

Der Weg der Bünde: transethnische Forschung im Cross River-Gebiet

Röschenthaler, Ute

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:

Röschenthaler, U. (2004). Der Weg der Bünde: transethnische Forschung im Cross River-Gebiet. *Afrika Spectrum*, 39(3), 427-448. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-107555>

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>

Der Weg der Bünde

Transethnische Forschung im Cross River-Gebiet

Ute Rösenthaller

Zusammenfassung

In den letzten Jahrzehnten sind vermehrt ethnologische Studien ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, die nicht auf einem Zentrum-Peripherie-Modell oder auf einer ethnischen Gruppe als Untersuchungseinheit basieren, sondern zunehmend mobil und multilokal sind. Gleichzeitig haben Vorgänge der Verbreitung und der Mobilität von Menschen, Dingen, Ideen, Institutionen etc. an Bedeutung gewonnen. Dieser veränderte Fokus erfordert eine Erweiterung der ethnografischen Methoden. Dieser Aufsatz stellt einige der methodischen Implikationen eines Forschungsprojekts vor, dessen Ziel es war, die Verbreitungsgeschichten von Bünden im Cross River-Gebiet von Kamerun und Nigeria nachzuzeichnen. Die meisten Bünde werden dort als immaterielles Eigentum gehandelt und verbreiten sich durch Kauf und Verkauf von Dorf zu Dorf, ungeachtet sprachlicher Grenzen. Einige der Bünde schaffen auf diese Weise neue, imaginierte Gemeinschaften von Besitzern derselben Bünde. Die Synthese der Einzelgeschichten in den untersuchten Ortschaften ermöglichte die Rekonstruktion einer so entstandenen Bundlandschaft. Die Studie ging somit nicht von einem lokalen Standpunkt aus, sondern vom Untersuchungsgegenstand im Prozess seiner Verbreitung durch ihre jeweiligen Besitzer. Der Vergleich der Orte legte zudem eine enge Verknüpfung der ökonomischen und politischen Situation einer Dorfgemeinschaft mit ihrer Bereitschaft zur Erinnerung und der Tradierung ihrer spezifischen Geschichte nahe.

Schlüsselwörter

Kamerun, Nigeria, Cross River-Gebiet, Bünde, Methoden, Verbreitungsgeschichte, geistiges Eigentum, Entwicklung, Erinnerung, Identität

Einleitung: Verbreitungsgeschichten von Bündeln¹

Die zunehmende Beschäftigung mit der Globalisierung wie auch mit Migrations- und Konsumprozessen bewirkte, dass seit den letzten zwei Jahrzehnten Vorgänge der Verbreitung von Dingen und Ideen, von Techniken und geistigem Eigentum wieder vermehrt ins Zentrum der Aufmerksamkeit gelangten (z.B. Featherstone 1990). Diese Forschungen erkennen Impulse und Bewegungen von zumindest teilweise globaler Relevanz aus verschiedensten Regionen der Welt und verfolgen ihre Wirkungen und Veränderungen. Sie verabschieden sich damit gleichzeitig von Forschungen, die einerseits einem einseitigen Modell von Zentrum und Peripherie Rechnung tragen² und andererseits auf einer ethnischen Gruppe als Untersuchungseinheit beharren. Dieser neue Blickwinkel gibt auch der lange vernachlässigten Frage der Verbreitung von Kultur und von Institutionen wieder neue Impulse und kommt dabei Fragestellungen entgegen, die in der ethnologischen Forschung der letzten Jahrzehnte immer mehr an Bedeutung gewonnen haben: Fragen der Mobilität von Menschen, Kultur, Institutionen, Erfindungen und deren Zugehörigkeit bzw. Eigentum und Nutzung. Diese veränderten Fragestellungen wiederum verändern auch die methodischen Vorgehensweisen in der ethnologischen Forschung.

Das Thema Verbreitungsgeschichte war in Deutschland lange Zeit vor allem mit dem Diffusionismus der älteren kulturhistorischen Schule der Ethnologie assoziiert (vgl. Gingrich & Fox 2002:7), die sich mit der Rekonstruktion der konkreten Herkunft eines Kulturgutes, eines Dinges oder einer Institution befasste. Der Diffusionismus ging von der Prämisse von Kultur als zu einer ethnischen Einheit zugehörig aus. Da seine Vertreter jedoch kaum Reinformen einer Kultur vorfanden, sahen sie ihre Aufgabe darin, Diffusionsmuster auszumachen und Kulturelemente, die sich durch Migration oder durch Entlehnungen durchmischten, zu sondieren (Streck 1987:34). Ähnliche Vorhaben wie Hermann Baumann und Leo Frobenius in Deutschland hatten unter anderen William Rivers und Charles Seligman in England, und, in regional übersichtlicherer Form, Franz Boas in den USA. In Frankreich war Verbreitungsgeschichte vor allem mit der Person Claude Lévi-Strauss verknüpft.

1 Zur Definition des Konzeptes der Bünde vgl. Röschenthaler, Ute (2001): Bünde. In: Das Afrika Lexikon. Mabe, J.E. (Hrsg.). Stuttgart/Wuppertal: Metzler Verlag und Peter Hammer Verlag. S. 109-110.

2 Wallerstein hatte seine Ideen zum *Global World System* zuerst 1974 formuliert.

Einer der Vorwürfe an den Diffusionismus lautete, er interessiere sich nicht für die Kulturgüter in ihrem Kontext. Die Kontextualisierung von Kultur entwickelte sich mit der Etablierung der stationären Feldforschung, als deren Begründer Malinowski gilt³, zur eigentlichen Stärke des ethnografischen Ansatzes (Marcus & Fisher 1986:137ff, Hammersley 1992:22). Als wesentliches Element des Ansatzes gilt das Verstehen und Einfühlen in die zu untersuchende Kultur durch einen längerfristigen Aufenthalt. Noch bevor Malinowski seine Ergebnisse publizierte, beschrieb Frobenius ein Unterfangen, das er schon damals im Gegensatz zur monografischen die polygrafische Methode nannte. Frobenius dachte dabei an ein kürzeres Verweilen und stattdessen verstärkt intuitives Einfühlen in verschiedene Kulturen. Er wollte nicht einfach bei einem Volk bleiben und eine Kultur untersuchen, sondern eine größere von einem Forscher bereisbare Region studieren.⁴

Nach der Dekonstruktion des Konzepts der Ethnie kamen in den letzten Jahren aus einer ganz anderen Richtung vermehrt Ansätze, die sich wieder mehr der Vielfalt der Orte widmen, oder vielmehr eine „Ortsungebundenheit“ der Feldforschung propagierten, um den Raum der Ethnografie zu erweitern und von seiner klassischen Raumfixiertheit abzulösen (Marcus 2002:196). Begründet wurden diese Herangehensweisen durch die Schnelligkeit der globalen Bewegungen von Kulturgütern und Menschen (Clifford 1999). Um diesen Entwicklungen Rechnung zu tragen und die durch die „Writing Culture“-Debatte⁵ angeregten Impulse zu reflektieren, entstanden George Marcus' (1995) Überlegungen zu einer „multisited ethnography“ als einem Versuch, die ethnografische Beschäftigung von einer einzelnen territorial definierten ethnischen Untersuchungseinheit zu emanzipieren. Marcus

3 Die sogenannte stationäre Feldforschung ist seit Anfang der 1920er Jahre mit dem Namen Malinowski aufs engste verbunden. Stocking (2001) verweist u.a. auf den „magischen“ Status der Feldnotizen seit jener Zeit. Platt (2001:144-51) führt einige Belege für theoretische Vorläufer dieser ethnografischen Methode an, und Hauschild (1987:51) eine Reihe früherer langzeitiger Feldforschungen von Ethnologen vor Malinowski.

4 Luig (1982:12) und Streck (2001) haben auf diesen kurzen Artikel von Frobenius von 1910 in „Erlebte Erdteile“ (1925:335-347) hingewiesen. Hauschild spricht daher von entweder „stationärer“ oder „extensiver“ Feldforschung (1987:50). Fischer (1985:8) spricht von weiträumiger, „Stammesgrenzen überschreitender Forschung“. Schlee insistiert, seine interethnische Forschung sei der von Frobenius viel ähnlicher als der klassischen Sozialanthropologie (1985:212).

