

### Fremde und Fremdheit in afrikanischen Gesellschaften: ein Vergleich von Mbuti, Dogon, Dyula und dem städtischen Senegal

Förster, Till

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

GIGA German Institute of Global and Area Studies

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Förster, T. (2005). Fremde und Fremdheit in afrikanischen Gesellschaften: ein Vergleich von Mbuti, Dogon, Dyula und dem städtischen Senegal. *Afrika Spectrum*, 40(2), 241-266. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-105476>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Till Förster

## Fremde und Fremdheit in afrikanischen Gesellschaften: ein Vergleich von Mbuti, Dogon, Dyula und dem städtischen Senegal

### **Zusammenfassung**

Der Umgang mit Fremden und Fremdheit kann höchst unterschiedlich sein. Dies hängt sowohl von allgemein anerkannten Interpretationsmustern - welche entscheiden, wer oder was fremd ist - als auch von der Alltagspraxis ab. Ein Vergleich von vier unterschiedlichen Gesellschaften bzw. gesellschaftlichen Milieus in Afrika zeigt, dass Fremde oft in die alltägliche Arbeit integriert werden. Dadurch lernen sie die Bedeutung der Grundzüge des Lebens in der anderen Gesellschaft kennen. Welche Grenzen eine solche Integration hat, wird schließlich durch den Vergleich mit einem modernen gesellschaftlichen Umfeld deutlich.

### **Schlagwörter**

*Westafrika, Fremde, Integration, Exklusion, Sozialer Status, Soziale Beziehungen, Mbuti, Dogon, Dioula/Dyula, Stadtbevölkerung, Senegal*

### **Einleitung**

Bereits in seinem berühmten Essay von 1908 hat Georg Simmel beschrieben, wie unterschiedlich Fremde in verschiedenen Gesellschaften aufgenommen werden. Fremde sind ungebundene Menschen. Fremdheit gibt Freiheit, ist aber auch ein Zustand potentieller Willkür. Sie stellt es frei, den Anderen, der aller Bindungen ledig ist, zum Objekt des eigenen Willens zu machen, ihn zu gebrauchen, ihn zu plündern und zu unterjochen. Fremdheit gibt aber auch die Freiheit, Beziehungen zu dem Anderen anzuknüpfen, ihn als den zu nehmen, der er ist: ein anderer Mensch. Wenn er nicht ein vorübergehender Gast bleiben will, wird der Fremde Beziehungen zu seinen neuen Mitmenschen suchen. Denn ihm fehlt, was sonst Menschen an die Heimat, Familie und Freunde bindet: das gemeinsame Verständnis der Welt (in allgemein anerkannten Deutungsmustern wie Sprache und Bildern) oder die gemeinsame Herkunft oder das gemeinsame Handeln im Alltag.

---

1 A more detailed study on this subject by the same author is forthcoming (cf. Nyamnjoh 2006)

2 On the magic representation of migrant labourers as zombies or an alien-nation cf. Comaroff/Comaroff, 1999:21. See also Nyamnjoh, 2005.

In der typisierenden Rückschau läuft die Auseinandersetzung mit dem Fremden in Extreme: Einerseits Willkür, die sich bis zu Krieg und Vernichtung steigern kann, andererseits spontane Annahme, an deren Umständen sich Mitmenschlichkeit beweisen kann. Die wohlbekannte Möglichkeit solcher Extreme verleiht dem Thema Fremde und Fremdheit eine außerordentliche sozialwissenschaftliche Relevanz, macht es sogar notwendig. Die Ethnologie, die sich mit den differentesten Gesellschaften beschäftigt, kann und muss dazu einen Beitrag leisten. Sie hat die Aufgabe, vergleichend zu untersuchen, wie in verschiedenen Gesellschaften mit Fremden und Fremdheit umgegangen wird und wie Fremde sich jeweils in andere Gesellschaften integrieren bzw. sich segregieren. Diese doppelte Perspektive ist notwendig, wenn den Handlungsmöglichkeiten beider Seiten, des Fremden und der Gesellschaft, in die er sich hineinbegibt, Rechnung getragen werden soll.

Diese sich kreuzenden Perspektiven sind auch erforderlich, um eine empirisch offene Fragestellung zu gewinnen. Sonst bestünde die Gefahr, dass sich bekannte Auffassungen, jede Gesellschaft könne aus soziobiologischen Gründen nur ein gewisses Maß an Fremden vertragen wieder Geltung verschaffen. In diesem Beitrag interessiert mich zuerst die Normalität der anderen Gesellschaften – nicht Kriege oder andere Situationen extremer gesellschaftlicher Anomie, in denen selbst Nachbarn und Verwandte zu Fremden und Feinden werden. Solche historische Situationen lassen sich erst dann verstehen, wenn sie vor dem Hintergrund der vorgängigen gesellschaftlichen Normalität untersucht werden.<sup>3</sup> Denn schlussendlich muss sich in der alltäglichen Normalität beweisen, wie eine Gesellschaft mit Fremden umgeht, wie sie über Jahre segregiert oder integriert werden, wie ihr Status sich wandelt oder gleich bleibt, und wie sich Fremde an den ihnen in anderen Gesellschaften vorgegebenen Strukturen alltäglichen Handelns orientieren bzw. sie in eigenes Handeln überführen.<sup>4</sup>

---

3 Damit ist natürlich nicht gesagt, dass die Untersuchung solcher gesellschaftlicher Situationen überflüssig wäre. Vielmehr ist deren Aufarbeitung angesichts der vielen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Transformationen, die Afrika gegenwärtig durchläuft, dringender denn je.

4 Mich interessiert daher auch nicht die Rolle des Ethnographen als Fremden. Im Gegensatz zu anderen Fremden ist ein Ethnograph nicht notwendig darauf angewiesen, sich auf die anderen Relevanzstrukturen der Gesellschaft, in die er eintritt, einzulassen. Die Notwendigkeiten, sich etwa mit der Art und Weise wie man im sozialen Verband jagt oder einen Acker bestellt auseinander zu setzen ist für ihn nicht gegeben. Vielmehr kann er sich auf die Rolle eines unbeteiligten Beobachters beschränken, während für ihn die wissenschaftliche Auswertung des Beobachteten und möglicherweise seine Karriere erste Relevanz besitzen. Mit anderen Worten: Er beobachtet nicht, um mit anderen zusammen zu wirtschaften, sondern zu einem Zwecke, der außerhalb der ihm fremden Gesellschaft liegt.

In diesem Artikel werden vier afrikanische Gesellschaften bzw. soziale Konstellationen verglichen.<sup>5</sup> Dabei interessieren mich besonders jene Situationen, denen ein Fremder gewöhnlich begegnen wird, mithin typisierten Situationen, die einerseits wesentlich von den kulturellen Vorstellungen von Fremdheit überhaupt geprägt sind und in denen sich andererseits Prozesse der Inklusion und Exklusion besonders deutlich beschreiben lassen. Gewählt wurden die Mbuti, Wildbeuter des zentralafrikanischen Regenwaldes, die Dogon, Bauern des Sahel, die Dyula, Händler der westlichen Sudanzone, und schließlich die städtische koloniale und postkoloniale Gesellschaft Dakars und anderer Metropolen Afrikas. Es sind damit nicht nur verschiedene Wirtschaftsweisen, sondern auch wichtige Grundformen sozialer Organisation vertreten, die segmentäre, stratifizierte und funktionale soziale Differenzierungen umfassen.<sup>6</sup>

Die Ausgangsfragen für den Vergleich sollen einfach sein. Was erwartet man von einem Fremden, was nicht? Wie und in welche sozialen Verbände wird er integriert, in welche nicht? Wie kann ein Fremder soziale Handlungskompetenzen erwerben? Diese Fragen berühren den für einen Fremden wichtigsten Teil seiner Aufnahme in die andere Gesellschaft.

Dabei ist es hilfreich, sich noch einmal vor Augen zu führen, wie Alfred Schütz in seinem bekannten Aufsatz von 1944 die wesentlichen Stadien beschreibt, die ein Fremder durchläuft, wenn er alltägliche Handlungskompetenzen seiner neuen sozialen Umgebung erwirbt. Seine Kenntnisse der relativ natürlichen Weltanschauung der neuen Gesellschaft sind unvollständig, oft nur bruchstückhaft. Eine Orientierung im Alltag ist dem Fremden zunächst nur soweit möglich, wie sich seine bisherige relativ natürliche Weltanschauung mit der der fremden Gesellschaft überschneidet. Was den Menschen der anderen Gesellschaft selbstverständlich ist, muss es für ihn erst werden. Er steht in Situationen unvollständiger Kommunikation. Selbst gewöhnliche Erwartungen seiner Umgebung sind dem Fremden oft noch unbekannt.<sup>7</sup> Was ihm fehlt ist das, was Alfred Schütz *knowledge of what is aimed at* genannt hat.<sup>8</sup>

---

5 Diese Wahl ist vor allem meinen Kenntnissen dieses Teils der Erde geschuldet. Umfang mit Fremden und Fremdheit ist ein Thema jeder Gesellschaft und ließe sich überall untersuchen.

6 Damit sei auch auf die Differenzierungstheorien von Tenbruck und Luhmann (1985) verwiesen. Die genannten Gesellschaften sind mithin ihrerseits in Hinblick auf eine Typik sozialer Organisation in Afrika gewählt. Sinnvoll wäre diese Liste noch durch Beispiele von Hirten bzw. Nomaden mit pastoraler Wirtschaftsweise zu ergänzen. Der Vergleich ist darüber hinaus nicht breit genug angelegt, um für sich Repräsentativität beanspruchen zu können. Dazu wäre ein sehr viel umfangreicheres Sample notwendig.

7 Dieser Teil des Integrationsprozesses wird in der Regel von Ethnographen ausführlich beschrieben und analysiert.

8 Schütz 1944 [1976: 93f.].

Das Wissen, das sich ein Fremder darüber aneignen kann, ist anfangs notgedrungen inkohärent und partikular, und es ist auch nicht notwendig, dass sich dieses Wissen vollständig kohärent in jeder Person abbildet. Vielmehr wird es ein Fremder nur insoweit klären, wie er es braucht, um seine alltägliche Handlungsfähigkeit herzustellen.

