noch im Entwicklungszeitalter? Seit einiger Zeit wird „Post-Development" diskutiert. Dem Thema widmete die Zeitschrift Peripherie 2018 eine Doppelausgabe. Schon Ende 2017 hatte afrika süd ein „Dossier Entwicklung" herausgegeben, das sich kritisch mit dem Konzept der Entwicklung auseinandersetzt und das hier vergleichend herangezogen wird.

Das Editorial der Peripherie stellt den Post-Development-Diskurs vor. Den Begriff „Entwicklung" gibt es seit Ende des 19. Jahrhunderts. Um 1950 wurde er bestimmend für das Konzept der „Entwicklungsländer". In ihm enthalten sind Vorstellungen, dass die Industriegesellschaften des Westens an der Spitze der Entwicklung stünden, Gesellschaften sollten „rational" umgestaltet werden und andere Gesellschaften hätten diese Rückstände aufzuholen. Offensichtlich enthält dieses Denken Probleme: Eurozentrisch bedingt es, dass die Experten für die weitere Entwicklung im globalen Westen angesiedelt sind. Eliten des Südens nutzten den Begriff, um autoritäre Entwicklungswege zu rechtfertigen. Seit den 1970er-Jahren wurden bisher unterbelichtete Aspekte in den Blick genommen: Frauen, Umwelt, Partizipation der Betroffenen, Märkte, „gute Regierungsführung". Die Ausrichtung wandelte sich von dem Ziel eines etwa gleichen Entwicklungsstandes zur Armutsbekämpfung. Ende des 20. Jahrhunderts wurde der ganze Entwicklungsweg zunehmend in Frage gestellt, u.a. weil Ungleichheit entpolitisiert und übernationale Zusammenhänge ausgeblendet werden. Viele Menschen im globalen Süden streben weiter Entwicklung an, es ist aber unterschiedlich, was darunter verstanden wird. Und es gibt Vorstellungen von Alternativen zur Entwicklung. Mit diesen Alternativen befassen sich die thematischen Beiträge des Heftes.

Während die Peripherie mit wissenschaftlichem Anspruch einen langen Zeithorizont abdeckt und versucht, Tiefenstrukturen aufzudecken, ist das afrika süd-Dossier Entwicklung in vielen Beiträgen aktueller aufgezogen und will Erkenntnisse in die Breite der Solidaritätsbewegung vermitteln. Da wird der Weg von den MDGs zu den SDGs analysiert, werden neue Afrika-Initiativen kritisiert, die Verschärfung des „Grenzmanagements" in Südafrika beschrieben, die Militarisierung des Entwicklungsdiskurses thematisiert und die „Eroberung" der internationalen Ernährungspolitik durch Konzerne angeprangert, und damit insgesamt ein Eindruck von der Kritikwürdigkeit aktueller Entwicklungsstrategien gegeben. Der wenig erfolgreiche Entwicklungsweg Simbabwes wird beschrieben, doch kaum erklärt, und über die wieder stark angestiegene Staatsverschuldung in Mosambik wird berichtet. Im Dossier gibt es interessante Hinweise auf aktuelle Literatur und Filme. Andere Beiträge, die längere Zeithorizonte abdecken, werden im Folgenden auf Artikel der Peripherie bezogen.

Alternative Konzepte

Im ersten Beitrag der Peripherie geht es um zwei Ansätze, die aus westlicher Sicht sicher negativ zu bewerten sind. Schaffar und Ziai beschreiben Alternativen aus Thailand und dem Iran. In Thailand gab es unter dem Begriff Suffizienz-Wirtschaft und mit starkem buddhistischem Einfluss Vorstellungen von einfachem Leben. In den Militärdiktaturen wurde diese Vorstellung genutzt, um die bäuerliche

Mehrheit autoritär einzuschränken und von der politischen Macht fernzuhalten. Im Iran gibt es eine schon lange währende Kritik an der „Krankheit der Verwestlichung", eine Forderung nach der Rückbesinnung auf eigene Werte. Die islamische Republik nutzte diese Tradition ab 1979 für ihr autoritäres Staatsmodell. Mit Ziai stellt damit einer der deutschen Hauptautoren des Post-Development-Diskurses fest, dass Alternativen zum Entwicklungskonzept nicht unbedingt zu besseren Lebensverhältnissen führen müssen.

Um das Konzept des Ubuntu, einem Begriff aus dem südlichen Afrika, geht es im Beitrag von Matthews in der Peripherie. Bei Ubuntu, sehr unterschiedlich verstanden, geht es allgemein gesagt um eine humane Umgangsweise mit Menschen. Die gegenseitige Verbundenheit wird betont und Individualismus abgelehnt. Es gebe viele Parallelen mit anderen Formen des afrikanischen Humanismus, von denen sie vier nennt und mit Quellen belegt, darunter Hunhuismus in Simbabwe. Sie sieht Elemente des Entwicklungskonzepts, die durchaus erhaltenswert seien, wie den Aufstieg der Länder des Südens in der weltweiten Hierarchie, kommt aber bei aller Ambivalenz zum Schluss, dass Ubuntu einen Beitrag zu Alternativen zum Entwicklungsdenken leisten kann.

Im afrika süd-Dossier geht Acosta auf Ubuntu und die Idee des „Guten Lebens" (buen vivir) aus Lateinamerika (ausführlicher in der Peripherie 149) ein. Sie seien etwas Anderes als westliche Philosophien. „Es sind keine ausdruckslosen Konzepte, sondern tägliche Lebenserfahrungen", die sich durchaus unterschieden: „Ubuntu, bekannt vor allem in den Bantu sprechenden Völkern, hat sein Leitprinzip in der Bewegung, Buen Vivir in der Harmonie." Sie seien „aus traditionell marginalisierten, sogar kolonisierten und dauerhaft ausgebeuteten Gruppen" entstanden, hätten nicht-kapitalistische Wurzeln und stärkten die Gemeinschaftsrechte. Aus dieser Perspektive kritisiert der Autor auch das Entwicklungskonzept und stellt Ubuntu und Buen Vivir als Alternativen dar.

Ebenfalls im Dossier befasst sich Suttner mit der Frage, welchen Beitrag Ubuntu, verstanden als die Wiederbelebung kolonialer Werte, in der Dekolonisierung Südafrikas spielen solle. Viele Menschen lebten nicht nach dem Konzept, es sei zudem kommerzialisiert. Es sei nur ein Prinzip in einem komplexen Feld von Prinzipien, die sich in Sprichwörtern spiegeln, die durchaus unterschiedliche Ausrichtungen zeigen, z.B. eine „Balance zwischen individuellen und gemeinschaftsorientierten Aufgaben und Verantwortungsbereichen", in der es auch das Patriarchat, Gewalt und Machtbeziehungen gebe. Er setzt sich damit von einer essenzialistischen Ethnophilosophie ab, wie sie Paulin Hountondji aus Benin vertrete. Er schließt, es sei wichtig, „eine humanistische und emanzipatorische Vorstellung von Ubuntu zu entwickeln, die umstrittene Bedeutungen akzeptiert. Damit Ubuntu weiterhin wichtig ist, muss es als dynamisches Konzept verstanden werden." Acosta und Suttner sind, dem Medium angemessen, konkreter als die Artikel in der Peripherie zu Ubuntu. Sie greifen aber auch wichtige theoretische Aspekte auf, die in der Peripherie nur am Rande oder gar nicht vorkommen.