5 In der „Writing Culture“-Debatte (Clifford/Marcus 1986) blieben allerdings grundsätzliche Überlegungen im Hintergrund, dass sich Wissenschaft von jeher einer Sprache und in ihren Diskursen verschiedener Stilmittel bedient, um ihre Ergebnisse darzustellen. Atkinson (1990) wendet zu Recht ein, rhetorische und stilistische Formen widersprüchen nicht notwendig der Wissenschaftlichkeit des Geschriebenen und sind damit laut Agar „fiction in form but factual in content“ (1995:115-124).

nannte sechs „Techniken“ oder „Vorgehensweisen“ („modes“) der „multisited ethnography“, deren jeweiligem Gegenstand der Ethnograf auf dem Weg, den diese im Laufe der Zeit zurücklegen, folgen würde. Darunter fallen (durchgeführte oder mögliche) Studien im Bereich der Migration; der Verbreitung von Gegenständen, Institutionen und des geistigen Eigentums; von Metaphern; Geschichten und Allegorien; Lebensgeschichten; und Konflikten (Marcus 1995, Appadurai 1986, Harrison 1992, Marcus & Myers 1995). Die durch solche Bewegungen entstandenen „Landschaften“ wurden in ähnlicher Form schon 1990 von Appadurai unter den Begriffen „ethnoscapes“, „technoscapes“, „ideoscapes“ etc. beschrieben.

„Multisited ethnography“ (Marcus 1995:95-96), oder mobile Ethnografie, hat mit der interethnischen Forschung und der kulturvergleichenden Methode (Gingrich und Fox 2002) die Auseinandersetzung mit der Frage der studierten Einheiten gemeinsam. Sie unterscheiden sich jedoch darin, dass die kulturvergleichende Forschung die ethnische Einheit als Gegenstand des Vergleichs beibehält. Auch hier ist der Forscher mobil und hält sich an mehreren Orten auf. Während die kulturvergleichende Methode tendenziell bei vergleichbaren Einheiten bleibt, verhält sich die interethnische Forschung kritisch diesen Einheiten gegenüber. Sie macht deren Grenzen, die für die klassische Sozialanthropologie Voraussetzung waren, zum Gegenstand der Forschung und erkennt diese als Konstruktionen für bestimmte Zwecke in spezifischen historischen Kontexten (Lentz 2000) oder als „fließend, instabil und überbrückbar“ (Schlee 1985:210-12).

Die folgende Studie berichtet von einer Forschung über andere Untersuchungseinheiten als ethnische Gruppen: über Bünde, deren Verbreitungsgeschichte ich über verschiedene Gruppen hinweg nachgezeichnet habe. Es handelt sich um ein „transethnisches“ Forschungsprojekt⁶ im Cross River-Gebiet im Südwesten Kameruns und dem Südosten Nigerias und um die methodischen Implikationen und Besonderheiten einer solchen Rekonstruktion von Verbreitungsgeschichten von Institutionen. Im Cross River-Gebiet sind Bünde translokal und überschreiten, wie andere Kulturgüter, lokale,

6 Ich stelle hier einen Ausschnitt aus einem Forschungsprojekt vor, das ich zwischen 1998 und 2001 im Cross River-Gebiet durchgeführt habe. Das Projekt wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert und war unter Prof. Dr. Carola Lentz, der ich bei dieser Gelegenheit herzlich danken möchte, am Institut für Historische Ethnologie in Frankfurt am Main affiliert. Eine frühere Forschung im Cross River-Gebiet zwischen 1987 und 1988 wurde von der Graduiertenförderung des Landes Berlin und dem Deutschen Akademischen Austauschdienst unterstützt. Für ihre sehr nützlichen Anregungen zu dem Vortrag, auf dem dieser Artikel basiert, danke ich Thomas Kirsch und Hans-Peter Hahn sowie Tilo Grätz, Katja Werthmann und zwei anonymen Gutachtern für ihre hilfreichen Kommentare zur schriftlichen Fassung.

ethnische und gegebenenfalls internationale Grenzen. Ich habe dabei nicht Menschen (einer Ethnie, oder Teile davon), sondern „Dinge“ oder Institutionen verfolgt.⁷ Die Bünde bewegen sich nicht für sich alleine, sondern haben einen Kontext, also Menschen, die sie auf ihrer Reise mitnehmen, tradieren, die dazugehörigen Tänze aufführen oder die ganze Institution an andere veräußern. Hier wechselt nicht nur der Kontext auf dem Weg, den „das Ding“ zurücklegt und den ein Forscher versucht, jeweils neu zu erfassen, sondern auch die Menschen, denen die Institutionen jeweils gehören. Bünde werden auch hier selektiv übergeben und lokal eigenständig angeeignet (Mintz hat 1977 schon früh auf ähnliche Prozesse der Aneignung hingewiesen), und gerade bei der Verbreitung von Bünden als geistigem Eigentum gilt besonders, dass jede Übernahme eine Übersetzung in eigene Begriffe bedeutet (Streck 1987:37).

Die Mobilität von Institutionen

Ziel meines Projektes war es, die Verbreitungsgeschichte von Bünden im Cross River-Gebiet, einem Regenwaldgebiet im Südwesten Kameruns und Südosten Nigerias nachzuzeichnen. Bei diesen „Dingen“ oder Institutionen, deren Weg ich rekonstruiert habe, handelt es sich um Frauenbünde, Männerbünde, Tanzbünde und Cult Agencies. Die meisten Frauen- und Männerbünde besitzen Geheimwissen, und die lokale Dorfgemeinschaft betraut sie mit exekutiven Aufgaben. Sie bieten aber auch selbst Dienstleistungen an, z.B. als Gericht zu fungieren oder ihre Performances zu Festen aufzuführen. Tanzbünde dagegen konzentrieren ihre Aktivitäten und Ziele weitgehend auf ihre Performances. Cult Agencies, früher von Missionaren und Kolonialbeamten „Fetische“ genannt, zielen auf die Aufdeckung unsichtbarer Machenschaften von Personen, die den Gesetzen des fruchtbaren Zusammenlebens zuwiderhandeln.

7 Es geht dabei nicht darum, das Gleiche (Bünde) in verschiedenen Orten zu untersuchen und zu vergleichen, also Monolokalität zu vervielfachen. Hier stehen Kontinuität, Identität und Veränderungen im Zentrum, um die Biografie eines Bundes als Gesamtheit zu beschreiben.

Mein Interesse am Thema Verbreitungsgeschichte im Cross River-Gebiet geht auf den dortigen Umgang mit geistigen Eigentum zurück, durch den sich eine indigene Ökonomie der Kultur entwickelt hat. In dieser Ökonomie werden die Bünde gehandelt, jedoch abseits der Waren auf dem Markt. Dabei entscheiden ihre Besitzer jeweils aufgrund der Geschichte und Herkunft der Interessenten für jede Transaktion von neuem über eine mögliche Veräußerung. Dieser Handel mit Bündeln entstand wahrscheinlich nicht erst mit der westlich geprägten Monetarisierung und der Einbindung in den Weltmarkt. Der transatlantische Sklavenhandel intensivierte diese ökonomischen Prozesse an Küste und im Hinterland. Die Regeln des Veräußerungsprozesses folgen lokalen Bedingungen, und die Ausführung der Transaktionen basiert auf einer Kombination aus Kriterien von Reichtum und seiner Umwandlung in Prestige. Daraus geht hervor, dass die Bünde nicht gemeinsamer Besitz⁸ einer ganzen ethnischen Gruppe sind, sondern nur derjenigen Personen, die sie käuflich erworben oder ein Amt darin geerbt haben und initiiert wurden (Rösenthaller, *Purchasing Culture*). Somit stehen diese eigenständig entstandenen Formen des Eigentums an Kultur, an ordnungsstiftenden Institutionen und Erfindungen zur Generierung von Reichtum und Prestige in Widerspruch zu den Forderungen wohlmeinender Verfechter des Kulturbesitzes indigener Völker (vgl. die nützliche Diskussion bei Brown 1998).