Auch Beziehungen zu den Menschen der neuen Umgebung sind anfangs noch ungeklärt; sie etablieren sich sukzessive. Damit ist die zweite Phase eines Integrationsprozesses angesprochen: Nach dem Erwerb eines Teils der relativ natürlichen Weltanschauung der anderen Gesellschaft kann der Fremde nur dann in dieser Gesellschaft handeln, wenn die Handlungen seiner Umgebung – also von Mitgliedern der anderen Gesellschaft – für ihn relevant werden. Er übernimmt mithin einen Teil der Relevanzstrukturen seiner sozialen Umgebung und macht diese sich zu eigen. Dadurch gewinnt er für diese andere Gesellschaft auch eine Identität, d.h. er wird zu jemandem, dem man bestimmte Handlungskompetenzen und Interessen zuschreibt, der ein eignes Leben hat und eine eigene Person ist. Das Leben des Fremden verknüpft sich zunehmend mit dem der anderen Gesellschaft indem er deren Teil wird: Es werden Wünsche und Interessen an ihn herangetragen, wie er umgekehrt Wünsche und Interessen an seine neue soziale Umgebung heranträgt.<sup>9</sup>

Analog lässt sich der Prozess aus der Sicht der anderen Gesellschaft beschreiben. Aus ihrer Sicht hat ein Fremder zunächst weder eine persönliche noch eine kulturelle Geschichte. Deshalb wird ihm das, was man von ihm erwartet, zuvörderst mittelbar durch die allgemeinen Fremdheitsvorstellungen der Gruppe, zu der er Beziehungen sucht, zugänglich: Sie werden in der Regel zu Anfang kommuniziert. Es ist sozusagen eine erste Landkarte, auf der er einen Platz finden kann – selbst, wenn diese Karte wenig mehr als Stereotype verzeichnet. So marginal der Platz des Fremden darauf anfangs auch sein mag, so ist diese Karte doch der erste Wegweiser zu den Mitmenschen.

Natürlich gibt es sehr viele solcher Landkarten, die ihrerseits wiederum abhängig von der relativ natürlichen Weltanschauung der jeweiligen Gesellschaft sind. Sie sind jedoch nicht willkürlich, sondern mit der kulturellen und sozialen Reproduktion verknüpft. Als kulturelle Deutungsmuster, etwa als hinreichend kohärente Zuschreibungen von Status und Eigenschaften von Fremden, die jeweils auf Beziehungen zwischen Gesellschaften oder innerhalb der eigenen verweisen, erfüllen sie eine Reihe von Aufgaben, die sich großenteils beschreiben lassen und in den Sozialwissenschaften auch be-

---

9 Diese zweite Phase eines Integrationsprozesses ist in der Ethnologie selten reflektiert worden, da die meisten Feldforscher nicht oder nur in geringem Maße Relevanzstrukturen der anderen Gesellschaft übernehmen. Sie bleiben desinteressierte Beobachter. Wenn überhaupt, wird diese Phase eher vorwissenschaftlich unter dem Stichwort *going native* beschrieben.

schrieben wurden: Georg Simmels Exkurs über den Fremden ist eine genaue Darstellung solcher möglicher Aufgaben, etwa seine Rolle als Mediator und Richter aufgrund der ihm zugeschriebenen Objektivität.<sup>10</sup>

Diese zweite Phase der Integration lässt sich in vielerlei Hinsicht weiter differenzieren. Ich will hier nur eine unter vielen Möglichkeiten andeuten, nämlich eine Differenzierung nach der Art der Intentionalität, mit der sich die Relevanzstrukturen der anderen Gesellschaft mit der des Fremden, der in ihr zu leben beginnt, verknüpfen. Für einen Fremden kann das meiste, was ihm in einer anderen Gesellschaft begegnet und ihm möglicherweise als Hindernis zur Bewältigung seines Alltags entgegentritt, als eine notwendige, bloße Handlungsobligation erscheinen. Er wird dann zum Beispiel die Landnutzungsrechte, die in der anderen Gesellschaft anders verfasst sein mögen, als dort, wo er einst zu Hause war, als eine Schwierigkeit verstehen, um selbst zu Grund und Boden zu kommen. Er muss sich solche Regeln aber nicht normativ zu eigen machen. Er kann an deren Angemessenheit zweifeln und mag sich trotzdem ihnen unterwerfen, weil ihm ein anderer Zugang zu dem erstrebten Gut nicht möglich ist und deren Befolgung mit überlegener Gewalt sanktioniert ist. Daraus ergeben sich typische Handlungsorientierungen, die im Alltag mit Strategien der Vermeidung oder der bewussten, aber nicht schuldbewussten Verletzung solcher Regeln verknüpft sein können. Solche Handlungsorientierungen finden sich häufig dann, wenn die Reproduktion kultureller Deutungsmuster (noch) nicht der der anderen Gesellschaft folgt.<sup>11</sup>

Andererseits ist es möglich, sich auch die normative Intentionalität des sozialen Handelns in der anderen Gesellschaft anzueignen. Dann werden die Relevanzstrukturen in der anderen Gesellschaft nicht mehr als auferlegt erlebt, also als Handlungsobligationen, sondern als den richtigen Normenfolgend, mithin als wünschenswerte und gewünschte Ziele. Der Fremde macht sich also als Akteur nicht nur die Kenntnisse der Intentionen der Anderen, sondern auch die Ziele des sozialen Handelns in der anderen Gesellschaft zu eigen. Auch das ist anschaulich zu beobachten. So mag zum Beispiel der Aus-

---

10 Es ist klar, dass eine solche Zuschreibung nur in der ersten Phase des von Schütz beschriebenen Integrationsprozesses zu erwarten ist, d.h. solange der Fremde mit der anderen Gesellschaft und ihren Mitgliedern noch keine oder nur wenige Relevanzstrukturen teilt.

11 So hat die extrem beschleunigte, vereinfachte und verbilligte Kommunikation über beliebige Entfernungen es mit sich gebracht, dass kulturelle Deutungsmuster der „Heimat“, bzw. der Herkunftsgesellschaft gegenüber denen der neuen Gesellschaft gegenüber weiterhin aufrecht erhalten werden können. Ein bekanntes Beispiel sind durch nicht hinterfragbare Weltbilder legitimierte Einstellungen zu Ehre und Ehe gegenüber säkularen, die jeweils argumentativ und rational begründet werden müssen. Sie bestehen dadurch nebeneinander und sind nicht länger als Erscheinungen des Übergangs zu verstehen, die mit zunehmenden Integration notwendig verschwinden werden. Hier kommt hinzu, dass der Rückgriff auf solche religiösen Grundüberzeugungen für die Akteure auch entlastend wirkt, sie also ihr jeweiliges Handeln nicht weiter legitimieren müssen.

gleich zwischen den verschiedenen Produktions- und Konsumeinheiten in einer segmentären Gesellschaft für jemanden, der aus einer stratifizierten Gesellschaft in diese eintritt, zunächst nicht seiner eigenen Intentionalität entsprechen. Aber in Situationen, die noch näher zu bestimmen wären, mag er diese moralökonomischen Handlungsorientierungen übernehmen und sich dadurch mehr als nur im Rahmen eines Handelsaustausches in diese Gesellschaft integrieren. Das ist, wie noch zu sehen sein wird, in westafrikanischen Händlergesellschaften in unterschiedlichem Maße geschehen.

Natürlich kann man diese beiden verschiedenen Modi der Integration typisieren. Dazu mag vorübergehend der Rückgriff auf eine Denkfigur hilfreich sein, die schon vor fast hundertzwanzig Jahren von Ferdinand Tönnies vorgeschlagen wurde: der Gemeinschaft und der Gesellschaft als zwei wesentlich unterschiedlichen sozialen Integrationsformen.<sup>12</sup> Gemeinschaft und Gesellschaft sollen dabei zunächst nur dazu dienen Richtungen und Tendenzen sozialer Integration zu beschreiben und allgemein verständlich zu halten. Es sind keine Realtypen im Weberschen Sinne. Sie müssen in der Folge so umformuliert werden, dass sie sich generell auf ethnographische Beschreibungen beziehen lassen. Sie dürfen nicht mehrdeutig bleiben.

Tönnies hatte seinerzeit den Grund der Gemeinschaft als sozialer Integrationsform in einem und nur in einem, eben den gemeinschaftlichen Wesenwillen gesehen. Als Vergesellschaftung bezeichnete Tönnies hingegen soziale Integration durch die sich aneinander ausrichtenden Kürwillen einzelner Personen. Merkmal dieser sozialen Integrationsform ist, wenn man Tönnies umformuliert, die Reziprozität verschiedener Interessen von Personen oder Gruppen. Es entsteht eine äußere Verbundenheit der Menschen, die mehr oder minder durch Zweckrationalität bestimmt ist. Sie entspricht mithin auch einer anderen Intentionalität im sozialen Handeln, wie sie eben angedeutet wurde.

In der Sozialanthropologie finden sich analoge, aber nicht deckungsgleiche Konzepte, die allerdings anders als bei Tönnies auf einer Reihe von empirischen Studien gründen. Dazu gehören zum Beispiel *amity* als präskriptiver Altruismus<sup>13</sup> und *corporate group*,<sup>14</sup> die sich ähnlich nach Intentionalität unterscheiden lassen. Innerhalb des durch *amity* ausgezeichneten Bereiches sollen Akteure demnach ein gemeinsames Ziel haben, das von allen ihren Mitgliedern wie von einem Körper im Handeln angestrebt wird. Der Ethnographie

---

12 Tönnies 1887, <sup>8</sup>1935 [zitiert nach dem Reprint 1979].

13 Meyer Fortes beschreibt *amity* als eine Institution, die dem Bereich der Verwandtschaft angehört und eine Sphäre bezeichnet, in der eine *ethic of generosity* (Fortes 1969: 110, Anführungszeichen im Original, ausführlich Fortes 1969: 219ff.) vorherrschen sollte.

14 Mit *corporate group* hatte Meyer Fortes den sozialen Verband Webers entlehnen und in Englische übertragen wollen. Ich erspare mir daher die Rückübersetzung als korporierte Gruppe.

ist es geschuldet, dass dieses Konzept aber auch berücksichtigt, dass diese Ethik vor allem sozial erwartet wird, und nicht unbedingt – wie es das Wort Ethik eigentlich impliziert und wie es von Weber auch gedacht wurde – einer inneren Überzeugung folgt.

Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung sollen hier unter ausdrücklichem Bezug auf diese heterogene soziologische und sozialanthropologische Tradition verstanden werden: Sie sind soziale Integration durch Intersubjektivität der Perspektiven im Handeln, aber basieren auf unterschiedlicher Intentionalität. Als solche dienen sie im Folgenden dazu, Unterschiede in alltäglicher Handlungsorientierung deutlich zu machen und verschiedene Prozesse von Integration und ihrem Komplement, von Segregation zu charakterisieren.