Praeg vergleicht in seinem Beitrag in der Peripherie Ubuntu mit drei weiteren Theorien des Südens. Der Neo-Konfuzianismus und der afrikanische Sozialismus seien einigermaßen kohärente Ideologien. Auch wenn es viele Ausprägungen dieser Theorien gebe, so hätten sie doch einen Grundstock an Vorstellungen und Literatur, auf den sie sich bezögen. Ubuntu und die Idee des „Guten Lebens" haben eine solche Basis nicht, sondern versuchen, vorkoloniale Praxis in eine Philosophie zu formen. Sie seien „offen für die Wechselfälle von Interpretationen". Praeg fragt nun, ob es sich bei diesen offenen Begriffen um leere Begriffe („leere Signifikanten") handele, die beliebig gefüllt werden könnten. Er zeichnet für Ubuntu nach, wie sich der Begriff unter verschiedenen Bedingungen entwickelt. Begriff und Praxis seien hier untrennbar verbunden. Ubuntu und Gutes Leben seien „ruhelose" Begriffe, die sich der Praxis anpassen und wieder auf sie einwirken.

Einen Einblick in solch alternatives Denken geben im Dossier das Interview mit Felwine Sarr aus dem Senegal, Autor von „Afrotopia", die Rezension von drei Büchern von Achille Mbembe, derzeit Südafrika, auf den sich auch einige Artikel in der Peripherie beziehen, und die Reportage über „Afrikas moderne junge Generation". Hier zeigt sich der Vorzug des Dossiers für ein breiteres Publikum: Es ist durchweg leicht lesbar geschrieben, und auch wenn die meisten Artikel der Peripherie gut lesbar sind, so haben sie doch einen durchaus angemessenen akademischen Charakter.

Marx und Buddha

Sachs vergleicht in der Peripherie zwei 2015 veröffentlichte Texte: die Agenda 2030, die die Ziele für nachhaltige Entwicklung enthält, und Papst Franziskus Enzyklika Laudato Si. Bei der Agenda 2030 gehe es nicht mehr um nachholende Entwicklung, sondern nur noch um das Überleben. Die SDGs stünden dennoch in der alten Tradition, weil es weiterhin darum gehe, Defizite abzubauen, weil sie technokratisch vorgehen und Machtfragen ignorieren, und weil sie in sich widersprüchlich seien. Laudato Si dagegen wende sich vom Entwicklungsdiskurs ab. Der Zeitpfeil werde vom Raumbewusstsein abgelöst. Der Mensch sei nicht Krone der Schöpfung und er fordert Umkehr der Reichen, die von ihrem Reichtum abgeben müssten. Es gehe um Heilung, nicht um Management, und statt auf Effizienz (womit die Agenda 2030 hinter Rio 1992 zurückfalle) setze der Papst auf Suffizienz.

Pillay führt in der Peripherie Marx und Buddha zusammen. Er argumentiert, dass die Neue Linke sich auf Philosophen wie Buddha beziehen müsse, der zur „Achsenzeit"

gehöre (800 bis 200 v. Chr.), in der sich Philosophen mit der zunehmenden Ungleichheit auseinandersetzten. In Abgrenzung zum orthodoxen Marxismus gibt er einige Beispiele solcher Ansätze, die Marx mit anderen Philosophien verbinden. Dabei bezieht er sich auch auf Rick Turner, der in den 1970er-Jahren eine wichtige Rolle für die entstehende Gewerkschaftsbewegung in Südafrika gespielt hat und heute noch gut bekannt ist.

Das Konzept des Vida Tranquila nutzt De Eguia Huerta in der Peripherie für eine Kritik am Gender Mainstreaming. Bei der Vida Tranquila, einer Vorstellung von „ruhigem Leben", geht es um das ganzheitliche Wohlbefinden der Menschen. In diesen Kontext wurde in einem Entwicklungsprojekt Gender Mainstreaming eingeführt. De Eguia Huerta zeigt, wie das Mainstreaming Standards von Entwicklung, die im Norden definiert wurden, durchzusetzen versucht, und wie in den indigenen Gemeinden dieses Konzept so transformiert wird, dass es den eigenen Vorstellungen entspricht.

Dass es alternative Ansätze zur Entwicklung auch schon vor dem 20. Jahrhundert gegeben hat, zeigt Reinhard Kößler in der Peripherie in seiner Darstellung der russischen Dorfgemeinden. Er legt dar, dass Solidarität nicht unbedingt eine freiwillige und freundliche Haltung ist, sondern unter Zwangsbedingungen entstehen kann.

Im Dossier kritisiert Vince Musewe aus Simbabwe, Entwicklungshilfe sei „zum mächtigsten Werkzeug geworden, mit dem gewisse westliche Regierungen Afrika weiterhin als Kontinent der Bittsteller erhalten". Um diese These zu belegen, referiert er bekannte Literatur, die im Wesentlichen im Globalen Norden entstanden ist: Angus Deaton, William Easterly, Dambisa Moyo. Mal abgesehen von den inneren Widersprüchen dieser Literatur (sie macht die Entwicklungshilfe z.B. für die Korrumpierung von Regierungen des Südens mitverantwortlich, als ob es keine Wirtschaftsbeziehungen und keine Ressourcenextraktion gebe, und kritisiert, dass es weiterhin Armut gebe, setzt sich aber nicht mit den immensen Fortschritten bei vielen Indikatoren menschlicher Entwicklung auseinander): Dass ein Teil der Mittelschicht des Südens solche Konzepte übernimmt, statt eigene Theorien zu entwickeln oder sich mit Autoren wie Sarr und Mbembe auseinanderzusetzen, erweckt den Eindruck, dass sie von ihrem Versagen ablenken will: Sie wäre es, die eine „Gute Regierungsführung" in ihren Ländern durchsetzen könnte. Gerade in Simbabwe, wo erneut eine Befreiungsbewegung versagt hat, könnte ein Bezug auf Frantz Fanon hilfreich sein. Doch das Problem, dass keine angemessene eigene Theorie entwickelt wird, hat nicht nur der Globale Süden. Jill Philine Blau stellt in der Peripherie in ihrem Artikel über Wanderwirtschaft im Oberallgäu fest, dass die Gemeinwirtschaft, die einen wesentlichen Teil des europäischen Wirtschaftsmodells ausmacht, kaum untersucht und auch theoretisch zu wenig reflektiert ist.

Frantz Fanon reflektieren

Was in den beiden besprochenen und in anderen Publikationen durch Abwesenheit auffällt, sind die Arbeiten von Theoretikern der Befreiungsbewegungen, für die hier Fanons Hauptwerk „Die Verdammten dieser Erde" (rororo aktuell, Reinbek bei Hamburg, 1961 [1969]) stehen soll. Geschrieben während des algerischen Befreiungskrieges, befasst sich der erste Teil damit, wie die Kolonisierten sich auch mental von den Kolonisatoren, den Weißen, befreien können. Nur durch gewaltsamen Kampf sei die mentale Befreiung möglich. Viele in der Peripherie genannte Ideen der Alternativen tauchen hier schon auf, so die bäuerliche Gemeinschaft und die Überwindung des Individualismus. Das wirft die Frage auf: Ist Entwicklung ein neokoloniales Projekt und Fanons Ansatz eine Alternative zur Entwicklung, oder sind beide Entwicklungskonzepte?