Im vorwiegend ländlichen Cross River-Gebiet stellen solche Transaktionen die häufigste Verbreitungsweise von Bündeln dar.⁹ Das heißt, als geistiges Eigentum bleibt der Bund beim alten Besitzer und geht gleichzeitig in den Besitz des Käufers über, und auf diese Weise werden Bünde in ihrer immateriellen Form unendlich reproduzierbar. Ekpe zum Beispiel ist und war der bedeutendste Männerbund der Region durch das gesamte zwanzigste Jahrhundert hindurch, in Küstennähe schon früher. Er stellt die Exekutive der Lokalregierungen dar und besitzt eine Reihe von Performances, die „Ekpe“, die Macht oder den „Geist“ des Leopardensbundes (Ekpe bedeutet auf Efik „Leopard“) auf verschiedene Weise eindrucksvoll repräsentieren. Jeder Grad und jeder Zweig des Bundes verfügt über eigene Darstellungsformen und Maskentänzer. Ekpe wurde vermutlich während der Zeit des Sklavenhandels in der Nähe der atlantischen Küste erfunden, weckte großes Interesse, wurde

8 Ich verwende hier „Besitz“ und „Eigentum“ gleichbedeutend in Ermangelung eines übergeordneten, beide Bedeutungen umfassenden deutschen Begriffs. Für eine Ausführung der lokalen Vorstellungen und Begriffe solcher Formen von Rechten steht an dieser Stelle nicht genug Raum zur Verfügung.

9 Anderen Verbreitungsweisen sind zum Beispiel „Branching“ Imitation, Initiation in ein diffuses Netzwerk von Mitgliedern, oder Verbreitung durch Migration (für weitere Einzelheiten siehe Rösenthaller, *Purchasing Culture*).

viele hundert Male gekauft und weiterverkauft, und verbreitete sich so weit ins Hinterland (zu Einzelheiten siehe Rösenthaler, *Purchasing Culture*).

Auf ihrer Wanderung verbreiten sich die Bünde von einem Ort zum anderen, von einer Ethnie oder sprachlichen Einheit zur nächsten, und über nationale Grenzen hinweg. Es sind Grenzen, die während der klassischen *Social Anthropology* die gängige Begrenzung ethnologischer Untersuchungsfelder bildeten (vgl. Schlee 1985). Der Besitz der Bünde stiftet eine zusätzliche Identität und stellt eine Beziehung zwischen den Besitzern der gleichen Bünde in verschiedenen Orten her. So entstehen neue Einheiten, im Sinne einer „*imagined community*“ (Anderson 1983) all derer, die eine Institution besitzen.¹⁰ Ich möchte nun hier jedoch nicht über den Verkaufs- und Verbreitungsprozess selbst berichten (hierzu Rösenthaler, *Purchasing Culture*), sondern über meine Erfahrungen auf dem Weg, den die Bünde zurückgelegt haben. Dabei möchte ich einen Einblick in die methodischen Besonderheiten geben, die sich aus einem solchen Forschungsthema ergeben, denn dieser Verbreitungsprozess lässt sich mit einer monolokalen ethnografischen Methode nur schwer nachzeichnen.

Der Weg der Bünde

Ein wesentlicher Teil meiner Forschung im Cross River-Gebiet bestand darin, in 130 Orten die Wege der Bünde nachzuvollziehen. Die Reise begann an einem Ort, Kembong, aus dem meine Adoptivfamilie und mein Assistent kamen. Mit ihm hatte ich schon während meiner ersten Forschung 1987 und 1988 gearbeitet. Ich hatte damals in derselben Region eine sehr viel stärker lokal und (im klassischen Sinne) ethnografisch orientierte Forschung durchgeführt, hatte mir Grundkenntnisse der Ethnografie und der Sprache der Ejagham (früher als Ekoi bekannt) angeeignet, die für die spätere mobile Forschung von großem Vorteil waren.

Anhand von Interviewleitfäden nahmen wir in jedem der 130 Orte die Dorf- und Bundgeschichten auf. Dabei ging es darum, herauszufinden, welche Bünde eine Dorfgemeinschaft besaß, ob es dieselben waren, die mir bereits bekannt waren, wo genau jeder Bund jeweils herkam, was zum Kauf aus einem bestimmten Dorf motiviert und wann dies etwa stattgefunden hatte sowie wohin die erworbenen (oder vor Ort erfundenen) Bünde verkauft wor-

¹⁰ Bundmitgliedschaft verleiht nicht nur den Mitgliedern eines Bundes eine zusätzliche Identität (insbesondere zur Lineage) innerhalb des Dorfes, sondern auch den Besitzern der Bünde in einem (mal mehr, mal weniger ausgeprägten) Netzwerk, das die Besitzer derselben Bünde ungeachtet ethnischer Grenzen untereinander verbindet, welche ansonsten in einzelnen lokal relativ unabhängigen Dörfern leben.

den waren. Später ging ich wiederum zu diesen Orten – zu möglichst vielen dieser Orte jedenfalls (zu berücksichtigen sind dabei die Entfernungen, die meist zu Fuß ggf. aber auch mit dem Kanu, dem Fahrrad oder dem Buschtaxi zurück zu legen waren) – und stellte dort meine Fragen erneut.

Das Sample der 130 Orte setzte sich aus 81 Ejagham-Dörfern zusammen, teils in Kamerun, teils in Nigeria gelegen, und 48 Ortschaften unterschiedlicher ethnischer Zugehörigkeit und Größe um das Ejagham-Gebiet herum.¹¹ Darunter fielen Orte, deren Bewohner als Banyang, Boki, Mbembe, Yakö, Biase, Efik, Korup, Oroko, Bassossi, Mbo oder Bangwa bekannt sind. Zusätzlich führte ich Interviews mit Vertretern weiterer Gruppen in einigen Städten durch. Drei Jahre mit jeweils fünf bis sechs Monaten Feldforschung waren hierfür relativ wenig und dies ging zwangsläufig auf Kosten der jeweiligen ethnografischen Tiefe¹², bot aber auch Vorzüge durch die Vergleichsmöglichkeiten, die sich daraus erst ergaben.

So habe ich die Namen von insgesamt 140 Bündeln und 123 Cult Agencies allein im Ejagham-Gebiet aufgezeichnet. Von diesen Bündeln waren 61 soweit verbreitet, dass es möglich war, ihre Verbreitungsgeschichte oder wenigstens einen Ausschnitt derselben nachzuzeichnen.¹³ Von diesen 61 Bündeln sind etwa ein Viertel gemischte Tanzbünde, ein Viertel Frauenbünde und die Hälfte Männerbünde. Von den Cult Agencies hatten 15 eine längere und 71 eine in Teilen nachvollziehbare Verbreitungsgeschichte und Identität. 13 kamen nur in zwei bis drei Dörfern vor, 33 wurden nur einmal genannt.

11 Ein Dorf bestand im Durchschnitt aus 70 Häusern (mit geschätzten durchschnittlichen 10 Familienmitgliedern pro Haus). Tatsächlich variierte ihre Größe zwischen sehr kleinen Dörfern von 5-8 Häusern und den größten Dörfern mit bis zu 500 Häusern. Kembongstein untypisch großes Dorf mit seinen 500 Häusern und geschätzten 8000 Einwohnern (beim Zensus werden oft auch in der Stadt oder dem Ausland lebende Verwandte mitgezählt). Die Dörfer hatten im Durchschnitt 8 Bünde (Frauen- und Männerbünde, und Tanzbünde) und 4 Cult Agencies (davon waren meist 2 nicht mehr funktionstüchtig).

12 Schlee (1985:210) und Clifford (1999) weisen auf diese Tatsache hin, sehen darin jedoch kein gravierendes Problem.

13 Meist kann nur die Erfindung der vor wenigen Jahren entstandenen Bünde an einem bestimmten Ort zweifelsfrei festgestellt werden. Oft wird der Ursprung der Bünde auch als Mythos formuliert und kann an mehreren Orten stattgefunden haben. Da die meisten bekannten Bünde noch existieren und weiter verbreitet werden, ist diese Dimension ihres Lebens noch nicht abgeschlossen (siehe letzter Abschnitt „Von den Wegen der Bünde zur Bundlandschaft“).

Bei dieser mobilen Forschung entstanden mehrere Arten von Daten. Die einen waren vergleichbarer (paradigmatischer) Art: Durch das Sample von 130 Orten erhielten Daten, die in einer stationären Forschung eher qualitativ bleiben, durch die Häufigkeit, mit der sie geäußert wurden, ein größeres Gewicht oder wurden quantifizierbar. Andere blieben mehr qualitativ, also individuell und explorativ, aufgrund des Vermögens der jeweiligen Persönlichkeiten der Gesprächspartner, die Dinge auf eigene Weise oder besonders elaboriert darzustellen und zu reflektieren.¹⁴ Ein anderer Teil der gewonnenen Daten wurde durch Crosschecking in korrespondierenden Orten überprüfbar, und ließ sich im Laufe der Forschung (syntagmatisch) zu einem Ganzen zusammensetzen.