## Mbuti des zentralafrikanischen Regenwaldes

Das Leben der Mbuti, Wildbeuter in den tropischen Regenwäldern am Ituri, einem Nebenfluss des Zaï re, ist für die späte erste Hälfte und die Mitte des 20. Jahrhunderts ausführlich von Paul Schebesta<sup>15</sup> und Colin Turnbull<sup>16</sup> beschrieben worden. Turnbull, ein Schüler Edward Evans-Pritchards, führte sechs Feldforschungen bei den Mbuti der südlichen, weniger erschlossenen Gebiete am Ituri durch. Seine Schilderungen folgen noch dem Topos der unberührten Naturvölker', die zunehmend unter den verheerenden Einfluss der Zivilisation geraten. Zur Zeit seiner ersten Aufenthalte 1951 und 1954 waren, so die Erinnerungen Turnbolls, die kleinwüchsigen Menschen, die als Wildbeuter in den Wäldern lebten, kaum je in den Dörfern und auf den Straßen zu sehen. Sobald sie einen Fremden erblickten, flohen sie zurück in das Dickicht des Waldes, wo sie sich fast ausschließlich von der Jagd und dem Sammeln ernährten. Auf diese Zeit, die schon 1983, bei Erscheinen der letzten Monographie Turnbolls über die Mbuti, viel länger als ein Menschenleben zurückzuliegen schien, und die südlichen, von Turnbull untersuchten Gruppen bezieht sich die folgende Darstellung.<sup>17</sup>

Ich wähle die Wildbeuter aber nicht, weil ich sie, wie Schebesta und die kulturhistorische Schule für Vertreter einer Urkultur oder zumindest einer Altkultur der Menschheit hielt. Wichtig ist mir ihre Wirtschaftsweise. Stär-

---

15 Schebesta 1932, 1936, 1938, 1941, 1948, 1950; sowie seine Kritik an Turnbull, Schebesta 1963.

16 Turnbull 1965, 1966, 1974, 1983. Einen aktuelleren Überblick geben Ichikawa 1999 sowie Ichikawa 2003.

17 Die in den nördlichen, freieren Landschaften lebenden und mit Pfeil und Bogen jagenden Efe werden im Folgenden nicht behandelt. Nach Grinker (1994) und Rösler (1992) grenzen sich Gruppen auch selbst voneinander ab.



ker als die der meisten anderen Gesellschaften Afrikas – die Khoi-San sprechenden Völker des südlichen Afrika ausgenommen – war sie durch das Jagen und Sammeln bestimmt. Der Austausch mit den sesshaften Pflanzern am Rande des Waldes blieb bis zur Mitte unseres Jahrhunderts auf wenige Güter, vor allem Lebensmittel und einige Haushaltsgegenstände beschränkt.

Aufgrund des dichten Waldes und Unterholzes, in dem sich das Wild bestens verbergen kann, war individuelles Jagen mit Speer oder Pfeil und Bogen für die Mbuti des südlichen Ituri nicht sonderlich Erfolg versprechend. Ein Mensch allein konnte mit dieser Jagdtechnik kaum überleben. Die Mbuti jagten deshalb mit breiten Netzen. Zur Jagd fanden sich etwa zehn bis 15 Jägern zusammen. Jeder besaß ein Netz, das wenigstens 30m, gewöhnlich aber um die 80m lang war, und auch 100m messen konnte. Zur Jagd bildeten die Männer mit ihren Netzen eine lange Reihe, die über einen Kilometer messen konnte. Anschließend schlossen sie diese zu einem offenen Dreiviertelkreis. In diesen offenen Kreis hinein trieben dann die aus der Gegenrichtung kommenden Frauen das Wild, das sich in den Netzen verfang und schließlich mit Keulen oder Speeren getötet wurde (Tanno 1976: 111ff.). Die reichen Nahrungsquellen, die der tropische Regenwald bot, ließen sich mithin nur erschließen, wenn man sich mit anderen zusammenschloss und bei jeder Jagd mit ihnen kooperierte.

Wirtschaftliche wie soziale Grundlage der Gesellschaft der Mbuti war daher der Jagdverband, der aus 20 bis 40 erwachsenen Männern und Frauen bestand. Größe und Zusammensetzung dieser Jagdverbände, die in der ethnologischen Literatur auch als Horden erscheinen, änderten sich nicht nur von Jahr zu Jahr, sondern oft von einer Jagd zur nächsten. Diese hohe Flexibilität war Voraussetzung, dem steten Wandel der natürlichen Umwelt folgen zu können.<sup>18</sup> Die Mbuti errichteten ihre Jagdlager immer weit abseits der Straßen, an denen die wenigen Dörfer des Ituri lagen. Dennoch spielte die Zugehörigkeit zu einem dieser Dörfer in ihrem Weltbild eine wichtige Rolle. Der Wald, die beschützende, Nahrung gebende Welt der Wildbeuter, war in mehrere Kreissegmente aufgeteilt. Jedes Segment, die darin liegenden Lager und deren Bewohner ›gehörten‹ zu einem der Dörfer, die am Rande des Waldes lagen. Dort, einige Kilometer von den kleinen Orten entfernt, lagen die so genannten Dorflager. Sie waren mit 50 bis 60 Mitgliedern größer als die Lager, in denen sich die Mbuti aufhielten, wenn sie tief im Inneren des Waldes jagten.

Mehr oder minder tief in den Waldsegmenten verstreut errichteten die Mbuti ihre Jagdlager. Allein in der Mitte der Ituri-Wälder durfte nicht gejagt werden. Dieses Gebiet hatte keinen Besitzer. Jedes Lager bestand aus einem

---

18 So der sich weitgehend gleichende Befund bei Harako 1976, Ichikawa 1999, Tanno 1976, Turnbull 1983.

halben oder einem Dutzend im Kreis angeordneter, mit Laub gedeckte Unterstände. Doch im Mai und Juni, wenn das Wild schwer zu finden war, konnten sie sich teilen, so dass eines nur mehr aus zwei, drei oder vier Unterständen gebildet war. Die offene Seite dieser Windschutze wies auf eine oder bei größeren Lagern auch zwei oder drei zentrale Herdstellen. Keine festen Wege oder gar Straßen verbanden die Lager, doch für die klein gewachsenen Wildbeuter waren sie leicht zu erreichen. Denn dicht und undurchdringlich erschien der Wald nur von außen. Für die Menschen, die dort lebten, eröffneten sich unter dem Laubdach der gewaltigen Bäume zahllose Pfade, auf denen man sich schnell und ohne Mühe fortbewegen konnte. Colin Turnbull nannte den Wald ihr grünes Wunderland (1983: 26). Was den Menschen der Dörfer Gefahren waren – Schlangen, Ungeziefer, Raubtiere – war den Mbuti kein Schrecken. Sie wussten, wie sie aufzutreten hatten, damit Schlangen sich verkrochen. Sie suchten nicht freie Wege, sondern zogen es vor, auf den herabgefallenen Blättern zu laufen. Die schützten vor Ungeziefer. Und wilde Tiere griffen nicht an, wenn sie die Gesänge hörten, mit denen sich die Mbuti auf ihren Wegen durch den Wald begleiteten.

In der Tat beobachtete Turnbull einen sehr regen Austausch zwischen den einzelnen Jagdlagern. In der Zeit, die er mit den Mbuti verbrachte, verging fast keine Woche, in der sich nicht die Zusammensetzung des Lagers änderte. Meist kamen die Menschen einzeln oder als Paar mit Kindern, blieben einige Tage oder einige Wochen, bevor sie ein Jagdlager suchten, das in einem anderen, im Moment wildreicheren Teil des Waldes lag. Wenn sie erschienen, traten sie auf den offenen, im wörtlichen Sinne öffentlichen Platz in der Mitte der Unterstände und stellten sich von dort aus den übrigen Mitgliedern des Lagers vor. Es reichte aus, wenn sie anführten, mit jemandem des Lagers verwandt zu sein oder einen Verwandten dort gehabt zu haben oder schon früher einmal dort gewesen zu sein. Ob Verwandtschaft tatsächlich bestand, scheint nach den Schilderungen Turnbolls eher nebensächlich gewesen zu sein. Die Verwandtschaftsterminologie, ein Hawaii-System, entsprach in ihrer Einfachheit und Flexibilität diesen Anforderungen. Geschwister, Vettern und Basen nannten die Mbuti unterschiedslos *apua' i*, deren Kinder wie die eigenen *miki*. Diese Verwandtschaftstermini wurden zudem auf alle angewandt, die sich im Lager aufhielten – auch auf jene, die neu hinzukamen, niemandem im Lager bekannt waren und tatsächlich keinerlei nachvollziehbaren verwandtschaftliche Bindungen besaßen. Umgekehrt wurden die, die das Lager verließen nicht mehr mit Verwandtschaftsbegriffen bezeichnet.

Abgesehen von locker gefügten Altersstufen kannte ihre Gesellschaft keine weiteren größeren sozialen Verbände. Wichtiger als die tatsächliche Verwandtschaft oder Zugehörigkeit zu anderen Verbänden war ohne Zweifel die Teilnahme an den gemeinsamen Jagden. Die neu Angekommenen mussten sich mit ihren Netzen unter die Übrigen reihen und mit ihnen kooperieren. Das vor allem erwartete man von denen, die neu zu einem der Lager

stießen. Sie mussten den gleichen Willen zur Jagd haben und zeigen. Denn nur im Konsens der Perspektiven konnte gejagt werden. Auf gemeinsamen Verständnis und Annahme der Handlungen, den gemeinsamen Gebrauch der Netze als Produktionsmittel baute die Jagd auf. Es war eine unausgesprochene Voraussetzung der gemeinsamen Jagd. Auf dieser stillschweigend vorausgesetzten Grundlage wurden neu Ankommende zu klassifikatorischen Verwandten mit den gleichen Rechten und Pflichten wie alle Anderen des Jagdlagers. Neue Mitglieder gab es letztlich genauso wenig wie ehemalige.

Es gab in der Tiefe des Waldes praktisch keine Fremden und auch nichts, was den Mbuti dort fremd gewesen wäre. Flora und Fauna waren ihnen vertraut und nützlich. Der Schatten der gewaltigen Bäume galt ihnen als ein Ort der Zuflucht, wo sie neue Kraft schöpfen konnten. Die wichtigsten Riten ihres Lebens nahmen sämtlich Bezug auf diese Quellen des menschlichen Lebens. Konflikte innerhalb der Jagdverbände konnten sich nicht sehr weit entwickeln. Sie wurden schon im Anfangsstadium schnell und informell geregelt, oft reichten dafür Scherze und Gelächter aus.<sup>19</sup>

Später, als nach der Unabhängigkeit des Staates Zaï re die Dörfer unter dem Bürgerkrieg zu leiden hatten, nahmen die Mbuti auf die gleiche Art und Weise auch Menschen aus den Dörfern auf – vorausgesetzt, sie machten sich das Leben des Waldes zu eigen. Sie verloren also ad hoc den Status des Fremden, wenn sie sich der alltäglichen Arbeit der Mbuti anschlossen, mithin deren Relevanzstrukturen alltäglichen Handelns übernahmen. Doch offensichtlich war das für die Menschen der Dörfer nicht leicht. Nach Turnbull blieb den meisten unter ihnen der Wald fremd. Was den Mbuti vertraut war machte ihnen Angst. Die Raubtiere und andere Gefahren des Waldes waren ihnen oft nur vom Hören Sagen bekannt, aber deswegen nicht weniger gefürchtet. So war es nur die Notwendigkeit, sich vor den ersten postkolonialen Kriegen in Sicherheit zu bringen, die sie dazu brachte, sich den Mbuti anzuschließen. Was für die Mbuti gemeinsamer Willen war, war seitens der anderen wohl bloßer Not geschuldet.