In weiteren Teilen des Buches analysiert Fanon, wie Dekolonisierung verläuft, wenn keine Befreiung durch gewaltsamen Kampf stattfindet. Er beschreibt schon 1961, wie sich kleine Cliquen die Reichtümer des Landes aneignen, indem sie die Rolle der Kolonisatoren übernehmen, wie sie nur Handel treiben und Werte herausziehen, und nicht Wertschöpfung schaffen, wie keine Kapitalistenklasse entsteht, die die Wirtschaft entwickelt und neue Werte schaffen lässt. Er beschreibt die Rolle des „Lumpenproletariats" und die Rolle der Mittelschicht, die eben auch nur Anteil an den Reichtümern haben will, statt sich für eine gerechte Verteilung einzusetzen. Die Konzentration auf die Städte und die Vernachlässigung des Landes ist im Buch ein wichtiges Thema.

Bezeichnend in diesem Kontext ist nun, dass sich dieses Buch liest wie eine Beschreibung Simbabwes mindestens ab den 1990er Jahren, und das obwohl Simbabwe einen Befreiungskrieg geführt hat, der weite Teile des Landes und der Bevölkerung umfasste. Aber vieles, was Fanon als Bedingungen echter Befreiung vom Kolonialismus beschreibt, war von Anfang an nicht gegeben. Die großen Hoffnungen, die Fanon in den Befreiungskampf gesetzt hatte, sind nicht nur in Simbabwe enttäuscht worden. Trotz des Versuchs, eine Alternative zu schaffen, ist in Simbabwe letztlich ein neokoloniales Entwicklungskonzept gefahren worden.

War Fanon nun ein Autor des Entwicklungskonzepts, steht er für eine Alternative, oder für etwas ganz Anderes? Für den Diskurs um Alternativen zur Entwicklung sollte es interessant sein, die Literatur der Befreiungsbewegungen auf solche Fragen zu untersuchen, und ihr Scheitern sollte daraufhin untersucht werden, was für die Chancen der Alternativen zu lernen ist.

Bernward Causemann

Quellen:
Peripherie 150/151: Jenseits des Entwicklungsdenkens, 2018, www.zeitschrift-peripherie.de
Dossier Entwicklung, afrika süd, Dezember 2017



Foto: Erik Hersmann / cc: by

Jenseits von Wachstum

ZU DEN BEITRÄGEN AUS DEM GLOBALEN SÜDEN FÜR EINE POSTWACHSTUMSÖKONOMIE

Ist Wachstum im globalen Süden (noch) notwendig? Im März gab es zwei Ereignisse, die in direktem Zusammenhang stehen mit der Problematik der Wachstumsideologie: Der Flugzeugabsturz der ET-Maschine 302 von Addis Abeba nach Nairobi am 10. März 2019 und der Zyklon Idai, der zwischen dem 15. und dem 21. März Teile Mosambiks, Malawis und Simbabwes verwüstet hat. Beides Ereignisse, die mit dem Thema Wachstum zu tun haben.

Nach allen heute vorliegenden Informationen sieht es so aus, als hätte Boeing die Erzielung höherer Wachstumsraten mit einem neuen Modell und somit die Konsolidierung der Marktmacht und die Ausschaltung der Konkurrenz auf Kosten der Sicherheit betrieben. Auf jeden Fall hätte ein langsameres Tempo in der Entwicklung der B737-Max 8 geholfen, die Fehler zu vermeiden, welche 342 Menschen das Leben gekostet und zahlreiche Familien in tiefe Trauer versetzt haben. Darüber hinaus ist dieses Flugzeug ein gutes Beispiel für ein zentrales Problem der Wachstumsideologie: Die Produkte werden angeblich effizienter, aber danach muss immer mehr davon produziert und konsumiert werden, um die Konkurrenz abzuhängen.

Das zweite Ereignis ist Teil einer Serie von Extremwettereignissen, die das südliche Afrika in den letzten Jahren erschüttert haben, wobei Idai von der Wucht und den Konsequenzen her mit Abstand als die schlimmste Naturkatastrophe der Region zu betrachten ist. Mit 1300 Toten und mehr als drei Millionen Menschen, die ihre Lebensgrundlagen verloren haben, ist Idai eine Katastrophe extremen Ausmaßes. So ohnmächtig die Menschen dieser Region der Wucht der Natur auch ausgesetzt wurden, die Ursachen sind anders zu bewerten: Es ist unumstritten, dass Wirtschaftswachstum mit einem zunehmendem Verbrauch an natürlichen Ressourcen einhergeht und einen Bedarf an Deponiekapazitäten (z.B. für CO_2) verursacht. Weil die Menschheit mehr davon produziert, als Kapazitäten vorhanden sind, haben wir es mit steigenden Umweltbelastungen zu tun. Diese Belastungen haben in manchen Bereichen Dimensionen erreicht, die sowohl lokal als auch global den Wohlstand der heutigen wie zukünftiger Generationen einschränken oder bedrohen. Klimawandel und damit zusammenhängende Wetterereignisse führen diese Dimensionen vor Augen. Genau hier ist Idai zu verorten. Das Perverse an den jetzigen Kräfteverhältnissen ist, dass diejenigen, die unter Extremwetterereignissen wie Idai am meisten leiden, am wenigsten zu deren Ursachen beitragen. Durch ihre Art zu produzieren, zu konsumieren und zu leben haben sie einen sehr geringen ökologischen Fußabdruck. Hätte die gesamte Menschheit den ökologischen Fußabdruck der Menschen im Südwestbecken vom Indischen Ozean, wäre das Erdsystem noch im Gleichgewicht und die Katastrophenszenarien, die uns immer mehr begleiten, nur Gegenstand von fiktiven Abhandlungen von Hollywood. Aber sie sind real.

Gefährdung des „guten Lebens“

Angesichts der Überschreitung der planetarischen Grenzen in vielen Bereichen und der akuten Gefährdung für das Fortbestehen des Planeten ist ein „Weiter so“ mit der Wachstumsideologie keine Lösung. Die Steigerung der Effizienz beim Ressourceneinsatz und die Verwendung nachwachsender Rohstoffe (Konsistenz), die immer wieder ins Spiel gebracht werden, um das „Weiter So“ zu legitimieren, reichen nicht, denn trotz aller getroffenen Maßnahmen in diesen beiden Bereichen konnte der Zusammenhang von Wirtschaftswachstum und Umweltverbrauch bis heute nur relativ entkoppelt werden.

Ernst zu nehmende wissenschaftliche Forschung ist sich darüber einig, dass für einen Rückgang der schädlichen Umweltbelastungen eine absolute Entkopplung notwendig wäre. Deswegen haben sich Auseinandersetzungen darum, das vorherrschende, kapitalistisch geprägte und wachstumsfixierte Wirtschaftssystem zu überwinden, in den letzten Jahren intensiviert. Dazu beigetragen haben sicherlich die Auswirkungen der Überschreitung der planetarischen Grenzen, die in einigen Bereichen Dimensionen erreicht haben, dass jetzt schon die Voraussetzungen für ein gutes Leben in vielen Teilen der Welt gefährdet sind, wie am Beispiel von Idai bereits analysiert. Alles spricht dafür, dass sich dieses Gefährdungspotenzial noch intensiviert.