Die Bewohner der 130 Orte reagierten auf unterschiedliche Weise auf das Forschungsanliegen. Wir stellten das Projekt jeweils zuerst dem Chief und dann der versammelten Dorfgemeinschaft (oder je nachdem nur der Dorfbefragung) vor, um zunächst die Bedingungen auszuhandeln, unter denen sie über ihre Geschichte sprechen würden. In manchen Regionen stellte unser Forschungsanliegen überhaupt kein Problem dar, in anderen dauerten diese Verhandlungen Stunden. Dabei diskutierten meine Gastgeber lautstark, stritten und feilschten, oder fochten Machtkämpfe aus. Nur in wenigen Fällen war letztlich gar keine Einigung möglich. Im Anschluss an die Geschichte wurden (die ausgehandelten) Getränke verteilt. Der Chief brachte vom letzten Rest der Getränke ein Ahnenopfer dar, wobei er den Grund unseres Kommens zusammenfasste und die Gelegenheit nutzte, seine Wünsche für die Zukunft zu formulieren: Glück bei der Jagd, viele Kinder, genug Essen, aber auch viel mehr Geld, und vor allem befahrbare Straßen und bessere Kakaopreise auf dem Weltmarkt. Viele Dörfer waren nur zu Fuß erreichbar und oft fünf bis zehn Stunden von einer befahrbaren Straße entfernt, und so war der Bau einer Straße für die Dorfbewohner das allerwichtigste Anliegen, das sie natürlich auch an mich richteten.¹⁵

14 Hammersley (1992) weist im Kapitel „Deconstructing the Qualitative-Quantitative Divide“ seines Bandes „What’s Wrong with Ethnography?“ auf die Problematik der Trennung dieser aus der Soziologie stammenden Methoden hin.

15 Unser Aufenthalt folgte in jedem Ort bestimmten Regeln, nach denen man mit Fremden umging, und verlief im Prinzip wie ein Ritual, das einen Anfang im Haus des Chiefs und ein vorgezogenes Ende im Ahnenopfer hatte. Der Chief hatte erster Ansprechpartner zu sein, war Gastgeber und bot rechtlich-moralischen Schutz. Bei besagten Verhandlungen stand es jedem frei, seine Meinung zu sagen, und wenn das Dorf dynamisch war, wurde dies auch extensiv getan. Der Chief hielt sich meist heraus und suchte vorsichtig zu vermitteln. Danach erst konnte das erste Interview beginnen. Sich an die vorgegebenen Formen zu halten, enthebt den Forscher wenigstens teilweise dem „Doppelspiel“, von dem Waldenfels im Feldforschungskontext spricht und bei dem Ethnologen das Alltagsleben mitspielen, doch

Die so gewonnenen Dorf- und Bundgeschichten sind von den lokalen Dorfgemeinschaften akzeptierte Versionen der Geschichte. Sie stellen Geschichte nicht aus der Sicht anderer Mitglieder der Dorfgemeinschaften oder gar der ehemaligen Sklaven dar. Für das Projekt waren die Daten jedoch akzeptabel, da es hier nicht so sehr um die Konstruktion der Geschichte innerhalb eines Dorfes ging, sondern um die Geschichte in ihrer Beziehung zu den Geschichten anderer Dörfer, die, nach Vergleich und Crosschecking, ein Gesamtbild ermöglichen sollten. Außerdem existieren Vorrechte bestimmter Personen, über bestimmte Dinge zu sprechen, die bei einem langen Aufenthalt möglicherweise umgangen werden können, nicht aber bei einem kurzen, wie weiter unten noch deutlich werden wird.

Die Forschungssituation

Der Vergleich der Reaktionen in den verschiedenen Orten verdeutlichte, dass mein Assistent als Vermittler und Übersetzer wichtig war, seine ethnische, sprachliche oder familiäre Herkunft jedoch mit der Art der Informationen selbst oder den stundenlangen Debatten in manchen Orten wenig zu tun hatte. Ich arbeitete zusätzlich mit mehreren anderen Assistenten, die ähnliche Debatten miterlebten, unabhängig von ihrer jeweiligen Sprache und der ethnischen Zugehörigkeit oder der der Gesprächspartner.¹⁶ Dies war nur in Calabar anders, wo mehrere ethnische Gruppen an einem Ort lebten und gegenseitiges Misstrauen und Konkurrenz vorherrschten (Röschenthaler 2002). Aus dem Vergleich wurde vielmehr deutlich, dass die Dorfgemeinschaften, die unter schwierigen wirtschaftlichen Verhältnissen lebten und auch am meisten über ökonomische Benachteiligung klagten, die längsten Debatten führten. Sie hatten keine befahrbare Straße, sie mussten schwere Kakaosäcke und andere produzierte Güter oft stundenlang auf engen Buschpfaden über Berge und durch Flüsse auf dem Kopf transportieren oder von Hilfsarbeitern (Igbo, Mbembe oder auch Ghanaer) tragen lassen. Dieselben Wege in die umgekehrte Richtung nahmen Sofagarnituren, Wellblechdächer und andere begehrte

„in der Absicht, aus dem Spiel einen eigenen Erkenntnisgewinn zu ziehen (... und) sprachsweise sich etwas anzuhören, das sich alsbald in ein Zitat verwandelt.“ (2002:163).

16 Die jeweilige Sprache spielte auf jeden Fall eine wichtige Rolle. Aber auch innerhalb einer ethnischen Gruppe mit gemeinsamer Sprache gab es sehr unterschiedliche Benennungen von Graden, Ämtern oder Tänzern von Bündeln.

Güter wie tragbare Generatoren. Schwierige Verhandlungen waren im Cross River-Gebiet also ein Indikator für ökonomische Benachteiligung.¹⁷

Nur in vier bis fünf Fällen konnte beim ersten Versuch gar keine Einigung erzielt werden. Wie sich mit der Zeit herausstellte, lag das Problem weder an meinen Assistenten oder den Dorfbewohnern als solchen noch an ihren grundsätzlichen Vorbehalten gegenüber einer Forschung über Bünde, sondern an der inneren Zerstrittenheit des Dorfes. Während einer solchen Krise war es weder einzelnen Personen noch der Dorfgemeinschaft möglich, sich zusammzusetzen und einen Konsens über ihre Geschichte herzustellen. Kamen wir ein oder zwei Jahre später wieder, und hatten sie inzwischen ihr Problem gelöst, erzählten sie ihre Geschichte wie andere auch. Die Weigerung, sich zusammzusetzen und sich mit unserem Anliegen zu befassen, hatte also eher mit den jeweiligen innerdörflichen politischen Auseinandersetzungen zu tun als mit unserem Vorgehen.

Waren die Verhandlungen zum Teil ausgesprochen schwierig – mein Assistent musste sich von seinen eigenen Landsleuten des Öfteren beschimpfen lassen –, so zeigte sich doch zweierlei: einerseits gab es Parteien im Dorf, die hier ihre Machtkämpfe ausfochten: die Jugendlichen gegenüber den Ältesten, die Studierenden gegenüber der Dorfbewölkerung, der Chief gegenüber seinen Leuten (vor allem wenn er sich häufig in der Stadt aufhielt und nicht im Dorf selbst lebte) und umgekehrt. Es gab fast immer jemanden, der oder die die Gelegenheit unseres Kommens nutzte, seine oder ihre Stimme zu erheben. Andererseits war der Gegenstand der erhitzten Diskussionen fast immer die Frage des Wertes des Wissens, des Wertes ihrer Dorf- und der Bundgeschichte und der Tänze. Als alte Händler und Mittelsmänner im Sklavenhandel hatten sie ein Gespür auch für die Vermarktung ihrer Kultur. Viele waren überzeugt, ich wollte ihre Bünde als Ganzes kaufen, so wie andere Interessenten vorher sie auch aufgesucht hatten, um über den Erwerb eines Bundes zu verhandeln.¹⁸

17 1988, zehn Jahre zuvor, hatten wir in Obang ähnliche Probleme wie 1998 in Oberekwe. Inzwischen hat Obang eine befahrbare Lehmstraße, die Jugendlichen bleiben wieder in den Dörfern, die Häuser wurden weitgehend neu gebaut und mit Wellblech versehen, und ein gewisser Wohlstand war sichtbar. 2001 verliefen die Verhandlungen in den 14 (von 16) besuchten Obang Dörfern ohne größere Probleme.

18 Es klingt mir noch im Ohr: „Schaut, wie schnell sie schreibt, sie wird steinreich damit“. So entstanden Spekulationen und Kommentare. Es kostete uns viel Überzeugungskraft, deutlich zu machen, dass ich weder Geheimnisse wissen noch Bünde kaufen wollte, sondern nur Dinge, die im Prinzip jeder wissen konnte. Eine Mitgliedschaft in einem Frauenbund zum Beispiel hätte nicht viel daran geändert.