Wirklich Fremdes tauchte aus der Sicht der Mbuti dagegen nur am Rande der Welt der Mbuti auf, dort, wo die Lichtungen mit ihren Dörfern den Wald begrenzten. Diese lang hingestreckten Orte schienen ihnen bizarr, merkwürdig und wenig geeignet für menschliches Leben. In der schattigen und feuchten Welt des Primärwaldes lagen die Dörfer wie Inseln des Sonnenlichts, der Hitze und des Staubes. Die Häuser dort hatten rechteckige Grundrisse und standen in kleinen Gruppen parallel ausgerichtet nebeneinander. Zu jeder Häusergruppe gehörte ein offener Sitzplatz, wo ein

---

19 Aufgrund dieser Konflikte vermeidenden Handlungsorientierung haben die Mbuti es geschafft, als eine von 25 Gesellschaften auf einer website der *peaceful societies* verzeichnet zu werden: <http://www.peacefulsocieties.org/Society/Mbuti.html> , 10.5.2005.

Dach aus Palmblättern etwas Schatten spendete. Die längste Zeit des Tages war das Dorf leer und verlassen. Erst am späten Nachmittag kamen die Menschen vom Fischen oder von den seltsamen Pflanzungen zurück, die sie zwischen dem Dorf und der Wand des Waldes angelegt hatten. Diese Arbeit schien den Mbuti ungesund, anstrengend und überflüssig – schließlich konnte man all das doch auch sammeln.

So zogen sie es vor, nicht nur das Wild des Waldes, sondern auch das Federvieh, die Bananen und den Maniok, sogar die Hausgeräte der sesshaften Pflanzler in den Dörfern zu erbeuten, weshalb Stefan Seitz (1977) auch von einer aneignenden Wirtschaftsweise gesprochen hat. Alle diese Dinge standen in den 1950er Jahren noch genauso reichlich zur Verfügung wie die Tiere des Waldes, und sie waren ähnlich leicht, wenn nicht noch leichter zu erlangen. Solche Aneignungen wurden natürlich von den Menschen in den Dörfern anders bewertet als von den Mbuti – aber durchaus nicht immer als bloßer Diebstahl. Dieses Verhältnis zwischen den Menschen des Waldes, wie sich die Mbuti selbst nannten, und den Dörflern beschreibt die äußere Grenze ihrer Lebenswelten. Beide, Dörfler und Wäldler, empfanden das Leben der Anderen als merkwürdig. Für die einen lagen die Dörfer an der Peripherie der eigentlichen Welt, für die anderen bildete dagegen der Wald die Grenze der menschlichen Welt.

Aber die Zugehörigkeit zu der einen oder anderen Seite war durchaus nicht ein für alle Mal gegeben. Auch die, die aus dem Wald stammten und sich durch ihre Kleinwüchsigkeit vor den Pflanzern in den Lichtungen auszeichneten konnten den Wildbeutern fremd werden. Zur Zeit Turnbulls scheint ein freier Wechsel zwischen beiden Lebensweisen üblich gewesen zu sein. Während seiner späteren Aufenthalte aber nahm dieser Wechsel eine Einseitigkeit an, die der Ethnologe vorher nicht beobachtet hatte. Das wurde in der Ethnologie als ein sich-fremd-werden der Mbuti interpretiert. Ob sich mit dem Übergang zu einer zumindest teilweise pflanzerischen Lebensweise auch die Integration von Fremden, die im Wald so spontan und flexibel war, änderte, geht aus den Schriften der Ethnographen leider nicht hervor.

## Die Dogon, Bauern des Sahel

In den Ebenen des Nigerbogens und den Felsabhängen bei Bandiagara in Mali leben die Dogon. Sie sind seit den dreißiger und vierziger Jahren durch die ethnographische Arbeiten Marcel Griaules und seiner Schüler weltweit bekannt geworden, und später haben sie durch ihr umfangreiches Maskenwesen sowie die pittoreske Landschaft eine außergewöhnliche Aufmerksamkeit in zahllosen Ausstellungen, reich bebilderten *coffee table* Büchern und im

Tourismus gefunden.<sup>20</sup> In einigen Kreisen der *new age* Bewegung sind die Dogon darüber hinaus wegen ihrer anscheinend unerklärlichen Kenntnisse der Astronomie, insbesondere des mit bloßem Auge unsichtbaren Sternes Sirius B, bekannt geworden.<sup>21</sup> Dem populären Bild der Dogon steht andererseits eine kritische wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Werk der französischen Ethnographen gegenüber. Wie viele französische Ethnologen seiner Zeit arbeitete Griaule mit wenigen, später nur noch einem Schlüsselinformanten. Vor allem durch die von ihm gesammelten Mythen und ätiologischen Erzählungen entstand ein sehr einheitliches Bild ihrer Kultur, das erst spät durch Wouter van Beek (1991) einer nüchternen Revision unterzogen wurde.

Die Dogon sind Bauern *par excellence*. In den trockenen Savannen und Steppen des Sahel betreiben sie einen intensiven Anbau von Hirse und zunehmend von Zwiebeln als *cash crops*, die sie über Zwischenhändler bis an die Guineaküste verkaufen. Immer mussten sie dafür sorgen, dass jeder Flecken fruchtbaren Landes, und sei er noch so klein, auch bestellt wird. Ihr Wissen um die Gegebenheiten ihrer natürlichen Umwelt ist dementsprechend groß – genauso, wie ihre Arbeitsethik (van Beek 1990). Selbst in den schroffen Felsen von Bandiagara, wohin sie sich einst vor den Herrschern der Nigerebene zurückgezogen hatten, gelang es ihnen, ein Auskommen zu finden. Doch zentrale politische Organisationsformen waren ihnen trotz dieser Nachbarschaft weitgehend fremd geblieben. Sie lebten in Dörfern, die in vorkolonialer Zeit nur einen Sprecher besaßen, der so gut wie keine politische Herrschaft ausübte. Er war der Nachfahre der ersten Siedler am Ort, stand deshalb den Riten an die Erde vor und war Schlichter in Streitfällen. Erst die Kolonialherren verliehen ihm mit dem Amt des *chef de village* größere Macht. Im übrigen aber blieb die Gesellschaft der Dogon segmentär und akephal.

Griaule hat seinerzeit die von den Mythen verlangte regelmäßige Anlage der Dörfer genau beschrieben. Jeder Ort besitzt einen großen Platz, wo das Dorf gegründet wurde und heute die wichtigsten Riten und Zeremonien begangen werden. Hier steht auch das Ratsdach, unter dem sich die Ältesten der Lineages versammeln, um politische Angelegenheiten zu besprechen. Die Höfe des Dorfes liegen in einem großen Geviert, das sich von Norden nach

---

20 Als ein Beispiel unter vielen sei auf Pataux 2004 verwiesen, zum Exotismus dieser Gattung siehe Ciarcia 2003. Zur Umkehr der Perspektiven in der westlichen populären Darstellung der Masken und der Menschen siehe Doquet 1999, zum Einfluss des Tourismus siehe van Beek 2003. Ein Sammelband, der neuere wissenschaftliche Beiträge bringt, ist Bediaux 2004.

21 Temple 1976. Das Buch ist vielfach übersetzt worden und findet bis heute ein weites Echo, siehe z.B. <http://www.global-conspiracies.com/dogon.htm>, 10.5.2005. Temple's Buch greift im Wesentlichen auf Veröffentlichungen von Marcel Griaule und Germaine Dieterlen aus den 1950er und 1960er Jahren zurück, s. Griaule/ Dieterlen 1950.

Süden erstreckt und dem Leib eines Menschen gleicht, der flach auf dem Rücken liegt. Das Ratsdach ist sein Kopf. An der Ost- und Westseite werden Hütten für die menstruierenden Frauen errichtet. Sie stehen für die Hände. In der Mitte liegen die Mahlsteine der Frauen und ein stumpfer Kegel, der das männliche Geschlecht darstellen soll. Die allen Bewohnern des Dorfes gemeinsamen Opferstellen liegen im Süden und bilden die Füße.

Doch wichtiger als die Einzelheiten ist die Vorstellung des ganzen Dorfes als menschlichem Körper. Es bildet eine zusammengehörende Einheit und damit eine klare und einfach nachzuvollziehende Grenze zu der äußeren Welt. Denn dem Dorf, *ana* in der Sprache der Dogon, steht *oru*, die Wildnis gegenüber. Sie hat einen sehr ambivalenten Charakter. Einerseits ist sie gefährlich. Niemand würde es wagen, dort eine Nacht zu verbringen oder, unvorstellbar, dort gar mit einer Frau zu schlafen. Der Mensch braucht den Schutz der Hütten oder seiner Mitmenschen. Wildnis ist Einsamkeit und Alleinsein – kurz, das Gegenteil menschlicher Gemeinschaft. Früher, bevor die Franzosen feste Straßen bauten, führten nur schmale Wege von einem Dorf zum anderen, lauerten dort bewaffnete Banden und andere Gefahren, von denen man sich noch heute nächtelang erzählt. Vor allem leben dort draußen eigene Wesen, die zwar niemand genau kennt, von denen aber immer wieder Erstaunliches, auch Grauenhaftes berichtet wird. Andererseits stammt alles Leben und alle Weisheit aus der Wildnis, oder genauer aus der Auseinandersetzung mit ihr (van Beek / Banga 1990). So wissen die Tiere um das Schicksal der Menschen, ihre Fehler, Vergehen und teilweise sogar um ihre Zukunft. Nach den von Griaule aufgezeichneten Mythen stammen die Masken des *sigi*, der wichtigsten Rituale der Dogon, von diesen Wesen und den Tieren der Wildnis.

Dieses Deutungsmuster Dorf versus Wildnis ist weit in bäuerlichen Gesellschaften verbreitet, nicht nur in Afrika.<sup>22</sup> Immer erscheint das Dorf als Welt der Menschen und die Wildnis als deren logisches Gegenüber. Die Wildnis ist das dem Menschen Fremde schlechthin. Sie ist kein fest umrissener Raum wie das Dorf, sondern in ihren Grenzen unsicher und schwankend. Die Wesen, die dort leben, werden zwar als dem Menschen ähnlich beschrieben, aber bei genauerem Hinsehen offenbaren sie ihre Fremdheit um so mehr. Wie die Tiere können sie sich untereinander verständigen, aber den Menschen teilen sie sich nicht mit. Die Masken, die diese Wesen darstellen, geben daher nur schrille Rufe von sich. Die Männer rufen sie einem rituellen Idiom des *sigi* an, ebenfalls laut rufend. Sie erwarten keine Antwort – ebenso, als sprächen sie zu einem Tier. Und nach den Mythen stammt auch dieses

---

22 Als ein Beispiel sei genannt: Charles Malamoud, Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique, in: *Archives Européennes de Sociologie* 17 (1976): 3–20. Für Afrika u.a. Anderson / Kremer 1989, Cartry 1979, sowie als hervorragende Einzelstudie Jackson 1982.