Ein anderer Faktor, der diese Auseinandersetzung belebt, ist die Existenz von Konzepten im globalen Süden, die für ein gutes Leben Perspektiven jenseits des Wachstumsfetischismus des kapitalistischen Wirtschaftssystems sehen. Konzepte, aber auch Praxen zumindest in dezentralen Mikroräumen des globalen Südens haben bereits die internationale Agenda für eine Nachhaltige Entwicklung erreicht. Nun ist diese Agenda dafür bekannt, widersprüchlich, unambitioniert und dem Willen der einzelnen Regierungen untergeordnet zu sein. Diese Agenda, bekannt als Nachhaltigkeitsziele der UN, hält am Wachstumsmodell fest und übersieht dadurch den Konflikt zwischen Wirtschaftswachstum und Nachhaltigkeit, der in der heutigen Welt fast immer zugunsten des Wirtschaftswachstums gelöst wird. Ein Beweis ist die den Nachhaltigkeitszielen selbst zugrunde liegende Überzeugung, Entwicklungsländer könnten erst dann alle anderen Ziele erreichen, wenn sie von 2015 bis 2030 mindestens sieben Prozent Wachstum erreichen.

Welches Wachstum für welche Entwicklung?

Laut dem Bundesamt für Statistik ist das „Bruttoinlandsprodukt (BIP) ein Maß für die wirtschaftliche Leistung einer Volkswirtschaft in einem bestimmten Zeitraum. Es misst den Wert der im Inland hergestellten Waren und Dienstleistungen (Wertschöpfung), soweit diese nicht als Vorleistungen für die Produktion anderer Waren und Dienstleistungen verwendet werden.“ Als preisbereinigtes Maß für Wirtschaftswachstum ist das BIP „die wichtigste Größe der Volkswirtschaftlichen Gesamtrechnungen und gehört zu den Indikatoren des Verbreitungsstandards des Internationalen Währungsfonds (IWF).“

Was Statistiken nicht aufweisen, sind die Kosten von Wirtschaftswachstum. Darüber hinaus ist das wachstumsbasierte Modell dafür bekannt, die sozialen Ungleichheiten zu vertiefen. Dieser Trend ist, bis auf ein paar Ausnahmen, überall zu beobachten, wo dieses Modell umgesetzt wird, insbesondere in den sogenannten Entwicklungsländern.

Im Fall von Afrika zeigt eine Analyse der Phase des Wirtschaftsbooms mit hohem Wachstum in vielen Ländern, dass dieses Wirtschaftswachstum nicht zur strukturellen Transformation afrikanischer Volkswirtschaften beigetragen hat. Mehr noch: In den afrikanischen Ländern, die ihr hohes Wirtschaftswachstum in der Regel aus ihrem Rohstoffreichtum erzielt haben, ist der Preis dafür viel zu hoch gewesen. Die illegalen Kapitalabflüsse haben besorgniserregende Dimensionen erreicht, genauso wie die Ungleichheiten zwischen Arm und Reich. In den rohstoffreichen Ländern haben die am Rande der Minen und großen Plantagen lebenden Menschen oft die Erfahrung machen müssen, was es heißt, wenn der Reichtum weggeht, seine Schattenseiten in der Verseuchung der Böden und der Luft sowie in der Verschmutzung der Flüsse hinterlässt.

So gesehen war die Wachstumsphase, die das Narrativ des „Rising Africa“ und „Afrika als Kontinent der Zukunft“ erzählt hat, nichts anderes als ein Zugriff auf ein paar produktive Sektoren nationaler Ökonomien durch ausländische Unternehmen und deren inländische Partner mittels ausländischer Direktinvestitionen. Diese haben sich zu Instrumenten der Ausplünderung von Ressourcen des Kontinents gemacht, während das von ihnen erzeugte Wachstum kosmetisch zur Verbesserung makroökonomischer Daten nationaler Regierungen beitrug. In eine reale Verbesserung der Lebensbedingungen für die Mehrheit der Menschen hat sich dieses Wirtschaftswachstum nur unterproportional übersetzen lassen.

Ein anderes Wachstum ist möglich

Ausgehend von der letzten Erkenntnis gibt es ohne Frage Platz für eine andere Art von Wachstum. Felwine Sarr definiert als Imperativ für Afrika, „das richtige Wachstumsmodell und die richtige Art von Wachstum zu wählen“. Bei ihm geht es darum, „Zweck, Struktur und Tempo des Wirtschaftswachstums zu ändern, und zwar durch die Anwendung von Modellen der Wachstumsproduktion und -Umverteilung, die auf den Bedürfnissen der Bevölkerung beruhen und nicht auf Zwängen des Marktes.“ Durch die Konzentration auf die Bedürfnisse der Bevölkerung und der Notwendigkeit, Antworten darauf zu formulieren, kann Wirtschaftswachs-

tum erzeugt werden. Wirtschaftswachstum ist bei Felwine Sarr kein Ziel an sich, sondern eins, das nur angestrebt wird, wenn es ermöglicht, auf die Bedürfnisse der Bevölkerung angemessen zu reagieren. Worum es ihm geht, ist die „qualitative Verbesserung des Gesellschaftskörpers".

Das westlich dominierte Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell hat sich vermeintlich als alternativlos etabliert. Selbst die aktuellen Krisen reichen nicht, um es grundlegend in Frage zu stellen, denn dann wird danach gefragt, was denn die Alternativen seien. Dass sich Alternativen aufgrund des imperialen und repressiven Charakters des herrschenden Systems nicht entwickeln konnten, wird dabei nicht gebührend berücksichtigt. Es wird nicht mehr berücksichtigt, dass die Dominanz bestimmter Stimmen, die den Anspruch erheben zu wissen, was für die gesamte Menschheit gut ist, andere Stimmen zum Schweigen gebracht hat. Diese Stimmen, die lange schweigen mussten, besitzen ein großes Potenzial, das es abzurufen gilt, um Auswege aus der Krise zu entwerfen. Dass sie schweigen mussten, bedeutet nicht, dass ihre moralischen, intellektuellen und spirituellen Ressourcen gänzlich verschwunden sind. Einige dieser Ressourcen haben überlebt und sie kommen in kleinen Räumen in Ansätzen zum Vorschein.

Erfindungsreichtum ist gefragt

Der französische Postwachstumsökonom Serge Latouche spricht davon, dass bei der Suche nach Alternativen die wichtigste Ressource der gesellschaftliche Erfindungsreichtum ist, „der sich von allein einstellen wird, sobald wir die Zwangsjacke unserer ökonomistischen Fixierung auf ‚Entwicklung' abgelegt haben." „Nach der Entwicklung", fährt er fort, „das ist zwangsläufig vielgestaltig und erzwingt, nach kollektiven Entfaltungsmöglichkeiten zu suchen, die andere Ziele begünstigen als den materiellen Wohlstand auf Kosten der Umwelt und der sozialen Beziehungen."

Der hier erwähnte Erfindungsgeist ist gefragt, um aus Lebensphilosophien aus dem globalen Süden wie Ubuntu und Buen Vivir die notwendigen Lektionen für die Menschheit heute zu ziehen. Beide Konzepte stellen die Solidarität und somit die Bedeutung der Gemeinschaft in den Vordergrund. Zu den Grundwerten von Buen Vivir gehören Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit. Das Streben nach sozialem Gleichgewicht wird hoch gehalten und zu dessen Erreichung ist eine Umverteilung notwendig, die jedem mit dem Notwendigen versorgt, um ein Leben in Würde führen zu können.

Die gleiche Idee befindet sich im Zentrum von Ubuntu, die sich als Ausdruck von Gemeinschaftsverantwortung, als Verantwortung für die Harmonie der Gemeinschaft versteht. Mit Buen Vivir zusammenhängend sind die Rechte der Natur, der Mutter Erde (Pachamama), ohne die ein Leben in Harmonie nicht möglich ist. Auch in der Ubuntu-Philosohie ist Leben in Harmonie nur möglich, wenn es nicht nur als gemeinschaftlich, sondern auch als kosmisch vermittelt verstanden wird.