Nützlich erwies sich zum Verständnis meines Vorhabens eine Veröffentlichung mit Farbfotos, die einen Eindruck davon vermittelte, wie das Ergebnis meiner Arbeit aussehen konnte. Die meisten wollten gerne mit ihren Tänzen auch in einem solchen Buch erscheinen und natürlich das Buch selbst besitzen. Dies war ein erstzunehmender, aber letztlich wohl schwer zu realisierender Wunsch. Die insgesamt positive Resonanz, die dem Projekt über sprachliche, ethnische und nationale Grenzen hinweg entgegengebracht wurde, hatte wohl auch mit dem Thema Bünde zu tun und damit, dass diese etwas Verbindendes hatten, das diejenigen, die den selben Bund besaßen, als eine Einheit, mit der sie sich identifizierten, erscheinen ließ. Meine Gesprächspartner betonten des öfteren, dass Bünde ein „unifying factor“ waren, die, wie die Kirchen, Mitglieder unterschiedlicher Herkunft zusammenbrächten.

Rede- und Erinnerungskultur

Im Cross River-Gebiet gab es vor allem zwei Formen, mit mir über Bünde zu sprechen. Die eine stellte eine Art bundpolitischer Diskurs dar, der im Alltag von Mitgliedern und Nichtmitgliedern gleichermaßen in informellen Gesprächen verbreitet wurde. Dabei ging es um Mythen, um Macht, wundersame Aktivitäten und Vorteile, einem Bund anzugehören.¹⁹

Was über diese Geschichten hinausging, war Angelegenheit der Bundmitglieder. Leute sprachen überhaupt nur ungern alleine über Dinge von Wichtigkeit. Alle Bünde hatten ein Gesetz, das es Mitgliedern verbot, relevante Dinge über einen Bund ohne die Anwesenheit anderer oder am besten aller Bundmitglieder zu äußern.²⁰ Auf einen Gesetzesbruch folgten hohe Strafen. Schließlich war einer der erklärten Gründe, einen Bund zu besitzen, dass er

19 Zum Beispiel ging es um das nie verratene Geheimnis eines Bundes wie die knurrende Stimme von Ekpe, dem Leopard; oder die Geschichte des Missionars, der verzweifelt versucht hatte, das Geheimnis von Ekpe herauszufinden, und im Busch umherlief, bis er erschöpft aufgab.

20 Mein Ziel war nicht, das Wissen der Initiierten zu erhalten, sondern die öffentlichen Aufgaben, Performances und die Geschichte der Verbreitung der Bünde zu erfahren. Die Geschichte ist Teil dessen, was beim Bundkauf an Wissen erworben wird. Sie ist aber nicht wirklich geheim, sondern kann, je nachdem wie elaboriert die Rede zu einem Ahnenopfer gerade gesprochen wird, auch dort gehört und memoriert werden. Die Strafe bei Übertretung der Bundgesetze ist unverhältnismäßig hoch. Verdächtigungen und Anschuldigungen, man hätte eventuell etwas preisgegeben und dafür Geld oder andere Vorteile erhalten, ohne die anderen Bundmitglieder daran zu beteiligen, entstehen schnell. Auch Nichtmitglieder spekulieren nicht über dieses Wissen, sondern verbreiten eher die stereotypen Geschichten über die Bünde.

Reichtum generieren, also den Mitgliedern „zu essen bringen“ sollte. Und Reden über Dinge war Arbeit, die Geschichte zu erinnern war Arbeit, und Arbeit verrichtete man ungern umsonst. Dies habe nicht nur ich erfahren, sondern auch kamerunische Studierende, die für ihre Abschlussarbeiten an der Universität kleine Feldforschungsprojekte durchführen mussten. In den Vorwörtern zu diesen Arbeiten beschwerten sie sich bitter über ihre eigenen Landsleute, die sich weigerten umsonst über die Geschichte zu sprechen. Als Studierende hatten sie nicht einmal Geld, um ihnen Getränke zu kaufen.

Dieses Bewusstsein des Wertes von Wissen, also etwas zu haben, das von anderen begehrt wird, äußerte sich in der Ansicht – und das hat auch Fredrik Barth (2002) in Melanesien festgestellt –, dass Wissen, das jeder besitzt, wenig Wert habe. Nur Kinder und Ungebildete redeten, was ihnen in den Sinn kam, während weise Leute schwiegen und nichts umsonst sagten. Kinder lernten früh, dass das Ausfragen von Älteren unhöflich war, und Nichtfragen ein Zeichen von Respekt – und dies hat langfristig Auswirkungen für die Weitergabe geschichtlichen Wissens.²¹

Wie nur Bundmitglieder über Bundangelegenheiten sprachen, redeten Männer nicht über Frauenbünde und deren Angelegenheiten und umgekehrt. Bei unseren Befragungen forderte der Chief immer die Frauen auf, selbst über ihre Bünde zu sprechen. Waren keine Frauen anwesend, mussten sie erst geholt werden. Es ging also nicht nur um das Bewusstsein für den Wert des Wissens, sondern es handelte sich auch um Vorrechte über bestimmtes Wissen zu sprechen, wie dies auch D'Azvedo (1961) und Murphy (1980) für das westliche Afrika beschrieben haben.²²

Wie es Gegenden gab, in denen die Verhandlungen besonders schwierig waren, gab es auch Gegenden, in denen ein mehr oder weniger ausgeprägtes Geschichtsbewusstsein existierte. In der Region (Upper Ekwe), in der die Verhandlungen so schwierig waren, war zudem das geschichtliche Wissen relativ gering. In diesen Dörfern waren die ältesten Leute kaum 40 Jahre alt. In einer anderen Region hatten bis zur Kolonialzeit verstärkte Migrationsbewegungen nach Süden stattgefunden. Diese Dörfer hatten ihre Bünde vom alten Ort mitgenommen, sie stammten also von den Vorfahren, und sie erin-

21 Es ist nicht selbstverständlich, dass Ältere ihre Kinder an ihrem Wissen partizipieren lassen. Sie geben es nur in bestimmten Fällen weiter, wenn sie meinen, es sei bei einem ihrer Kinder gut aufgehoben. Mein „Familienvater“ bekräftigte dies mit der Aussage: „The history was never told“. Er habe seinen Vater nicht einfach danach fragen können. Fragen war nur erlaubt, wenn er zum Beispiel mit dem Vater zusammen aufs Feld ging und einen langen Weg dorthin hatte, oder auf Reisen, wenn sie viel Zeit zusammen verbrachten.

22 Wir haben zwar immer Frauenvertreter und Jugendliche eingeladen, aber nicht immer kamen die Frauen auch. Oft waren sie der Meinung, ihre Anwesenheit sei überflüssig, und sie würden sowieso nichts zu trinken bekommen.

nerten sich oft nicht, woher diese sie hatten. An eigene Verkäufe am neuen Wohnort erinnerten sie sich besser.²³ Okon Uya, Professor für Geschichte an der Universität Calabar, sprach in diesem Zusammenhang von „Zonen“ oder „Korridoren des Vergessens“ (pers. Kommunikation), bedingt durch häufige Migration, wenig Konflikte um Ressourcen, oder ökonomische Instabilität.

Solche Unterschiede wurden erst im Vergleich der 130 Ortschaften überhaupt deutbar. Hätte ich nur in einer Region geforscht, wäre ein jeweils anderes Bild entstanden, und ich hätte vielleicht andere Schlüsse über geschichtliches Wissen, Erinnern und Vergessen gezogen. Hätte ich in einem der „Korridore des Vergessens“ begonnen, wäre ich vielleicht gar nicht auf die Idee gekommen, Bundgeschichte zu rekonstruieren. Anders stellte sich die Situation in besonders kompetitiven Orten wie Calabar dar. Calabar war ein vorkolonialer Handelsplatz im transatlantischen Sklavenhandel unter Vorherrschaft der Efik. Hier lieferten sich Ejagham, Efik und Ibibio jahrzehntelang erhitzte Debatten untereinander, auch um den Erstbesitz des Landes oder die Erfindung von Bünden. Hier wurde Geschichte zum debattierbaren Gut, das politische Vorrechte, Erstbesitz über Land und Identität schlechthin rechtfertigte. Das war kein „Korridor des Vergessens,“ auch wenn die produzierten Daten deswegen nicht verlässlicher waren. Was bei den übrigen Orten erinnert wurde, stimmte in großem Maße überein. In der Calabar-Region dagegen führte das Crosschecking aufgrund der aktiven Geschichtsproduktion zu wenig brauchbaren Resultaten. Das heißt, Konkurrenz um Ressourcen förderte hier die aktive Produktion von Geschichte(n) (Rösenthaller 2002).