Idiom von den Wesen der Wildnis, die es den ersten Initiierten beibrachten. Kinder stehen diesen Wesen noch nahe. Auch sie blabbern vor sich hin, und oft nimmt man an, dass sie sich dann mit ebenjenen Wesen der Wildnis unterhalten. Wenn sie älter werden und zu sprechen beginnen, werden sie zu richtigen Menschen (vgl. Cartry 1979). Umgekehrt verlieren die Toten ihre Sprache und kehren in die Wildnis zurück. Sprache zeichnet den Menschen aus. Das gesprochene Wort ist, so die Ergebnisse der Griaule-Schule, den Dogon der Kern aller menschlichen Kultur (Calame-Griaule 1965). Und wer immer der Sprache der Dogon mächtig ist, ist ein Dogon (van Beek 1983). Diese Voraussetzung erfüllt nicht jeder, aber er kann sich diese Kenntnis aneignen.

In vorkolonialer Zeit waren die Dörfer der Bauern an den Felsabhängen deutlich isolierter, als sie es heute sind. Jeder Fremde, der den Weg zu einem Dorf fand, hatte einen Horizont, der den eigenen überschritt. Er konnte unerwartete, wichtige Botschaften mit sich bringen oder aus der Fülle seines Lebens mitteilen, wenn sich eine gemeinsame Sprache fand. Doch man konnte nicht wissen, welche Intentionen er hatte. Jeder Fremde brauchte einen *kuntigi*, einen, der seinem Kopf und Denken vorstand'.<sup>23</sup> Der Ausdruck stammt aus dem Manding, deren Händler, wie gleich noch zu sehen sein wird, in dieser Region die meisten Reisenden stellten. Dieser *kuntigi* allein konnte den Fremden aufnehmen und beherrschen. Er musste dem Fremden sagen, wen er morgens und abends zu grüßen und zu ehren hatte, wen er meiden sollte und mit wem er zusammen sein konnte. Er hatte ihm auch Unterkunft und Verpflegung zu besorgen. Er war gegenüber den übrigen Bewohnern des Dorfes für alles verantwortlich, was der Fremde tat oder unterließ. Bei eventuellen Auseinandersetzungen hatte er dem Dorfältesten zu berichten und für seinen Fremden zu sprechen.

Die Aufnahme eines Fremden verlief also anders als bei den Mbuti, wo jedem, der ihr alltägliches Leben teilte, spontan ein verwandtschaftlicher Status zugeschrieben wurde. Gleichwohl konnten Fremde auch in der bäuerlichen Gesellschaft der Dogon zu Verwandten werden, nur der Weg dahin war ein anderer. Denn wenn ein Fremder sich in einem ihrer Dörfer niedergelassen hatte, wurde er alsbald einem der Höfe dort zugerechnet, oft dem seines *kuntigi*. Über kurz oder lang musste er sich denselben Zwängen wie seine ehemaligen Gastgeber unterwerfen, also die Handlungsrelevanzen seiner Gastgeber anerkennen. Seine Integration war zuerst ökonomisch. Nach den ersten Tagen oder Wochen, in denen er Gast war, erwartete man von ihm, dass er zum Lebensunterhalt beitrug. Er konnte auf den Feldern mitarbeiten, was meistens die einzige ihm offen stehende Möglichkeit war. Doch wenn er

---

23 Aus dem Manding wörtlich von *kun*, Kopf, Ende, Gipfel, im übertragenen Sinne auch Geist, Gedanke, Denken, logischer Grund, etc., und *tigi*, dem Possesivsuffix.

die Mittel dazu hatte, konnte er auch den Ältesten seines Hofes entsprechende Gaben machen. So oder so erwies der Fremde der Lineage Wohltaten. Seine Arbeit trug dazu bei, dass die Speicher des Hofes gefüllt blieben. Er arbeitete für das gemeinsame Wohl, und er hatte augenscheinlich seinen Willen dazu bewiesen. Mit der Zeit wurde so der Fremde ein Mitglied des Hofes, bzw. der gemeinsamen Haushaltung.

Teilweise gleichen sich also die Situationen bei den Mbuti und Dogon. Hier aber gehört der Fremde nicht schon der Lineage an, die den Kern des Hofes bildete. Dieser Schritt zur Verwandtschaft lässt sich natürlich in Gesellschaften mit unilinearen Deszendenzgruppen nicht, wie bei den Mbuti, spontan vollziehen. Hat aber der Fremde über lange Zeit der Lineage, die ihn aufgenommen hatte, Wohltaten erwiesen, so ist nun diese in seiner Schuld. Eine Gegengabe wird notwendig. Und eine angemessene Gegengabe für so lang geleistete Dienste ist eine Frau. Der Fremde ist mit der Dauer seines Aufenthaltes und der Arbeit, die er leistete, zu einem potentiellen Frauennnehmer geworden. Mit der Heirat schließlich wird er zu einem affinalen Verwandten und verliert den Status eines Fremden. Es ist klar, dass er bis dahin längst der Sprache der Dogon mächtig ist. Er ist einer der ihren geworden.

Gäste nehmen die Bauern sofort auf. Fremde werden integriert, wenn sie gezeigt haben, dass sie wie ein Bauer, wie ein gewöhnlicher Mitmensch handeln. Der Gast wird bald zum Knecht, aber aus diesem Stand heraus wird mit der Zeit das Verhältnis zu ihm der Kindschaft, schließlich der Solidarität unter (affinalen) Verwandten immer ähnlicher. Er wird, so er nur lange genug bleibt, durch die Dienste und Wohltaten, die er erweist, zum potentiellen Frauennnehmer. Der Dienst wird zum Verdienst.

Gleichwohl ist der ehemalige Gastgeber dem Fremden nur im moralischen Sinne etwas schuldig. Er kann selbst über die Gegengabe entscheiden. Er gibt nicht eine Frau, weil er müsste, sondern im freien Akt, der ein Aufrechnen nicht eher als in der nächsten Generation kennen wird. Erst dadurch geht man mit dem Fremden eine Allianz ein, die ihn zu einem Gleichen macht. In vielen, vor allem den akephalen bäuerlichen Gesellschaften Afrikas, zu denen die Dogon gehören, schwindet damit auch die Bedeutung und oft sogar die Erinnerung der anderen Herkunft. In diesen Gesellschaften ist das Fremdsein zwar ein Status, den Personen zugeschrieben wird, aber nicht von Dauer. Fremde können in der akephalen, segmentären Gesellschaft eigene soziale Verbände begründen, aber sie können dies nur, indem sie mit denen, die vor ihnen waren, Allianzen eingehen. Gemeinsame Handlungsperspektiven sind zur Integration notwendig. Sie werden aber nicht, wie bei den Mbuti, vorausgesetzt. Sie können und sollen erworben werden. Mit diesem Erwerb gemeinsamer Handlungsperspektiven ist in der Regel auch eine Übernahme der Relevanzstrukturen verknüpft. Diese können zunächst als auferlegt erfahren werden, doch auf Dauer werden sie zur Ethik des Fremden selbst.



## Dyula der westlichen Sudanzone

Das Wort Dyula bezeichnete im Manding zunächst einen 'wandernden Händler'. Bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts ist es an der Atlantikküste nachzuweisen. Damals sagte Buckor Sano, ein solcher Dyula, zu seinen englischen Gesprächspartnern: *I am as you are, a Julietto, which signifies a merchant, that goes from place to place...*<sup>24</sup> Zu einem Ethnonym wurde der Begriff erst mit der französischen Herrschaft Anfang des 20. Jahrhunderts. Doch das Wort ist als Ausdruck eigener Identität wage und mehrdeutig geblieben. Als Ethnos Teil des kolonialen Inventars, in der Umgangssprache einst eine Berufsbezeichnung macht sich, was ein Dyula ist, heute an der religiösen Zugehörigkeit, dem Beruf, der Sprache und der Herkunft aus den Savannen des westlichen Sudan, weniger aber an der verwandtschaftlichen Abstammung fest.<sup>25</sup> Wenn es nicht ein abgegriffener Satz wäre, so könnte man sagen: Jeder kann ein Dyula werden. Jeder, der handelt, ist ein möglicher Partner in dem früher bis an die Grenze des Regenwaldes, heute bis nach Abidjan und Dakar gespannten Handelsnetz.

Hier ist es sinnvoller, die umgekehrte Frage zu stellen: Wer ist nicht Dyula? Wer bleibt ihnen fremd? Es sind, so möchte ich die Beobachtungen Robert Launays (1982, 1992) wie meine eigenen zusammenfassen, die, die im Tausch andere Ziele setzen als sie. Das sind vor allem die akephalen, bäuerlichen Gesellschaften, von denen die Dogon eine waren. Dort war der reziproke Tausch üblich. Der aber ließ keine großen Spielräume für Gewinne, die das Ziel der Händler waren. Man verkaufte den Bauern was wertvoll war (oder so schien), aber man identifizierte sich selten mit ihrer auf Reziprozität ausgerichteten Handlungsorientierung im Tausch. In vorkolonialer Zeit gehörten vor allem Stoffe und Salz zu den wertvollen Handelsgütern, die die Dyula oft in monatelangen Reisen herbeibrachten. Sie sahen dann mit Verwunderung, aber auch nicht ohne Gefallen, wie all diese Sachen anlässlich große Feierlichkeiten vernichtet oder auf andere Art dem Tausch entzogen und zu rituellen Werten verwandelt wurden. Das blieb den Dyula fremd, nicht der Ackerbau. Denn als sich in den 1950er und 1960er Jahren mit der Baumwolle recht gut Geld verdienen ließ, waren die Dyula unter den ersten, die den Anbau ausweiteten.

---

24 Jobson 1623 [zit. n. reprint 1968: 116]

25 Die seit Mitte der 1990er Jahre verfolgte nationale Ethnisierungspolitik in der Côte d'Ivoire hat in diesem Land eine veränderte Praxis entstehen lassen, auf die ich hier nicht ausführlich eingehe. Vgl. hierzu Förster 2004.