Wie der kongolesische Theologe Matondo Tusisila schreibt, „besagt Lebensförderung die Steigerung der Lebenskraft, d.h. die Stärkung der Teilhabe an der Einheit der Wirklichkeit, welche nur in der ‚Verwiesenheit von allem auf alles' Bestand hat. Eine Steigerung der Lebenskraft, die nicht als Stärkung dieser streng gemeinschaftlich und kosmisch vermittelten Teilhabe intendiert wird, stellt extrem Bedrohliches für die Gesellschaft dar, weil sie nur unter gleichzeitiger Beeinträchtigung der Lebensfähigkeit anderer und auf Kosten des kosmischen Gleichgewichtes zu bewerkstelligen ist." Für Afrika soll es darum gehen, die Fehler der anderen zu vermeiden: „Es gilt, die Lektionen zu lernen, die uns das industrielle Abenteuer der vergangenen Jahrhunderte erteilt hat. Die Tatsache, dass Afrika der Kontinent ist, dessen Bewohner am wenigsten in das Ökosystem eingreifen, bietet die Chance, aus den Fehlern der anderen zu lernen und neue Entwicklungspfade einzuschlagen, denn diese existieren ja." (Afrotopia, 155).

Afrika hat Potenzial für alternative Gesellschaftsmodelle, die sich in einer Art Paradox gestalten müssen, wie Serge Latouche es formuliert: „Für die Ausgegrenzten und Gestrandeten der Entwicklung geht es nur um eine Art Synthese aus der verloren gegangenen Tradition und einer unerreichbaren Modernität." Aus dieser Synthese, wenn sie denn Einzug in die Gestaltung der Makro-Ebenen auf dem Kontinent findet, wird Afrika mit seinen intellektuellen, spirituellen und moralischen Ressourcen seinen Beitrag leisten können. Aber Afrika kann die Welt nicht allein retten. Dies bedeutet, dass die anderen, allen voran die größten CO_2- und Umweltsünder der Welt, keine andere Wahl haben, als am Umbau der eigenen ökonomischen, politischen und soziokulturellen Strukturen im Sinn einer Postwachstumsgesellschaft zu arbeiten. Dies bedeutet, dass Wachstumseinbußen und Schrumpfungen dringend notwendig sind, will man in der Zukunft Mindestvoraussetzungen für Wohlstand für alle Menschen garantieren. Dass so ein Umbau von Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen mit einer kulturellen Revolution beginnen muss, versteht sich von allein. Dafür ist auch eine Pluralisierung der Welt-Sichten gefragt. Damit aber besonders der Globale Norden beginnt, von den für den Menschen befreienden Traditionen aus dem Globalen Süden zu lernen, ist eine Heilung der Selbst- und Fremdwahrnehmungen vorausgesetzt.

Dr. Boniface Mabanza Bambu

Der Autor ist für die Kirchliche Arbeitsstelle Südliches Afrika KASA tätig.



Illustration: Trioult / cc: by-sa

Sankara wiederbeleben

LEADERSHIP UND DIE GÉNÉRATION SACRIFIÉE. Thomas Sankara war von 1983 bis zu seiner Ermordung 1987 Präsident von Obervolta, das er in Burkina Faso – „Land des aufrichtigen Menschen" – umbenannte. Sankara dient vielen jugendlichen Afrikanern in ihrem Protest gegen die Obrigkeit als Vorbild. Doch „Leadership" wird heute weniger auf eine einzelne charismatische Person bezogen, sondern eher als kollektive Bewegung verstanden.

In den letzten zehn Jahren haben von Jugendlichen angeführte pro-demokratische Proteste indirekt oder direkt dazu geführt, dass langjährige Staatsoberhäupter in Burkina Faso, Gambia, Simbabwe, der Demokratischen Republik Kongo, Senegal, Tunesien, Algerien, Libyen und Ägypten abgesetzt wurden. Die jüngsten Ereignisse im Sudan, die zur Entmachtung von Omar al Bashir geführt haben, sind ein weiterer Beweis dafür, dass die Jugendaufstände auf dem gesamten Kontinent nicht nachlassen. Junge Afrikaner äußern sich zunehmend zu der Art von Führung, die sie nicht wollen. Weniger öffentliche Aufmerksamkeit bekam aber die Frage, welche Art von Führung wir wollen.

Während ich über diese Frage nachdachte, ging mir der Gedanke an die Art des politischen Bewusstseins und der Führung, die in der Zeit des Unabhängigkeits- und Befreiungskampfes vorherrschten, nicht aus dem Kopf. Die Hingabe an den Kampf um Emanzipation, Selbstbestimmung und Würde brachte Helden hervor, die als herausragende afrikanische Führungspersönlichkeiten für immer in unseren Herzen blieben. Diese hervorragende Leistung wurde von Kwame Nkrumah, Albertina Sisulu, Thomas Sankara, Winnie Mandela, Patrice Lumumba, Samora Machel, Julius Nyerère, Steve Biko, Amílcar Cabral und Gamal Abdel Nasser (um nur einige zu nennen) verkörpert. Im Großen und Ganzen waren diese Führer ideologisch motiviert und politisch bewusst. Ebenso wichtig ist, dass sie auch jung waren, als sie sich ihren jeweiligen Revolutionen anschlossen. Daher bin ich der festen Überzeugung, dass Jugend, Ideologie und politisches Bewusstsein die Hauptzutaten sind, um den Wandel in Afrika voranzutreiben.

Im Vergleich dazu wird unserer Generation oft vorgeworfen, an politischer Apathie zu leiden, die fälschlicherweise als Mangel an politischem Bewusstsein bezeichnet wird. Als Beweis dafür werden die Statistiken angeführt, die zeigen, dass die Zahl der Jugendlichen, die für politische Ämter stimmen oder kandidieren, weltweit und in Afrika im Vergleich zu früheren Generationen gesunken ist. Das Argument lautet, dass der Rückgang der formalen politischen Teilhabe der Jugend Ausdruck eines Mangels an politischem Bewusstsein und ideologischem Glauben ist.

Ein beliebtes Gegenargument ist, dass junge Menschen zwar in der Tat unter politischer Apathie leiden könnten, dies jedoch eine Folge der jahrelangen Enttäuschung ist, die durch so schändliche Figuren wie Blaise Compaoré und Yoweri Museveni, Yaya Jammeh und Paul Biya (um nur einige dieser unwürdigen Führer zu nennen) auf dem Kontinent verursacht wurde.

Ein weiteres Argument ist, dass mit dem Verlust einiger unserer wahren Befreiungshelden (die vom westlichen Imperialismus ermordet wurden) die verbleibenden, die sich als Befreier tarnten, zu unseren Unterdrückern wurden (z. B. Zanu-PF in Simbabwe, ANC in Südafrika, Gaddafi in Libyen etc.). Um Harvey Dent im Film „The Dark Knight" zu zitieren: „Entweder du stirbst als Held oder du lebst lange genug, um zu erleben, wie du selbst zum Bösewicht wirst." Mit dieser Art von Erfahrung kann man leicht sehen, wie die Jugend dazu gebracht werden kann, das Interesse an politischer Beteiligung zu verlieren.