23 Besonders deutlich war dies in den Dörfern entlang der Calabar-Otu Straße, die fast alle mehrere Migrationen in Richtung Calabar hinter sich hatten. Hier bedurfte es ausgesprochen langer Erklärungen, wie sonst nur an wenigen anderen Orten, dass Ekpe oder Frauenbünde nicht einfach schon immer da waren oder aus Calabar kamen, sondern dass eigentlich alle Dörfer diese aus einem anderen Dorf erworben hatten. Die Tendenz zur Konsolidierung des Bestehenden (der Tradition) lässt sich in diesen Orten dem ausgeprägten Geschichtsbewusstsein an anderen Orten, wie Calabar, gegenüberstellen. Mein Anliegen hat unvermeidlicherweise Überlegungen zur Geschichte in Gang gesetzt, die ohne meinen Besuch so nicht stattgefunden hätten. Interessant sind jedoch die unterschiedlichen Reaktionen in den 130 aufgesuchten Orten auf dieselben Fragen und die Ergebnisse des Crosschecking der erinnerten Angaben.

Die Identität der Bünde

Eine der Voraussetzungen einer solchen Forschung ist, dass der Gegenstand, dessen Weg ich verfolgt habe, identisch bleibt. Dinge oder Objekte und Personen bleiben zumindest augenscheinlich dieselben, auch wenn ein Objekt seine Bedeutung dadurch wechselt, dass jeder etwas anderes in ihm sehen und mit ihm tun kann, und Personen ihre Identität, ihren Namen oder ihren Körper verändern. Auch die Bünde verändern sich auf ihrem Weg. Sie ändern ihre Struktur, weil Dörfer unterschiedlich groß oder verschieden organisiert sind oder ihre Bünde umfunktionierten.

Hinzukommt, dass geistiges Eigentum nicht mit Sicherheit eins zu eins übermittelt wird. In diesem Übermittlungsprozess zwischen Käufer und Verkäufer entsteht eine Lücke, ein blinder Fleck, währenddessen das Verstehen und die Reproduktion der Institution stattfinden. Die Objekte selbst bilden nicht die Kontinuität, sie werden nicht übergeben, sondern eigene Objekte neu angefertigt. Deswegen ist der Weg der Bünde ein anderer als der Weg der Masken. Letztere ähneln ihren Vorbildern, unterscheiden sich aber auch leicht von diesen. Der Bundname ist eine kontinuierlichere Konstante; es werden aber auch Umbenennungen und Übersetzungen in andere Sprachen vorgenommen.²⁴

Die Frage der Identität lässt sich insbesondere am Beispiel von Ekpe, dem bedeutendsten Männerbund der Region verdeutlichen. Ekpe breitete sich von Rio del Rey ins Hinterland aus, nach Calabar, zu den östlichen Igbo, den westlichen Mbo und sogar bis hinauf nach Bali. Ekpe schuf dadurch ein Netzwerk von Mitgliedsdörfern, dessen Mitglieder sich über eine geheime Zeichensprache identifizieren konnten und damit überall zu Bundtreffen Zugang hatten. Diese Einheit der Mitgliedsdörfer ließe sich als Ekpe-Ökumene bezeichnen.²⁵ Sie transportiert zudem etwas, das als der „Geist des Bundes“ bezeichnet werden könnte, der sich über die Region ausbreitet und den Bünden anhaftet²⁶, so wie eine Marke einem Produkt. Dieser entfaltet

24 Zum Beispiel haben Boki den Name Obasinjom wörtlich übersetzt. Auf Boki heißt er Osowobokye. Aus beiden Sprachen lässt sich dies übersetzen als „der Gott der Cult Agencies“, in der Bedeutung „die größte Cult Agency“ (Röschenthaler 2004b).

25 Ich habe dieses Netzwerk in Anschluss an Kopytoff (1981) Ökumene genannt, der darunter „a region of persistent cultural interaction and exchange“ versteht. Diese durch Ekpe entstandene Einheit nennt Ruel (1969) „Ekpe Polity“, Austen „Ekpe System“ (1987:95) und Okon Uya „Ekpe Imperium“ (persönliche Kommunikation).

26 Wegen der Originalität und der Veränderung über Raum und Zeit favorisierten Dorfgemeinschaften es, neue Bünde von deren Ursprungsort zu kaufen. Je näher wir Calabar kamen, desto mehr waren die Ejagham-Dorfgemeinschaften der Meinung, die Efik wüssten nicht wie Ekpe richtig aufzuführen sei, während im Hinterland Ekpe pauschal mit der Regi-

„agency“, kehrt aber nicht wie die Objekte bei Mauss (1950) oder Malinowski (1922) in Melanesien zum ursprünglichen Besitzer zurück, sondern breitet sich immer weiter über die Region aus und bildet auf diese Weise eine imaginierte Gemeinschaft.²⁷

In seinem Kerngebiet blieb Ekpe als Ekpe weitgehend identisch. An den Rändern der Ökumene verlor Ekpe seine integrierende Fähigkeit und wurde zum Tanzbund. Wie andere Tanzbünde auch, wurde er leicht imitierbar, bis sich seine Identität ganz auflöste, und er in Einzelteilen weiter diffundierte: als Tänze, Lieder, Masken, die in andere Institutionen integriert wurden, so wie Ekpe in seinem Kerngebiet selbst auch andere Bundteile unter sich subsumiert hatte.²⁸ Bei Tanzbünden war die Bundidentität meist weitaus weniger stabil. Diesen Bünden auf ihrem Weg zu folgen, war schwieriger. Sie wurden oft imitiert oder kopiert, und unter neuem Namen als neue Erfindung ausgegeben. Sie intendierten meist keine Kontinuität oder ein Netzwerk (Röschenthaler 2004a). Hierin kommt auch der Konflikt einer wenig hierarchischen Gesellschaft mit wenig Unterordnung zum Tragen (vgl. Fisiy und Geschiere 1996), durch starke Bünde wie Ekpe in die Pflicht genommen zu werden und sich seinen verbindlichen Gesetzen zu unterwerfen.

Von den Wegen der Bünde zur Bundlandschaft

Dieses Vorgehen zur Rekonstruktion der Verbreitungsgeschichte lässt sich in mancher Hinsicht unter die „Techniken“ der „multisited ethnography“ fas-

on Calabar assoziiert wurde. Die östlichen Ejagham wiederum konnten sich kaum vorstellen, dass Bali im Grasland auch Ekpe hatte, und wenn, dann nur als ein Tanzspiel, nicht jedoch als einen ernstzunehmenden Bund.

27 Anderson (1983). Der *Agency*-Begriff, wie ihn Gell (1998) für verschiedene Objekte entfaltet hat, lässt sich gewinnbringend insbesondere auf die Cult Agencies und ihre Objekte anwenden (vgl. Röschenthaler 2004b). Durch ein Blutopfer und eine Rede bei der Installation der Agency erhält diese eine Art Intelligenz, eine „sekundäre Handlungsmacht“, so dass sie die ihr angetragenen Aufgaben bewirken kann und „hört“, „riecht“ und „sieht“, was im Dorf vor sich geht. Sie wird nun diejenigen Personen verfolgen und krank machen, die den bei diesem Anlass bekannt gegebenen Gesetzen zuwiderhandeln.

28 Bentor hat diese diffundierenden Elemente von Ekpe bei den Igbo untersucht (2002). Ähnlich kreative Bundneugründungen findet man bei Tanzbünden, die Elemente aus älteren Tänzen, älteren Bünden, von Ekpe, aber auch von ganz fremden Tänzen und modernen Akzessoires zu einem neuen Bund verknüpfen. Ähnliches war bei Frauenbünden zu beobachten, die neue Skulpturen in ihre Bünde integrierten. Andere entwickelten Tänze, die Allgemeingut waren, zu Tanzbünden mit kleinen Geheimnissen und versuchten, diese Bünde an andere Dorfgemeinschaften weiter zu veräußern. Hier wird die Frage der Identität der Bünde am deutlichsten (vgl. Röschenthaler 2004a).

sen, wie sie George Marcus beschrieben hat, wobei die Bünde unter seine Kategorie der „Dinge“ fallen, zu denen er auch Institutionen und geistiges Eigentum zählt (1995:206-208). Spezifisch an dieser ethnografischen Methode ist, dass sie eine Sache auf ihrem Weg verfolgt, die sich aus ihrem (vorangegangenen) Kontext herausbewegt und mit neuen Kontexten konfrontiert wird. Aus diesem Grund habe ich auch die Wichtigkeit der Identität der Bünde betont, ohne die eine Kontinuität des Untersuchungsgegenstandes nicht gewährleistet wäre. Erst durch letztere wurde die Beschreibung der Bundlandschaft möglich – eine Ethnografie der Bünde, wenn man Ethnografie wie Bryman (2001) in erster Linie als Methode der Datengewinnung versteht.