Es geht hier nicht allein um das Verhältnis der Händler zur bäuerlichen Welt, in der sie leben. Denn Dyula sind immer in kleinen Gruppen, seltener nur als Einzelne unter Bauern präsent. Sie sind Fremde, und manchmal bleiben sie das noch nach mehreren Generationen, die sie am selben Ort verbracht haben. Denn sie bleiben notwendig Reisende mit geringerer Bindung an ihr *faso*, das

Dorf des Vaters', die Heimat. Sie kennen fremde Sitten und Völker, sind anders als viele Bauern mehrerer Sprachen mächtig, zungenfertig wie doppelzünftig, gewandt und behalten überall die eigenen Zwecke und Ziele im Auge. Dennoch waren die Händler auf ihren weiten Reisen stets auf Unterstützung angewiesen. Unter ihresgleichen konnten sie stets auf große Offenheit und Gastfreundschaft rechnen. Entlang der Routen nach Süden bildeten sich etwa im Abstand eines Tagesmarsches kleine Händlerkolonien. Manchmal handelte es sich nur um einen Mann mit seiner Familie, der selber einen kleinen Handel betrieb und so sich einen Zugang zu Waren sichern wollte. Dann hielt er in seinem Hof ein oder zwei Hütten frei, in denen er jederzeit einen Fremden aufnehmen konnte. Manchmal bestanden diese Kolonien auch aus einem Zweig der weit über die Savannen verstreuten *kabila*, der Patrilineage. In den größeren Kolonien hatten sich mehrere solcher Minimallineages zusammengefunden und bildeten ein eigenes, nicht selten von dem übrigen Dorf unterschiedenes Viertel, und bisweilen stellten sie schließlich die Mehrheit.

Jeder Reisende brauchte einen *jatigi*, einen Besitzer (Herr, Meister) des Fremden'. Einen *jatigi* suchte man vorzugsweise unter den eigenen Angehörigen, und wenn ihrer keine in dem Dorf lebten, dann doch wenigstens unter den Angehörigen desselben Clans oder solchen, zu denen man Scherzbeziehungen unterhielt. Doch ein reisender Händler konnte auch da auf Unterstützung rechnen, wo er keine Verwandten mehr fand. Er war dann auf andere Verbindungen angewiesen, und da boten sich ihm der gemeinsame Beruf und die Religion. Daher waren vor allem ältere Händler, die in ihrer Jugend selber die Savannen bereist hatten, geeignete *jatigi*. Herberge und Beköstigung waren für den Reisenden nominell kostenlos, ja häufig konnte er seine Waren sogar seinem Gastgeber für eine gewisse Zeit überlassen, damit dieser sie in seinem Auftrag verkaufte. Vor Unterschlagungen war ein Händler dabei weitgehend sicher, gingen sie doch gegen die Ehre und das Ansehen, das sich ein alter, sesshafter Händler in seiner Rolle als *jatigi* erwerben konnte. Die Grundlage dieses Denkens und Handelns, das fast allen Dyula gemeinsam war und auch in der Fremde für eine rasche Verständigung sorgte, war der Islam. Er verlieh ihrer Handelsethik die notwendige Legitimation.

Diese Beziehung war für beide Seiten von Vorteil. Der wandernde Händler konnte bei seinem *jatigi* erfahren, welche Waren gerade auf dem lokalen Markt gut gingen, welche Preise er verlangen konnte und welche Wege schließlich sicher zu den nächsten Märkten führten. Ein *jatigi* verkaufte das ihm anvertrauten Gut nur außerhalb des Marktes und nicht dort, wo der Ei-

gentümer selbst seinen Geschäften nachgehen konnte. Ein guter Fremdenbesitzer hatte deshalb zahlreiche Kontakte zu pflegen. Er bediente sich nicht selten seinerseits wieder Mittelsmänner, die in der Umgebung des Marktflecks aktiv waren. Seine Dienste waren einträglich. Er besaß nicht nur das Monopol für den Verkauf aller Waren, die sein Gast ihm überließ, sondern konnte bei jedem Verkauf eine Courtage von etwa 10% einstreichen. Die Rolle des *jatigi* war und ist bis auf den heutigen Tag die ideale Ergänzung der *vita activa* der wandernden Händler. Von ihm hing oft der Erfolg einer Handelsreise ab. Oft kamen die wandernden Händler erst nach einem halben Jahr zu ihrem *jatigi* zurück, um dort den Erlös ihrer Waren zu suchen. Treu und Glauben waren die Voraussetzungen des weiten, die Savannen des Sudan durchziehenden Handelsnetzes der Dyula. Verwandtschaftlicher Bindungen bedurfte es dazu nicht mehr.

Das Verhältnis zum Fremden ist bei den Dyula also weitgehend durch den konventionellen Kontrakt geprägt. Der aber ist keine bloße Aufrechnung des Warenwertes. Er baut nicht nur auf den sich aneinander ausrichtenden Interessen der beteiligten Personen auf, sondern genauso auf der Ethik des Handels. Selbst heute kann man ohne jede Gefahr dem Buschtaxifahrer große Beträge anvertrauen. Er wird sie getreulich dem überbringen, den man ihm bezeichnet hat.<sup>26</sup> Diese Ethik wird durch die gemeinsame Religion garantiert und schafft einen Bereich, der sich dem bloßen Aufrechnen entzieht. Der Fremde und sein *jatigi* sind einander nicht nur als Geschäftspartner, sondern auch als einander dienende Menschen verpflichtet. Dieses Verhältnis setzt Gleichheit voraus. Die Zugehörigkeit zu derselben Patrilineage schafft bei den Dyula zwar Vorrechte und Vorteile, aber die universale Ordnung des Islam gilt immer und für alle.

Bei Wildbeutern und Bauern gewinnt der Fremde einen Status als Mitglied der Jagdgemeinschaft oder als affinaler Verwandter. Der Fremde bei den Händlern aber ist ihnen durch eine konventionelle Vereinbarung auf Tausch verbunden. Wenn bei den Bauern der Fremde eine Gabe erhält, wohl sogar die höchste Gabe, eine Frau, dann ist damit nicht ein Vertrag erfüllt, sondern ein Dienstverhältnis befunden worden. Wenn Mbuti Fremde bejagen, dann bindet sie kein Kontrakt, auch kein unausgesprochener an diese. Deren Eigentum ist frei. Anders bei den Händlern. Wenn der *jatigi* Ware veräußert, dafür den Zehnten einstreicht und den Rest dem wandernden Händler aushändigt, hat er damit einen durch Konvention überkommenen Vertrag erfüllt. Bei Mbuti und Bauern kann der Fremde um etwas bitten oder an

---

26 Diese Aussage beruht auf eigenen Erfahrungen, die ich bis Mitte der 1990er Jahre gemacht habe. In den nachfolgenden Jahren bis 2002 scheint diese Handelsethik nicht mehr die gleiche Verbindlichkeit besessen zu haben, und welche Veränderungen Krieg und Teilung des Landes seit 2002 mit sich gebracht haben, kann nur eine empirische Forschung beantworten.

Würde und Ehre seines Herren appellieren, aber er kann nicht auf die Einhaltung von Regeln drängen. Anders wieder bei Händlern, wo der Fremde auf Erfüllung des unausgesprochenen Kontraktes pochen kann.

## Städtische Gesellschaft

Die städtischen Gesellschaften Westafrikas sind größtenteils in jener Zeit begründet worden, da sich Europäer gerne unsere guten Herren nennen ließen. Unter den mannigfachen Spiegelungen ihrer Herrschaft erscheinen uns die Bilder des Europäers selbst, aber auch seine Abbilder bizarr, sogar lächerlich. Wie aber wirken diese Gestalten, in denen wir uns selbst wieder erkennen müssen, auf die Menschen in Afrika? Ich meine hier nicht willkürlich herausgegriffene bildnerische Anekdoten, wie sie etwa Julius Lipp in den 1930er Jahren gesammelt hat. Ich beziehe mich auf Untersuchungen der dahinter liegenden sozialen Beziehungen, wie die Mamadou Diawaras (1994).

In der kolonialen Stadt ist der Fremde *par excellence* ein Europäer oder er will es sein, sei es als Libanese oder als Vertreter der neuen Bourgeoisie der späteren Unabhängigkeitsgesellschaft. Er isoliert sich. Es gibt keine Aufnahme in die andere Gesellschaft, weil er es nicht will und auch nicht braucht. Er ist der Herr im Lande, auch in der Postkolonie, und er bleibt immer sein eigener Herr. Er findet nicht wie der wandernde Händler Aufnahme bei einem *ja-tigi*, sondern lebt losgelöst von seiner Umgebung in ummauerten Villen oder sogar in eigenen Vierteln, *gated communities*, von denen ganze Straßenzüge durch private Polizei bewacht werden.

Für die, die sein wollen wie diese mächtigen Fremden hat sich in vielen afrikanischen Sprachen, darunter dem Französischen, der Begriff der weißen Schwarzen eingebürgert. Vom *noir blanc* wird weithin im ehemaligen französisch Westafrika gesprochen, besonders aber in Städten wie Dakar und Abidjan, wo die Verwaltungszentren des kolonialen Staates angesiedelt waren. Die ersten, die man so nannte, waren die *tubab bu ñuul*, die weißen Schwarzen in Saint-Louis (Diawara 1994). Sie waren wenige und privilegiert, denn sie besaßen die französische Staatsbürgerschaft. Der Ausdruck stammte aus dem Wolof. Um 1890 ging er als *bougnoul*, *bounioul* ins Kolonialfranzösische ein und bedeutete schließlich aus dem Senegal stammender Schwarzer (Petit Robert). Zu Ende des Jahrhunderts gebrauchte man ihn als einen mehr oder minder ehrenvollen Titel, doch im Munde der europäischen Kolonialherren wurde er sehr schnell zu einer Beleidigung.

*Tubab Njallaxaar*, der Weiße von Njallaxar', einer Provinz des vorkolonialen Senegal, wurde die neue Bezeichnung für den schwarzen Senegalesen mit den Verhaltensweisen eines Weißen. Doch dieser weiße Schwarze ist bettelarm, auch wenn er manchmal den Posten eines einfachen Beamten beklei-

dete. In der postkolonialen Gesellschaft kritisieren mehrere Redewendungen die Neigung einiger Schwarzer, wie Weiße sein zu wollen. Sie greifen Verhaltensweisen an, so beim *tubaabu Sandaga*, dem 'Weißen von Sandaga', dem größten Markt in Dakar. Dieser Sandaga-Weiße benimmt und kleidet sich bis in Kleinigkeiten hinein wie sein Vorbild. Er promeniert die Hauptstraßen des größten Marktes der Hauptstadt auf und ab und zeigt sich der Öffentlichkeit.