Obwohl beide Argumente einiges an Wahrheit in sich tragen, stellen sie doch die Art gefährlicher Narrative dar, vor der Chimamanda Adichie uns warnen würde. Die Verbreitung dieser Geschichte trägt nur dazu bei, den Beitrag achtbarer Anführer wie Sankara aus unserer kollektiven Geschichte zu löschen und gleichzeitig Gier, Korruption und Inkompetenz zu einem Synonym für afrikanische Führung zu machen, wie es in den populären Medien oft zu sehen ist.

Vor diesem Hintergrund habe ich mich gegen diese singuläre Erzählung ausgesprochen und mich dazu entschlossen, über Thomas Sankara als ein Beispiel für Führungsqualitäten zu schreiben, die junge Afrikaner wie ich anstreben sollten.

La génération sacrifiée

Einmal habe ich ein Gespräch mit einer Aktivistin von Lucha geführt, einer Jugendbewegung in der DR Kongo, in dem sie ihre Ansichten über die Rolle unserer Generation und unseren Kampf mit mir teilte. Ausschlaggebend für ihre Konzeption war die Idee von „La génération sacrifiée – der geopferten Generation". Insbesondere argumentierte sie, dass unsere Generation die Früchte unseres Kampfes nicht abreißen lassen werde; dass junge Afrikaner verstehen müssen, dass wir für die kommenden Generationen kämpfen, und genau aus diesem Grund gehöre unser Leben nicht mehr uns. Sie betonte, wir müssten bereit sein, unser Leben für den Kampf um Fortschritt zu opfern. Nur so könnten wir ihn für die kommenden Generationen sichern.



Foto: Exchanges Photos /cc: by-nc-nd

Frantz Fanon sagte einmal: „Jede Generation muss aus relativer Dunkelheit heraus ihre Mission entdecken, sie erfüllen oder verraten." Diese Einstellung war bei unseren Helden sehr verbreitet, und einmal sagte Sankara über Che Guevara: „Dieser Mann, der sich mit seiner ewigen Jugend ganz der Revolution hingegeben hat, ist beispielhaft. Für mich ist der wichtigste Sieg der, der tief in dir drinnen errungen wurde." Das Leben und Sterben von Sankara ist die Verkörperung des Ideals von „La génération sacrifiée". Von Sankara sind die berühmten Worte bekannt: „Revolutionäre können ermordet werden, aber Ideen kann man nicht töten."

Dies ist ein Aufruf an die Intelligenz, Selbstmord an ihrer Klasse zu begehen, um zu einem idealen Proletariat zu werden, mit der Ausnahme, dass der Begriff „der geopferten Generation" sich nicht auf soziale Klassen bezieht, sondern auf einen Generationenkonflikt. Diesen Blickwinkel haben auch Aktivisten wie Serge Bambara, der als „Smockey" (Anführer und Mitbegründer der Gruppe Balai Citoyen, die Demonstrationen gegen Blaise Compaoré leitete) bekannt ist und einen Song mit dem Titel „My Generation" schrieb: „Es ist meine Generation, die die Dinge verändern wird, die Regenbogengeneration. Die Generation, die Widerstand leistet."

Entscheidungen nicht am eigenen Wohl auszurichten, das ist eine Leitidee politischer Führung, wie Sankara sie verkörpert, aber auch die Art von „leadership", die junge Menschen wie ich sie von unseren gegenwärtigen Führungskräften erwarten. Sankaras Selbstlosigkeit zeigt sich in der Ruhe, die er zum Zeitpunkt seines Todes ausstrahlte. Als er wusste, dass sie auf dem Weg zu ihm waren, trat er aus dem Besprechungsraum, um seine Mörder zu treffen und sich seinem Schicksal zu stellen.

Darüber hinaus ist Sankara der Beweis dafür, dass man zum höchsten nationalen öffentlichen Amt aufsteigen und dennoch seine Verpflichtung zu sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit aufrechterhalten kann. Sankara hat uns gezeigt, dass ein Staatsoberhaupt unbestechlich bleiben kann. Dies ist die Gegenerzählung zu dem, was die großen Medien über afrikanische Regierungen verbreiten und sie zum Synonym für Gier, Korruption und Inkompetenz gemacht hat, wie sie in den internationalen Medien dargestellt werden. Wir bewundern Sankara heute, weil er symbolisch für die Ablehnung wirtschaftlicher Privilegien, eine versorgende Politik und den Mut, Politik anders zu machen, steht.

Kein Messias, kein Big-Man-Syndrom

In einem früheren Artikel habe ich einen wichtigen Unterschied zwischen der Führung unserer Generation und der vorherigen Generation erörtert. Mein Argument war, dass ältere Bewegungen durch klar definierte Hierarchien und ein klares Verständnis der Rollen der Führer gekennzeichnet waren, was sich oft in einen Personenkult verwandelte und zum sogenannten „Big-Man-Syndrom" führte. Dies legte einem starken Fokus auf einzelne Individuen (z. B. Kwame Nkrumah, Mobutu, Kagame, Mandela, Lumumba usw.) um den Preis, die Bewegung und die Ursache, für die sie kämpften, in den Hintergrund treten zu lassen.

Die neue Generation von Bewegungen wird beschuldigt, führerlos zu sein, weil ihnen häufig diese Strukturen fehlen. Ich habe jedoch argumentiert, dass sie nicht führerlos, sondern reich an Führung (leaderful) sind, sie haben die Fähigkeit, gemeinsam zu führen.

Die neuen Bewegungen fördern ein anderes Verständnis von Führung, das sich eher auf die Ideale der Bewegung als auf ihre Anführer konzentriert. Trotz ihrer Gründung haben neue Bewegungen wie #FeesMustFall #RhodesMustFall #Metoo und Lucha dieses Konzept der kollektiven Führung tief in ihrer DNA verankert. Dieser Ansatz hilft der Bewe-

gung und der Sache, Vorrang vor einem einzelnen charismatischen Kopf zu haben.

In gewisser Weise ist auch Sankara Opfer eines Personenkults geworden. Aber gerade die Tatsache, dass er sich gegen diese Praxis aussprach, unterschied ihn von den meisten seiner Kollegen. Einmal (nach dem Tod des damaligen Präsidenten von Mosambik, Samora Machel; d. Red.) warnte er: „Mit Sentimentalismus kann man den Tod nicht verstehen. Sentimentalismus gehört zur messianischen Vision der Welt, die, da sie erwartet, dass ein einzelner Mann das Universum verändert, Wehklagen, Entmutigung und Mutlosigkeit hervorruft, sobald dieser Mann verschwindet ... Samora Machel ist tot. Dieser Tod muss dazu dienen, uns unserer Rolle als Revolutionäre bewusst zu werden und uns stärker zu machen…“

Unangepasstheit und Wahnsinn

Sankara verstand, dass die Revolution allgemein anerkannte Ansichten hinter sich lassen musste, um grundlegende Veränderungen herbeizuführen. Thomas Sankara erklärte bei seinem Besuch der burkinischen Kunstausstellung in Harlem (1984): „Ohne ein gewisses Maß an Wahnsinn kann man keine grundlegenden Veränderungen vornehmen. In diesem Fall kommt es von Nonkonformität, dem Mut, den alten Formeln den Rücken zu kehren, zum Mut, die Zukunft zu erfinden. Wir brauchten die Wahnsinnigen von gestern, damit wir heute mit äußerster Klarheit handeln können. Ich möchte einer dieser Verrückten sein. Wir müssen es wagen, die Zukunft zu erfinden.“

Die Zunahme von Ungleichheit und Arbeitslosigkeit, die Einflussnahme auf staatliche Entscheidungen und die grassierende Korruption, eine vorherrschende rechte intolerante Ideologie, die das Töten von Frauen aufgrund ihres Geschlechts, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus, Sexismus und andere bigotte Ideale rechtfertigt – das alles zeigt deutlich, dass die gegenwärtigen politischen und sozioökonomischen Strukturen versagt haben. Der derzeitige Status quo ist funktionsgestört und vergiftet, weshalb es reiner Unsinn ist, in ihm zu verbleiben. In diesem Zusammenhang wird Sankaras Forderung, den Status quo abzulehnen und störend zu wirken, zum sinnvollsten Lösungsansatz. Nur wenn wir den Ruf nach Wahnsinn von Sankara annehmen, können wir eine Zukunft erfinden, die den Werten einer offenen Gesellschaft treu bleibt. Wenn junge Menschen auf dem ganzen Kontinent und in der ganzen Welt aus Protest gegen den Status quo protestieren, ist ihre Ablehnung ein Beweis für geistige Gesundheit und politisches Bewusstsein – und Unangepasstheit ist unsere Ideologie.