Es steht also nicht der Vergleich von (womöglich unvergleichbaren) Dingen, Kulturen oder Ethnien im Vordergrund, sondern die Kontinuität eines Dings auf seinem Weg, der über Orte mit verschiedener ethnischer Zugehörigkeit und Identität verläuft (oder auch nicht, je nachdem wie weit sich eine Institution verbreitet). Für die Verbreitung und Aneignung der Bünde scheint die Frage der Einheit der jeweiligen ethnischen Gruppe wenig ausschlaggebend, weil eine solche weder eine homogene Kultur noch eine ihr eigene Sozialstruktur, Herkunft und vor allem wirtschaftliche Basis hat. Beispielsweise hängen Unterschiede im Aufbau beziehungsweise in der Aneignung von Ekpe mehr von der Siedlungsstruktur, der politischen Organisation und der wirtschaftlichen Spezialisierung ab. Viele östliche Ejagham-Dörfer und die westlichen Banyang sind sich darin sehr ähnlich, da sie eine stärkere Tendenz zu gleichberechtigten Lineages aufweisen. Westliche Ejagham, wie auch Bakoko und Korup, dagegen leben mehr im weniger fruchtbaren dichten Regenwald in kompakten Dörfern und akzeptieren eine stärkere Hierarchisierung, auch von Ekpe. In Handelszentren wie Calabar besaßen die Efik die größte Anzahl von Graden und Titeln im Bund – eine Vielfalt, die in Efik-Orten weiter im Hinterland bereits abzunehmen begann. Sie alle haben gemeinsam, dass sie Ekpe als einen und denselben Bund ansehen, sich darin als Mitglieder identifizieren können und der Bund in seinem Kerngebiet die Exekutive der Lokalregierungen darstellt, der andere Bünde unter sich subsumiert.

Eine solche Untersuchung der Verbreitungsgeschichte der Bünde unterscheidet sich vor allem durch die Art der Datengewinnung und dem anvisierten Ergebnis von älteren Methoden wie Frobenius' polygrafischer Methode – Frobenius war viel gereist und interessierte sich für Verbreitungsgeschichte; er war an vielen Orten, beschrieb mehrere ethnische Gruppen auf seiner Reise (seine Reise, nicht ihre Reise) – oder Lévi-Strauss – der nicht so gerne reiste – und seiner Studie der Wege der Masken und Mythen (1976, 1975). Der Weg der Bünde zum Beispiel ist anders als der Weg der Masken, nicht nur weil ganz im wörtlichen Sinne die Masken und Bünde im Cross River-Gebiet jeweils fast immer unterschiedliche Wege oder Quellen haben, bevor sie an

einem Ort aufeinandertreffen und verschmelzen, sondern vielmehr auch, weil hier kein strukturell bedingtes Umkehrprinzip sichtbar wird. Lévi-Strauss ging den Weg nie selbst, sondern vermeinte binäre Oppositionen als universelles Denkmuster voraussetzen und vorfinden zu können. Jede Maske ist auch im Cross River-Gebiet anders als ihr Vorbild, und dies dient zur Abgrenzung der Masken von denen anderer Dörfer – so wie Lévi-Strauss dies konzipierte –, aber weder ihr Aussehen noch ihre Bedeutung werden hier umgekehrt. Masken anderer Bünde können anders sein, oder ähnlich. Manche sind identifizierbar als zu einem Bund zugehörig, andere nicht. Wenn eine Bundemaske nicht mehr funktionsfähig ist, kann genauso gut die eines anderen Bundes zu dem Zweck ausgeliehen werden, den die vorherige erfüllte. Hier interagieren ebenso benachbarte Gruppen miteinander, die durch Sprache, Handel oder Heirat in Kontakt stehen. Auch die Idee von Einheit und Differenz ist sichtbar, jedoch geschieht hier nichts wirklich systematisch, sondern eher kreativ, additiv, nicht zwangsweise und entsprechend der jeweiligen Gegebenheiten und Interessen. Es gibt nicht nur zwei Möglichkeiten (binäre Oppositionen), sondern zahlreiche Variationen in Farbe, Dekoration, Darstellung und Anzahl über die Region hin, die immer wieder von neuem als „bricolage“ und trotzdem auch mit ganz neuen Elementen zusammengestellt werden (Röschenthaler 2004a).

Lévi-Strauss wie auch Frobenius haben die Wege der Institutionen, die sie postulierten, nicht wirklich überprüft. Sie haben sich nicht so sehr für die Motive der Besitzer dieser Institutionen selbst interessiert, welche Gründe, Strategien und Interessen diese hatten, die sie mit dem Erwerb der Bünde beispielsweise verfolgten, und die erst zur Entstehung einer Bundlandschaft wie derjenigen des Cross River-Gebietes führten. Sie kamen zu ihren Schlüssen mehr aufgrund von Visionen – so genial und weitreichend diese Visionen für die Theoriegeschichte der Ethnologie zu jener Zeit auch waren. Die Beschreibung der Bundlandschaft im Cross River-Gebiet erscheint noch weitaus komplexer. Eine solche Verbreitungsgeschichte ist eine Synthese der in den einzelnen Lokalgeschichten erkennbaren Standpunkte, wie sie in den jeweiligen Dörfern erinnert wurden. Erst durch das Zusammensetzen dieser lokalen Erinnerungselemente zu einem Ganzen entsteht die Bundgeschichte, die im allgemeinen eine un abgeschlossene Biografie eines Bundes ist. Mit ihr lässt sich der Weg, oder besser die Wege, die er zurückgelegt hat, zumindest ausschnittsweise, verfolgen. Diese Geschichte enthält multiple Perspektiven und Verzweigungen, deren Beginn und Ende – bei Personen ist dies vielleicht eher der Fall – nie ganz sicher bestimmbar ist. Die Inspiration zur Erfindung eines Bundes wird oft mythifiziert, und nach seinem Tod kann ein Bund auch wieder aufleben.

Die gesamte Bundgeschichte ist der lokalen Bevölkerung vor Ort so nicht bekannt, sei es weil sich niemand die Mühe gemacht hat, sie nachzuzeichnen, sei es, weil die Informationen – auch für Einheimische selbst – so frei nicht erhältlich sind. Diese Geschichten mussten erst erinnert, erhalten und zusammengetragen werden (dürfen). Die Bundgeschichte als ethnografisches Ergebnis entstand aus gemeinsamen Anstrengungen: als ein Ausschnitt aus dem lokalen Wissen und meinem Bemühen, diese zusammenzusetzen. Das Ergebnis dieses Projekts ist keine Ethnografie im klassischen Sinne des Wortes,²⁹ die das Innenleben eines Ethnos beschreibt und für die ein Schlüsselinformant dieses Innenleben: die Kultur, Lebens- und Denkweise stellvertretend für die anderen Mitglieder vermittelt. Es ist eine Ethnografie allenfalls im Sinne der Methode: es ist die Beschreibung und die Rekonstruktion einer transethnischen Bund-Landschaft und ihrer Geschichte, die ihre Besitzer erst geschaffen haben, und die getragen ist von den Handlungen, Hoffnungen und Absichten, die dieselben mit dem Erwerb und der Weiterveräußerung der Bünde verfolgen.

Bibliografie

- Agar, M. 1995: *Literary Journalism as Ethnography*. In: Van Maanen, J. (Hg.): *Representation in Ethnography*. London, Sage, 112-129.
- Anderson, B. 1983: *Imagined Communities*. London, Verso.
- Appadurai, A. (Hg.) 1986: *The Social Life of Things*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Atkinson, P. 1990: *The Ethnographic Imagination*. London, Routledge.
- Austen, R. 1987: *African Economic History*. London/ Portsmouth, James Currey/ Heinemann.
- Barth, F. 2002: *An Anthropology of Knowledge*. *Current Anthropology* 43, 1: 1-18.
- Bentor, E. 2002: *Spatial Continuities: Masks and Cultural Interactions between the Delta and Southeastern Nigeria*. *African Arts* 35, 1: 26-41, 93.
- Brown, M. 1998: *Can Culture Be Copyrighted?* In: *Current Anthropology* 39, 2: 193-222.
- Bryman, A. 2001: *Introduction*. In: Bryman, A. (Hg.): *Ethnography*. London: Sage, ix-xxxii.
- Clifford, J./ Marcus, G. (Hg.) 1986: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.