Geliebt wird er nicht, der 'weiße Schwarze', im Gegenteil: Er ist ein falscher Bruder. Mamadou Diawara hat beschrieben, was man ihm alles vorwirft: Wie die Weißen scheut er sich nicht, einen Älteren nach den Namen seines Vaters, seiner Mutter und, schlimmer noch, nach seinem Alter zu fragen! So maßt er sich – wie die Weißen und unabhängig von seinem eigenen Alter – Macht über die an, die er angeblich nur befragen will. Weiß er erst einmal Bescheid, ist man ihm ausgeliefert. Die Aufdringlichkeit der Weißen und besonders der weißen Schwarzen hat viele Menschen gegen sie aufgebracht. Für sie folgen diese Leute ihren Fragebögen ohne jede Zurückhaltung und ohne, dass sie einem den kleinsten Dienst erwiesen. (Diawara 1994) Diese Aufzählung ließe sich noch lange ergänzen.

Diawara resümiert: Im Unterschied zu den Weißen stellt er die Identität, die er für sich beansprucht, ostentativ zur Schau. (ibid.) Wenn er reist, gibt es zwischen ihm und den Menschen, denen er begegnet, weder eine spontane Aufnahme noch akzeptierte er jemanden, 'der seinem Kopf und Denken vorsteht'. Er baut darauf, dass seine Erscheinung, die Darstellung ebenseiner Identität, ihm eine dominante Position verleiht – genauso, wie es vordem bei den Kolonialherren der Fall war. Er will keine Beziehung, die auf der unmittelbaren Kenntnis des Anderen ruht. Er möchte durch die äußeren Merkmale der Herrschenden sich eine Stellung aneignen, die ihm in den zunehmend anonymen Zusammenhängen des städtischen Lebens Chancen gibt. Er ist ein Fremder im eigenen Land.

Hatte bis hierhin die die Aufnahme des Fremden einen Sinn, der über den bloßen Zweck seiner Mitarbeit, seines Dienens oder seiner Vertragsfähigkeit hinauswies, so verliert sich dieser zwischen den kolonialen Milieus, die nur mehr durch wirtschaftlichen Verkehr und Herrschaft aneinander gebunden sind, sonst aber ohne Bezug nebeneinander her leben. Das heißt aber auch, es besteht auf keiner Seite mehr eine Obligation, den Fremden als Partner oder als Menschen zu nehmen. In der Gesellschaft, die durch den bloßen Willen, die eigenen Ziele zu verwirklichen, geprägt ist, bleibt der Fremde ein Unbekannter, von dem man nichts mehr weiß. Und wenn man etwas von ihm erwartet, dann ist es nichts Gutes.

Dieses letzte Bild ist absichtlich mit starken Pinselstrichen gezeichnet. Man kann diesen Vergleich aber durchaus erweitern und vertiefen. Auf der ersten Blick gleichen sich die Ergebnisse in den wichtigsten Punkten jedoch: Wenn nur der Fremde die eigene Lebensweise annimmt, so wird er, zum eigenen wie zum fremden Nutzen, in die Gesellschaft oder Gemeinschaft

aufgenommen oder doch zumindest als Gegenüber anerkannt. Dem Fremden muss nur Gelegenheit gegeben werden, diesen Schritt zu tun. Und dieser Schritt kann nicht allein ein wirtschaftlicher sein. Nur dort, wo dieser Weg ihm verwehrt wird oder er ihn nicht betreten will, bleibt er auf Dauer fremd. In den hier geschilderten afrikanischen Beispielen waren das die (post)koloniale Stadt und die (post)koloniale Gesellschaft – oder genauer eine bestimmte soziale Situation darin. Dabei muss natürlich gleich hinzugefügt werden, dass dieses letzte Beispiel eine Situation beschreibt, die als nicht mehr hinreichend repräsentativ gelten kann. Der Gegensatz zwischen jenen, die der Staatsbourgeoisie angehören oder ihr nahe stehen und jenen, die als Beherrschte ihnen gegenüber stehen, übersetzt sich heute anders als in der Kolonialzeit oder den Jahrzehnten unmittelbar danach. Aber er ist dennoch der Hintergrund, vor dem die in vielen Ländern heute zu beobachtende Politisierung von Ethnizität mit betrachtet werden muss.

## Neue Fremdheit

Der Vergleich der ersten drei Beispiele führt zu einem auf dem ersten Blick erstaunlichen Befund: in keinem Fall scheint Ethnizität für den Status des Fremden und seine sukzessive Integration oder Segregation eine entscheidende Rolle zu spielen. Vielmehr ist distinguierendes Kriterium die Partizipation am alltäglichen Handeln, wenngleich dieses ebenso konstituierend für die Zuschreibung von Ethnizität sein kann. Es ist allerdings nicht jedes beliebige alltägliche Handeln, das diesem Zwecke dienen kann. Ausgezeichnet wird vielmehr in fast allen hier geschilderten Fällen die Arbeit, also jenes Handeln, mit dem die Menschen etwas in ihrer Umwelt bewirken wollen. Weiter ist die Intentionalität dieses Handelns entscheidend: Es handelt sich nicht um eine beliebige Arbeit, sondern um diejenige, die dem Lebensunterhalt dient, also der Befriedigung der einfachen Bedürfnisse,<sup>27</sup> oder diese sozialisiert. Auf diese Verknüpfung kommt es mir an: Sie zeichnet eine privilegierte Sphäre sozialen Lebens aus, in und durch die die Integration von Fremden augenscheinlich zu erfolgen hat, wenn sie mehr als bloße soziale Präsenz des Anderen sein soll. Auch die verschiedenen Formen der Aneignung von Handlungsrelevanzen sind an die spezifische Arbeit der anderen Gesellschaft geknüpft.

Anders dagegen die Situation in der städtischen Gesellschaft des Senegal wie sie Diawara beschreibt. In ihr konstituiert sich Fremdheit nicht aufgrund von mangelnder Partizipation an alltäglicher Arbeit. Zwar ist es dort auch ein

---

27 Auf die Unterscheidung einfacher und anderer Bedürfnisse kann ich an dieser Stelle nicht näher eingehen, vgl. dazu Spittler 1991.

Handeln, das Fremdheit konstituiert, aber es geht dabei um etwas Anderes: Die Trennung von der sozial verpflichteten Intentionalität der Arbeit macht das Handeln auf dem Marktplatz oder allgemein in der Öffentlichkeit zu einer bloßen Bewegung, die von Anderen auch so, d.h. als performativer Akt des Ausdrucks gedeutet werden kann. Intentionalität kann, muss aber nicht einem solchen Ausdruckshandeln zugeschrieben werden. Die Interaktion zwischen den Menschen muss daher auch nicht dem Anderen ein Handeln zuschreiben, sie kann sich damit begnügen, das Tun des Anderen als ein bloßes Sich-Verhalten zu nehmen – was in diesem Falle sich bereits generalisiert zu haben scheint.<sup>28</sup>

Ein kurzer Rückblick auf die Fallstudien macht den Unterschied noch einmal deutlich: Die Mbuti integrieren Andere spontan, wenn sie an der gemeinsamen Netzjagd teilhaben. Sie erhalten mehr oder weniger spontan den Status eines Verwandten. Auch bei der bäuerlichen Bevölkerung der Dogon verlief die Integration entlang ökonomischer Linien, obwohl hier weniger die unmittelbare Teilnahme an der Feldarbeit als vielmehr die Partizipation an den alltäglichen Reziprozitätsverpflichtungen im Mittelpunkt stand. Dazu konnte es nötig sein, selbst ein Feld zu bestellen. Aber eine zwingende Voraussetzung war es nicht, wenn man die Mittel auch anders aufbringen konnte. Wichtig war, dass nahezu alle Bewohner eines Dorfes einander verpflichtet blieben – das ist die alltägliche Arbeit des dörflichen Lebens. Besonders deutlich wird der Zusammenhang zwischen Arbeit und Integration schließlich bei den Händlern der westlichen Sudanzone, den Dyula. Der Name, schon wörtlich 'wandernder Händler', ließ sich für jeden nutzen, der dieser Tätigkeit nachging – unabhängig davon, welcher Abstammung er war oder was er bislang getan hatte, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen. So wird man zum Dyula durch Partizipation im Handel, aber es verlangt oft genug auch eine Bekehrung zum Islam und einen tief greifenden Wandel kultureller Grundüberzeugungen (Konaté 1992).

Zugleich macht dieses Beispiel deutlich, wie ambivalent eine solche Integration sein kann. Denn die Integration in das Händlermilieu war bis Anfang der 1990er Jahre fast immer auch von dem Wunsch getragen, in eine wirtschaftlich, manchmal auch politisch dominante Position gegenüber der umgebenden bäuerlichen Bevölkerung zu gelangen.<sup>29</sup> Das heißt, die Integrati-

---

28 Damit sei keineswegs gesagt, dass es in den urbanen Gesellschaften Afrikas keine gegenseitige Bezugnahme über geteilte alltägliche Arbeit gibt. Sie scheint jedoch zunehmend an soziale Milieus gebunden und nicht generalisiert zu sein. Ihre Untersuchung verlangt daher auch einen anderen als den klassischen ethnologischen Ansatz und setzt eine vertiefte Kenntnis der sozialen Organisation der urbanen afrikanischen Gesellschaften voraus, die hier nicht einmal skizziert werden kann.

29 Die folgende Erläuterung bezieht sich vorwiegend auf die nördliche Côte d'Ivoire, wo ich in jenen Jahren arbeitete.

on in das Händlermilieu war immer auch Teil der politischen Ökonomie der kolonialen und später der postkolonialen Gesellschaft. In der Kolonialzeit war es ein nicht geringer Vorteil, von der kolonialen Verwaltung zu den Dyula gerechnet zu werden, die von eben derselben Verwaltung zum Ethnos gemacht wurden.<sup>30</sup> Das traf auch auf die ersten drei Jahrzehnte nach der Unabhängigkeit zu, doch mit der national-ethnischen Ideologie der *Ivoirité* (Dozon 2000) änderte sich die Situation grundlegend: Durch die politische Ausgrenzung der wichtigsten Oppositionspartei, die vor allem mit dem inzwischen etablierten Ethnonym Dyula wurde, war es kein Vorteil mehr, zu einem Dyula zu werden, bzw. in das Händlermilieu integriert zu sein. Vielmehr war es zunehmend gleichbedeutend mit verringerten politischen und *in extenso* auch wirtschaftlichen Partizipationschancen. Viele, die sich in den Jahrzehnten vorher Manding Patronyme gegeben hatten, um sich solchermaßen als Dyula auszuweisen, suchten dies Ende der 1990er und in den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts rückgängig zu machen.

Damit ist eine Ebene angesprochen, die über diesen Artikel hinausweist. Das Zusammenleben der Bauern und der Dyula im Norden der Côte d'Ivoire war über viele Jahrzehnte problemlos. Eine Integration in das Händlermilieu war trotz der Vorteile, die diese im Rahmen der historischen Situation (post)kolonialer Herrschaft versprach, auch ein freiwilliger Akt der Integration. Durch die Politisierung wird er zu einem starren Korsett, das den Menschen in der seit 1993 sich immer mehr verschärfenden Krise der Partizipation und Repräsentation Positionen zuschreibt, die sie – anders als früher – immer weniger durch eigenes Handeln verändern können. Nicht zuletzt daher rührt ein Teil des Gefühls der Ohnmacht, das mit zur Teilung des Landes im Herbst 2002 beigetragen hat. Leider scheint die Côte d'Ivoire keine Ausnahme zu bleiben. Vor dem Hintergrund dessen, was hier geschildert wurde, scheinen die Menschen in vielen afrikanischen Gesellschaften die Einschränkung ihrer Handlungsperspektiven als zunehmende Unmöglichkeit der Integration zu erleben.