Die Jugend im Epizentrum von Sankaras Kampf

Thomas Sankara steht als Symbol für den Widerstand gegen den Imperialismus, sein gegen das Establishment gerichteter charismatischer und populärer Stil war schon zu seiner Zeit ein Magnet für junge Afrikaner. Wie uns Huey Newton erinnert: „Die Revolution war wie immer in den Händen der Jugend. Die Jungen erben immer die Revolution.“

Die Schriften und Reden von Thomas Sankara und anderen panafrikanischen politischen Denkern wie Frantz Fanon, Amilcar Cabral und Steve Biko haben junge Menschen dazu inspiriert, sich für eine alternative politische Zukunft Afrikas einzusetzen. Aber auch als Ausgangspunkt, um eine neue Identität „Made in Africa“ zu schmieden, die auf authentischer afrikanischer Philosophie basiert, in einem postkolonialen Kontext und einer von der westlichen Kultur dominierten globalisierten Welt. Überall auf dem Kontinent bringen junge Menschen Sankaras Werte zurück in den öffentlichen Raum und in das kollektive Bewusstsein.

Dies geschieht durch Symbole wie das rote Barett, das die Economic Freedom Fighters (EFF) in Südafrika sowie Bobbie Wine und seine Anhänger in Uganda in Erinnerung an Sankara tragen, oder das Eintreten für Verstaatlichung, Landumverteilung und eine antiimperialistische Haltung. Durch Symbole wie den „Thomas-Sankara-Eid“, auf dessen Einhaltung die BLF-Partei (Black Land First) in Südafrika ihre gewählten Vertreter verpflichtet und demzufolge sie Sankaras Beispiel folgen müssen – ihren Dienst zu leisten ausgerichtet am Wohl der Allgemeinheit und nicht dem von Politikern oder einer korrumpierten Elite.

Das Erbe von Sankara zeigte sich im Widerstand gegen die 27-jährige Diktatur von Compaoré, als Bilder von ihm, seine Parolen auf Postern und Plakaten, Hinweise auf seine Reden und sein von der Menge gesungener Name ein wesentlicher Bestandteil des jüngsten burkinischen Aufstands waren. Gruppen wie Balai Citoyen, die an der Spitze des Aufstands standen, setzten sich ein für die von Sankara geschätzten Werte wie Integrität, Ehrlichkeit, soziale Gerechtigkeit und Rechenschaftspflicht in der öffentlichen Verwaltung. Sie stützten sich aber auch auf die politische Philosophie und die Reden von Sankara als Strategie zur Mobilisierung. Durch Kunst schaffen junge Menschen Raum für Widerstand und setzen sich für die Rekonstruktion des Erbes von Thomas Sankara ein, indem sie die Schaffung von Kunst fördern, die das politische und kulturelle Bewusstsein schärft.

Über Parolen, Symbole und Rhetorik hinaus wird Sankara jedes Mal wiederbelebt, wenn junge Menschen aufbegehren und es ablehnen, sich an den Status quo zu halten. Sankara ist keine Ikone, Sankara ist ein Ideal, nach dem wir leben und das wir in unseren Anführern sehen wollen.

Nathan Mukoma

Der Autor ist ein kongolesischer Jugendaktivist und Schriftsteller mit Wohnsitz in Südafrika.



Foto: disterics / flickr.com / cc by-sa

The Africa we want

„DAS AFRIKA, DAS WIR WOLLEN“: Wie sich Afrika von Problemen lösen und die Zukunft gestalten kann

Überall auf dem afrikanischen Kontinent sind sich über das Jahrhundert die Berichte der Menschen über Kampf und Missbrauch schrecklich ähnlich geblieben. Seit Beginn der Kolonialisierung hat sich sehr wenig geändert. Durch die Revolutionen, die die Herrschaft der Schwarzen einleiteten, bis zur heutigen unzureichenden Form der Demokratie und Freiheit, unter der die „Afrikanerinnen“ und „Afrikaner“ weiterhin leben, hat sich nur die Farbe und der Charakter der Unterdrücker von weißen Europäern zu vertrauteren schwarzen Gesichtern gewandelt, deren Agenda jedoch ebenso verkommen ist.

Dies hat viele Wissenschaftler dazu veranlasst, über die Frage nachzudenken, was für ein „Afrika wir wollen“, also die Art von Kontinent, den die afrikanische Bevölkerung verdient, und eine Vision, die einen weitreichenden Wandel in den Städten, Gemeinden und Dörfern Afrikas vorantreiben kann. In „Afrotopia“, seiner jüngsten Abhandlung über Afrika, fordert Felwine Sarr mit Nachdruck eine afrikaweite kulturelle Revolution, um eine neue Realität ins Leben zu rufen. Die „Afrikanerinnen“ und „Afrikaner“ sind in der Tat noch immer auf der Suche nach Hoffnung und Erneuerung des bestehenden Modells. Dieser Artikel ist ein Versuch, einige der Probleme Afrikas und die Möglichkeiten aufzuzeigen, die zur ihrer Lösung eingesetzt werden könnten.

Die Berliner „Kongo-Konferenz“ von 1884 teilte Afrika in 50 Territorien auf, die Kultur, Religion und ethnische Aspekte in Afrika ignorierten und stattdessen auf den egoistischen und engstirnigen Interessen der europäischen Mächte beruhte, um den afrikanischen Kolonialismus in Gang zu setzen. Durch diese systematische Zerstörung verloren die „Afrikaner“ ihre Systeme der öffentlichen Verwaltung, Wirtschaft, Recht, Religion und Kultur. Das Afrika, das wir wollen, muss sich voll und ganz mit dem negativen Erbe des Kolonialismus befassen, das durch das Gerangel um Afrika und dessen Teilung 1884 entstanden ist. So müssen beispielsweise Grenzen und Barrieren, die der Kolonialismus gesetzt hat, beseitigt werden, um den Einfluss neokolonialer Mächte zu verringern und ein Modell zu schaffen, in dem die „Afrikaner“ aufeinander angewiesen sind, wie es sich Führer wie Kwame Nkrumah vorstellten. Im Mai 1963 verbreitete dieser bei der Gründung der Organisation der Afrikanischen Einheit (OAU), dem Vorläufer der Afrikanischen Union, erstmals die Idee der Vereinigten Staaten von Afrika.