29 Hammersley (1992:12) führt einige der vielfältigen Verwendungsweisen des Begriffs „Ethnography“ an.

- Clifford, J. 1999: Kulturen auf der Reise. In: Hörning, K./ R. Winter (Hg.): *Wider-spenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt, Suhrkamp, 476-513.
- D'Azvedo, W. 1961: Uses of the Past in Gola Discourse. *Journal of African History* 3, 1: 11-34.
- Featherstone, M. (Hg.) 1990: *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London, Sage.
- Fischer, H. (Hg.) 1985: *Feldforschungen*. Berlin, Reimer.
- Fisy, C./ Geschiere, P. 1996: Witchcraft, Violence and Identity. Different Trajectories in Postcolonial Cameroon. In: Werbner, R./ T. Ranger (Hg.): *Postcolonial Identities in Africa*. London/New Jersey, Zed Books, 193-221.
- Frobenius, L. 1910/1925: Betrachtungsweisen reisender Kulturforscher. In (ders.): *Erlebte Erdteile*, Bd.3, Frankfurt, 335-347.
- Gell, A. 1998: *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford, Clarendon Press.
- Gingrich A./ Fox, R. 2002: *Anthropology, by Comparison*. London, Routledge.
- Hammersley, M. 1992: *What's Wrong with Ethnography?* London, Routledge.
- Harrison, S. 1992: Ritual as Intellectual Property. *Man*, N.S. 27, 2: 225-44.
- Hauschild, T. 1987: *Feldforschung*. In: Streck, B. (Hg.): *Wörterbuch der Ethnologie*. Köln, Dumont, 50-53.
- Kopytoff, I. 1981: Agem. Ethnogenesis and the Grassfields Ecumene. In: Tardits, Claude (Hg.): *Contribution de la recherche ethnographique à l'histoire des Civilisations du Cameroun*, Bd.2, Paris, 371-81.
- Lentz, C. 2000: Colonial Constructions and African Initiatives: The History of Ethnicity in Northwestern Ghana. *Ethnos* 65, 1: 107-136.
- Lévi-Strauss, C. 1977/ 1975: *Der Weg der Masken*. Frankfurt: Insel Verlag.
- Lévi-Strauss, C. 1976/ 1971: *Mythologica I-IV*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luig, U. 1982: Einleitung. In: Luig, U. (Hg.): *Leo Frobenius: Vom Schreibtisch zum Äquator*. Frankfurt, Societäts-Verlag, 7-43.
- Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dutton.
- Marcus, G./ Myers, F. (Hg.) 1995: *The Traffic in Art and Culture. Refiguring Art and Anthropology*. Berkeley, University of California Press.
- Marcus, G./ Fisher, M. (Hg.) 1986: *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago, University of Chicago Press.
- Marcus, G. 1995: Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multisited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Marcus, G. 2002: Beyond Malinowski and After Writing Culture: On the Future of Cultural Anthropology and the Predicament of Ethnography. *The Australian Journal of Anthropology* 13, 2: 191-199.
- Mauss, M. 1950. *Essai sur le Don*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mintz, S. 1977: The so-called World System: Local Initiative and Local Response. *Dialectical Anthropology* 2: 253-70.

- Murphy, W. 1980: Secret Knowledge as Property and Power in Kpelle Society: Elders versus Youth. *Africa* 50, 2: 193-207.
- Platt, J. 2001: The Development of the „Participant Observation“ Method in Sociology: Origin Myth and History. In: Bryman, A. (Hg.): *Ethnography*. London, Sage, 143-161.
- Röschenthaler, Ute (2001): Bünde. In: Mabe, J.E. (Hg.): Das Afrika Lexikon. Stuttgart/Wuppertal: Metzler Verlag und Peter Hammer Verlag
- Röschenthaler, U. 2002: „New York City of Ibibioland“? Local Historiography and Power Conflict in Calabar. In: Harneit-Sievers, A. (Hg.): *A Place in the World. New Local Historiographies from Africa and South-Asia*. London, Brill, 87-109.
- Röschenthaler, U. 2004a: Neuheit, Bricolage oder Plagiat? Zur Entstehung neuer Tanzbünde im Cross River-Gebiet (im Südwesten Kameruns und Südosten Nigerias). *Paideuma* 50: 193-223.
- Röschenthaler, U. 2004b: Transacting Obasinjom: The Dissemination of a Cult Agency in the Cross River area. *Africa* 74,2: 241-276.
- Röschenthaler, U. (in Vorbereitung): Purchasing Culture. The dissemination of associations and cult agencies in the Cross River region of Southwest Cameroon and Southeast Nigeria.
- Ruel, M. 1969: Leopards and Leaders: Constitutional Politics among a Cross River People. London, Tavistock.
- Schlee, G. 1985: Mobile Forschung bei mehreren Ethnien. In: Fischer, Hans (Hg.). *Feldforschungen*. Berlin, Reimer, 203-218.
- Stocking, G. 2001: The Ethnographer's Magic. In: Bryman, A. (Hg.): *Ethnography*. London: Sage, 3-46.
- Streck, B. 1987: Diffusion. In: Streck, B. (Hrsg.): *Wörterbuch der Ethnologie*. Köln, Dumont, 33-37.
- Streck, B. 2001: Leo Frobenius: Erlebte Erdteile. In: Feest, C./ K.-H. Kohl (Hg.): *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart, Kröner, 118-122.
- Waldenfels, B. 2002: Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung. In: Därmann, I./ C. Jamme (Hrsg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist, Delbrück Wissenschaft, 151-182.
- Wallerstein, I. 1974: The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century. New York/London, Academic Press.

Abstract

In recent years, ethnographic studies that were based on a centre-periphery model or on one ethnic group have largely been replaced by studies on the mobility of people, things, ideas, institutions etc. Multilocal research also calls for an elaboration of research methods. This paper presents some methodological implications of a research project which aimed at reconstructing the specific histories of the dissemination of associations in the Cross River region of Cameroon and Nigeria. The owners of the associations regard the latter as their intellectual property and

trade them to interested parties. In this way, associations spread widely and some of them have created new (imagined) communities among owners of the same association. The landscape of associations represents the synthesis of local histories. The study's starting point was not specific localities but the associations and the dissemination process under the control of their owners. A comparison of the data collected in the localities under study points to a relation between a community's economic and political situation and its capacity to remember its history.

Key words

Cameroon, Nigeria, Cross River region, associations/secret societies, research methods, dissemination history, intellectual property, development, remembrance, identity

Résumé

Dans les dernières décennies, les études ethnologiques portant sur le modèle centre-périphérie ou sur un seul groupe ethnique ont été progressivement remplacées par des études qui portent sur les processus de répartition et de mobilité des personnes, choses, idées institutions etc... Ces nouveaux champs de recherche au contenu plus mobile et multilocal nécessitent un développement des méthodes. Cet article présente certaines implications méthodologiques d'un projet de recherche dont l'objectif était de reconstruire les histoires de la propagation des associations culturelles dans la région de Cross River du Cameroun et du Nigéria. Celles-ci sont considérées comme des biens immatériels et se répandent d'un village à l'autre par l'achat et la vente en ignorant les frontières linguistiques. Ainsi, des nouvelles communautés imaginaires sont créées entre les propriétaires d'une même association. La comparaison de 130 lieux montre qu'il existe un lien entre la situation économique et politique d'une communauté villageoise et sa disposition à se souvenir et à transmettre son histoire spécifique. La description du paysage des associations repose sur la synthèse des histoires particulières. Elle ne part du point de vue local mais de celui de l'objet de recherche en train de se diffuser sous le contrôle de ses différents propriétaires.

Mots clés

Nigéria, Cameroun, espace rural, population rurale, identité, propriété intellectuelle, formation de théorie, méthode

Dr. Ute Rösenthaler ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Historische Ethnologie, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Forschungsschwerpunkte: Afrika, insbesondere Kamerun und Nigeria, Wirtschaftsethnologie, Verbreitungsgeschichte von Bünden, Material Culture Studies