## **Literatur**

- Anderson, M. S. / Kreamer, V. M. 1989: *Wild Spirits. Strong Medicine: African Art and the Wilderness*. Seattle: Univ. of Washington Pr.
- Bediaux, Roger et al. (eds.) 2004: *Regards sur les Dogon du Mali*. Leyden: Rijksmuseum voor Volkenkunde.
- Beek, W. 1983: Harmonie en schamte bij de Dogon. *Prana* 32: 44-53
- 1990: The Innocent Sorcerer: Coping with Evil in Two African Societies, Kapsiki and Dogon. In: van Beek, W. et al (eds.), *African Religions: Experience and Expression*, London

---

30 Förster 1997: 92–95, 127–135.



- 1990: Harmony versus autonomy: models of agricultural fertility among the Dogon and the Kapsiki. In: Beek, W. / Jacobson-Widding, A. (eds.), *The Creative Communion*. Uppsala, Stockholm: Almqvist, S. 285–305.
- 1991: Dogon Restudied. A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule. *Current Anthropology* 32: 139–165.
- 2003: African Tourist Encounters: Effects of tourism on two West African societies. *Africa* 73 (2): 251–289.
- Beek, W. / Banga, P. 1990: The Dogon and their Tree. In: *Cultural Understandings of the Environment*. (eds.) D. Parkin / E. Croll, London
- Cartry, M. 1979: Du village à la brousse ou le retour de la question, in: Izard, M. / Smith, P. (eds.), *La Fonction Symbolique*. Paris: Gallimard, S. 265–288.
- Ciarcia, G. 2003: *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays Dogon*. Paris: Editions de l'école des hautes études en sciences sociales.
- Diawara, M. 1994: Der Blick vom anderen Ufer. Oder: Die Entdeckung des Weißen, in: Schlumberger, J. A. / Segl, P. (eds.), *Europa – Was ist es? Aspekte seiner Identität in interdisziplinärer Sicht*. Köln: Böhlau, S. 225–283.
- Doquet, A. 1999: Les masques dogon. *Cahiers d'Etudes Africaines* 155–156: 617–634.
- Dozon, J.-P. 2000: La Côte d'Ivoire au péril de l'ivoirité: Genèse d'un coup d'Etat. *Afrique contemporaine* 193: 13–23.
- Förster, T. 1997: *Zerrissene Entfaltung: Alltag, Ritual und künstlerische Ausdrucksformen im Norden der Côte d'Ivoire*. Köln: Köppe.
- 2004 : Am Rande des Staates: Der Norden der Côte d'Ivoire 1979–2002. In: Förster, T. et al. (eds.), *Blick nach vorn. Festschrift für Gerd Spittler*. Köln: R. Köppe Verlag, 14–27.
- Fortes, Meyer, 1975: Strangers. In: Fortes, M. / Patterson, S. (eds.), *Studies in African Social Anthropology*. London, 229–253.
- Griaule, M. 1938: *Masques Dogons*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- 1948: *Dieu d'eau : Entretiens avec Ogotemmel*. Paris: Chêne.
- Griaule, M. / Dieterlen, G. 1950: Un système soudanais de Sirius. *Journal de la Société des Africanistes* 20 (2): 273–294.
- Grinker, R. 1994: *Houses in the Rainforest: Ethnicity and inequality among farmers and foragers in Central Africa*. Berkeley, CA: Univ. of California Pr.
- Harako, R. 1976: The Mbuti as Hunters: A Study of Ecological Anthropology of the Mbuti Pygmies. In: *Kyoto University African Studies* 10: 37–99.
- Homberger, L. (ed.) 1995: *Die Kunst der Dogon*. Zürich: Museum Rietberg.
- Ichikawa, M. 1999: The Mbuti of Northern Congo, in: Lee, R. / Daly, R. (eds.) *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. New York: Cambridge University Press, 210–214.
- Ichikawa, M. (ed.) 2003: *Recent Advances in Central-African Hunter-Gatherer Research*. Kyoto: The Centre for African Area Studies.
- Jackson, M. 1982: *Allegories of the Wilderness*. Bloomington: Indiana Univ. Pr.
- Jobson, R. 1968: *The Golden Trade, or, A Discovery of the River Gambia, and the Golden Trade of the Ethiopians*. London [facs. repr. Teignmouth 1904; 1.ed. London: Okes, 1623].
- Konaté, Y. 1992: Wie aus einem Hahn ein Vogel Strauss wird: Das Zusammenleben der Senufo, Manding und Dyula, in: Förster, T. (ed.), *Tuma be! Alltagskultur der westafrikanischen Savanne*. Tübingen: Wasmuth, S. 58–67.

- Launay, R. 1982: *Traders without Trade: Responses to Change in two Dyula Communities*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr.
- 1992: *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town*. Berkeley, CA: Univ. of California Pr.
- Leiris, M. 1998: Organisation sociale des Dogon. *L'Homme* 147: 9–15.
- Lewis, B. 1971: The Dioula in the Ivory Coast. In: Hodge, C. (ed.) *Papers on the Manding*. Bloomington, 273–307.
- Loycke, A. (ed.) 1992: *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Luhmann, N. (ed.) 1985: *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Meurant, G. 1996: *Mbuti Design: Paintings by Pygmy Women of the Ituri Forest*. London: Thames and Hudson.
- Ohle, K. 1978: *Das Ich und das Andere: Grundzüge einer Soziologie des Fremden*. Stuttgart: G. Fischer.
- Pataux, A. 2004: *People of the Cliffs*. Milano: 5 continents.
- Person, Y. 1968: *Samori. Une révolution Dyula*. Bd.I, Dakar: Institut Fondamental d'Afrique Noire.
- Rösler, M. 1992: Pygmäenforschung und kein Ende? Kritische Betrachtungen zum Verhältnis von Bauern und Bambuti im Ituri-Gebiet von Haut-Zaï re, in: Müller, E.-W. / Brandstetter, A.-M. (eds.), *Forschungen in Zaï re: in Memoriam Erika Sulzmann*. Münster: Lit, S. 415–454.
- Schebesta, P. 1932: *Bambuti: Die Zwerge vom Kongo*. Leipzig: Brockhaus.
- 1936: *Der Urwald ruft wieder: Meine zweite Forschungsreise zu den Ituri-Zwergen*. Salzburg: Pustet.
- 1938: *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Bd. I: Geschichte, Geographie, Umwelt, Demographie und Anthropologie der Ituri-Bambuti*. Brüssel
- 1941: *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Bd. II: Ethnographie der Ituri-Bambuti. 1. Teil: Die Wirtschaft der Ituri-Bambuti*. Brüssel
- 1948: *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Bd. II: Ethnographie der Ituri-Bambuti. 2. Teil: Das soziale Leben*. Brüssel
- 1950: *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Bd. II: Ethnographie der Ituri-Bambuti. 3. Teil: Die Religion*. Brüssel
- 1963: Colin M. Turnbull und die Erforschung der Bambuti-Pygmäen. *Anthropos* 58: 209–223
- Schimank, U. 2000: *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*. Opladen: Leske und Budrich.
- Schütz, A. 1944: The Stranger: An Essay in Social Psychology. *American Journal of Sociology* 49 (5): 499–507 [zit.n. reprint in: ders., *Collected Papers II. Studies in Social Theory*. Den Haag 1976: 91–105]
- Seitz, S. 1977: *Die zentralafrikanischen Wildbeutekulturen*. Wiesbaden: Steiner.
- Simmel, G. 1908: Exkurs über den Fremden. In: Simmel, G.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin [zit.n. reprint Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992: 764–771]
- Skinner, E. 1963: Strangers in West African Societies. *Africa* 33 (4): 307–320.
- Spittler, G. 1991: Armut, Mangel und einfache Bedürfnisse. *Zeitschrift für Ethnologie* 116: 65–89.

- Tanno, T. 1976: *The Mbuti Net-Hunters in the Ituri-Forest, Eastern Zaï re – their Hunting Activities and Band Composition*. *Kyoto University African Studies* 10: 101–135.
- Temple, R. 1976: *The Sirius Mystery*. London: Sidgwick and Jackson.
- Tönnies, F. 1979: *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [reprint der 8. Aufl. 1935, 11887]
- Turnbull, C. 1965: *The Mbuti Pygmies: an Ethnographic Survey*. (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 50.3) New York: American Museum of Natural History, S. 139–282.
- 1966: *Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pygmies*. London: Eyre and Spottiswoode.
- 1974: *The Forest People*. London: Cape [1.ed. 1961].
- 1983: *The Mbuti Pygmies: Change and Adaption*. New York: Holt Rinehart and Winston.
- Wierlacher, A. 1993: *Kulturthema Fremdheit: Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdenforschung*. München: Iudicium.

### **Abstract**

The treatment and reception of foreigners and of foreignness may be highly diverse. It relies on generally accepted interpretive patterns of what and who is to be foreign as well as on everyday practice. A comparison of four African societies and societal milieus respectively shows that by such practice, foreigners are often integrated into daily work. They thus learn about the importance of the basics of life in the other society. What limits such integration may have become apparent when comparing it to a modern societal milieu.

### **Keywords**

*Foreigners, integration, segregation, social status, societal practice, Mbuti, Dogon, Dioula/Dyula, urban population, Senegal*

### **Résumé**

Les relations avec des étrangers ou des singularités étrangères peuvent être très différentes d'une société à l'autre. En général, ceci dépend d'une part des convictions partagées par la majorité portant sur qui et ce que est étranger ainsi que, d'autre part, de la pratique quotidienne. Une comparaison de quatre sociétés africaines ou milieux sociaux montre que les étrangers sont souvent intégrés dans le travail quotidien. Ils apprennent l'importance des fondements de la vie dans l'autre société. Les limites de telle intégration se manifestent si on met ces pratiques en parallèle avec celles du milieu moderne.

### **Mots clés**

*Afrique occidentale, Étrangers, intégration, exclusion, statut sociale, pratique sociale, Mbuti, Dogon, Dioula/Dyula, population urbaine, Sénégal*

---

**Till Förster** ist Ethnologe und lehrt am Ethnologischen Seminar der Universität Basel. In seiner Forschung beschäftigt er sich mit zeitgenössischer Kunst, Öffentlichkeit und Sozialität sowie Staat und Staatlichkeit in Afrika.