Die Grenzen haben die Entwicklung von Handelsbeziehungen zwischen afrikanischen Nationen erschwert, da sie die Abhängigkeitsbeziehung von Zentrum und Peripherie zwischen afrikanischen Nationen und ausländischen Mächten begünstigen. Die Schaffung eines Afrika ohne Grenzen wird auch den innerafrikanischen Handel ankurbeln, der derzeit bei gerade einmal 16 Prozent der Exporte und 13 Prozent der Importe stagniert. Die Europäische Union hat durch den europäischen Binnenmarkt ein bedeutsames Beispiel für die afrikanischen Länder gegeben. Über den Gemeinsamen Markt besteht europaweit freier Verkehr von Personen, Waren, Dienstleistungen und Kapital. Dies ermöglicht den ungehinderten freien Verkehr von Produktionsfaktoren im gesamten europäischen Raum. Sollte dies auch in Afrika Wirklichkeit werden, würde dies den Handel, die Märkte und Kultur in Afrika verändern und eine Plattform für Wohlstand schaffen.

Es wird geschätzt, dass 60 Prozent der afrikanischen Bevölkerung unter 25 Jahre alt sind, wobei das mittlere Alter des Kontinents 19,5 Jahre beträgt. Gleichzeitig liegt das Durchschnittsalter eines afrikanischen Präsidenten bei 62 Jahren. Die Ironie dabei ist auffallend. Die meisten afrikanischen Führer sind nicht repräsentativ für die Menschen, die sie führen, und daher nicht mit den Realitäten und Bestrebungen der meisten „Afrikaner" vertraut, da ihnen Vision, Verdienste und Vitalität fehlen, um die Vorstellungen junger „Afrikanerinnen" und „Afrikaner" zu beflügeln.

Zudem muss der Zugang zu wirtschaftlichen Möglichkeiten, Bildung und Beschäftigung für junge Frauen erheblich erweitert werden, und es müssen beherzte Schritte unternommen werden, um die Vergütung und die Eigentumsrechte zwischen Männern und Frauen anzugleichen. Um in Afrika Chancengleichheit herzustellen, ist es von zentraler Bedeutung, starke Haushalte mit doppeltem Einkommen zu bilden, die finanziell stärkere Familien schaffen und ihrerseits zum Aufbau stärkerer Gemeinschaften und zur Förderung einer nachhaltigen Entwicklung in Afrika beitragen können.

Das Altersprofil Afrikas bietet jedoch auch Chancen, zum weltweiten Motor für Wachstum und Produktivität zu werden. Derzeit liegt das Durchschnittsalter in Westeuropa bei 43,5 Jahren und wird bis 2050 auf schätzungsweise 53,5 Jahre ansteigen. Angesichts der alternden Bevölkerung sieht sich Westeuropa heute mit weniger Arbeitnehmern konfrontiert, was den wirtschaftlichen Fortschritt in den kommenden Jahren beeinträchtigen könnte. Damit die „Afrikanerinnen" und „Afrikaner" jedoch zu Hütern des globalen Wachstums werden können, muss die Beteiligung der Jugendlichen an Führung und Regierung der afrikanischen Nationen verbessert werden. Es muss eine Abkehr vom Status quo und die Schaffung einer neuen Generation von Führungskräften in Afrika geben, die über das Fachwissen und die Kraft verfügen, um Wachstum in Afrika zu anzustoßen.

Nehmen wir als Beispiel das Mutapa-Reich (auch Mwenemutapa Munhumutapa oder Karanga-Reich genannt), das von 1450 bis 1629 bestand und trotz seines frühen Erfolgs aus dem Gedächtnis der Geschichte verschwunden ist. Das mittelalterliche Königreich erstreckte sich über das Land zwischen dem Sambesi- und dem Limpopo-Fluss und umfasste das heutige Simbabwe, Mosambik, einen Teil Südafrikas und Sambias. Das goldreiche Königreich gründete sich größtenteils auf den Handel von Mineralien wie Gold, Kupfer und Elfenbein mit portugiesischen Kaufleuten, die diese Waren bis ins entfernte Indien vertrieben.

Daraus ist ersichtlich, dass das Mutapa-Reich ein Teil des globalen Handels war. Das Königreich verfügte auch über Regierungsstrukturen, Gesetze und eine Religion, die die traditionelle Kultur führte und zu ihrem damaligen Erfolg beitrug. Daher ist es für „Afrikaner" unerlässlich, auf diese Beispiele zurückzublicken und die Aspekte der Vergangenheit, die im Mutapa-Reich funktioniert haben, einzubinden. Das Afrika, das wir wollen, muss eines sein, das die Kolonialgeschichte nicht auf Kosten der afrikanischen Geschichte fördert. Afrikanische Nationen dürfen sich nicht davor scheuen, fremde Regierungs-, Rechts- und Wirtschaftssysteme aufzugeben. Stattdessen sollten sie afrikanische Methoden der öffentlichen Verwaltung, der Wirtschaft und des Rechts, die mit dem afrikanischen Kontext und der afrikanischen Erfahrung vereinbar sind, erneuern und übernehmen. Am Beispiel des Mutapa-Imperiums ist erkennbar, dass es in vorkolonialen Zeiten sehr wohl Beispiele für afrikanische Erfolgsgeschichten gibt, die für den zukünftigen Erfolg des Kontinents nachgeahmt werden können, um es den „Afrikanerinnen" und „Afrikanern" zu ermöglichen, sich auch in der globalisierten Welt zu behaupten.

Jeder wissenschaftliche Bericht über Afrika und die sogenannten Entwicklungsländer konzentriert sich zum Teil auf die Notwendigkeit institutioneller Reformen in Afrika, und das ist eine Tatsache. Die Institutionen auf dem afrikanischen Kontinent befinden sich in einem schlimmen Zustand. Die meisten afrikanischen Befreier nutzten einfach die Euphorie der Unabhängigkeit, indem sie die neu erlangte Macht und die Privilegien für ihren persönlichen Gewinn nutzten und nicht für die nationale Entwicklung. Auf diese Weise wurden Institutionen, die bereits arm waren, noch weiter heruntergewirtschaftet, zu dem, was sie heute sind.

Die Institutionen, die der größten Reformen benötigen, sind die Justiz, die uniformierten Streitkräfte und der Finanzsektor. Damit Wirtschaft und Handel erfolgreich sind, ist es wichtig, dass die Gerichte unparteiisch sind und Missstände wie Korruption effektiv und ohne Furcht und Befangenheit bekämpfen. Zudem müssen auch die Polizei und das Militär zu professionellen Kräften reformiert werden, die dem Volk dienen und die Verfassungsrechte aufrechterhalten.

Am Ende liegt die Zukunft Afrikas in einer furchtlosen und selbstlosen Führung. Die afrikanische Führung muss nun den Charakter und die Gestalt von kompetenten und mutigen jungen Menschen annehmen, die sich nicht scheuen werden, die Ungerechtigkeiten und Machtmissbräuche der Vergangenheit zu korrigieren. Und dies unabhängig davon, wer sie begangen hat, sei es von „Vätern" wie Robert Mugabe oder vom belgischen König Leopold, dessen Verbrechen gegen die Menschlichkeit im Kongo Adolf Hitler Konkurrenz machen. Dadurch wird sich Afrika von seinem gegenwärtigen chaotischen und kleptokratischen Wesen entfernen, um ein neues Beispiel und eine neue Ordnung zu schaffen, die auf Frieden, Gerechtigkeit, Verdienst und Wohlstand beruht und schließlich in dem Afrika gipfeln, das wir wollen.

Henry Munangatire

Der Autor ist Politikwissenschaftler aus Harare.

