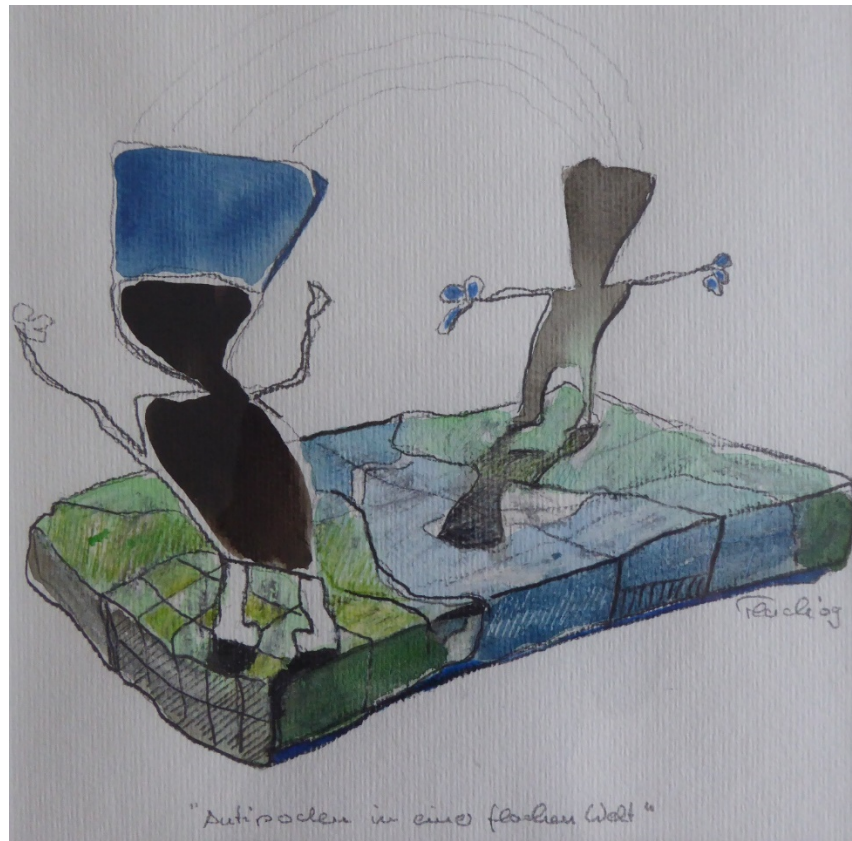


THOMAS WIDLÖK



WIR STAATSMENSCHEN

Das Feld, die Stadt und der Staat in der Kulturanthropologie Afrikas

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE

Herausgegeben von Michael J. Casimir

Heft 46

2017

Das Umschlagfoto zeigt die Zeichnung „Antipoden in einer flachen Welt“, die der Mülheimer Künstler Peter Flach zur Antrittsvorlesung des Autors an der Radboud Universität Nijmegen angefertigt hat (Copyright: Peter Flach).

Die Veröffentlichung dieses Beitrags wurde durch die Arbeitsgruppe „Communicative Repertoires in the Transforming Global South“ des *Global South Studies Center* sowie durch das Kompetenzfeld IV „Kulturen und Gesellschaften im Wandel“ der Universität zu Köln ermöglicht.

THOMAS WIDLÖK

WIR STAATSMENSCHEN

Das Feld, die Stadt und der Staat in der Kulturanthropologie Afrikas

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE

Herausgegeben von Michael J. Casimir

Heft 46

2017

Vorwort des Herausgebers

Der vorliegende Band ist in gewisser Weise „außer der Reihe“, da es sich nicht wie bei vielen Heften dieser Reihe um eine Abschlussarbeit oder ein anderes direktes Produkt des Kölner Instituts für Ethnologie handelt. Andererseits ist diese Arbeit in dieser Reihe sehr gut aufgehoben, da der Autor viele Jahre im Kölner Institut gearbeitet hat und hier durch seine Habilitation die *Venia Legendi* in Ethnologie verliehen bekommen hat. Der vorliegende Text ist die ausgearbeitete Version des Vortrages, der am 29.6.2015 zum Antritt auf die Professur für die Kulturanthropologie Afrikas gehalten wurde. Diese Professur ist im Institut für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität zu Köln angegliedert und der Vortrag erlaubt eine ethnologisch/anthropologische Standortbestimmung der kulturwissenschaftlichen Afrikanistik heute. Wie alle regionalwissenschaftlich ausgerichteten Fächer steht auch die Afrikanistik in einem Spannungsverhältnis zwischen dem Anspruch, auf systematische Fragestellung wie dem Verhältnis des Menschen zum Staat eine Antwort zu geben, und der Herausforderung, dies in Anerkennung der Tatsache zu tun, dass diese Fragen sinnvollerweise im Kontext der unterschiedlichen lokalen Ausprägungen zu beantworten sind.

Der vorliegende Beitrag meistert diese Herausforderung durch eine Anwendung von praxistheoretischen Ideen, oder durch das, was wir inzwischen „praxeologische Theorie“ nennen. Ausgangspunkt sind dabei die Handlungen der Akteure in ihren sozialen Beziehungen, im vorliegenden Fall die Handlungen, die gewichtige und bestimmende Größen wie den „Staat“ erst schaffen und erfahrbar, greifbar machen. Die theoretische Kernidee ist, dass soziale und kulturelle Praxis nicht die ausführende Ausübung von vorformulierten Ideen, Strukturen oder Werten ist, sondern dass sie diesen „vorgelagert“ ist, d. h. erst die Praxis schafft die Realitäten, die dann wiederum ihre eigene Wirkmächtigkeit entfalten und uns zu „Staatsmenschen“ machen. Wenn wir den Staat in seinen unterschiedlichen Ausprägungen verstehen wollen, dann über die wiederholten, weitgehend alltäglichen Handlungen der Menschen, die oft übersehen werden.

Der Schwerpunkt liegt im vorliegenden Beitrag auf dem Verhältnis von Staat und Menschen in Afrika, wo dieser Prozess gut zu beobachten ist, weil in vielen Situationen staatliche Einrichtungen erst seit relativ kurzer Zeit eine bestimmende Rolle eingenommen haben und diese Rolle im Leben der Menschen mitunter nur prekär wahrnehmen. Durch das Nebeneinanderstellen von afrikanischen und nicht-afrikanischen Beispielen verweist die Arbeit von Thomas Widlok aber auch auf Kontinent-übergreifende, universelle Prozesse und auf die Notwendigkeit, die sozial- und kulturanthropologische Afrikanistik über die Grenzen eines geographischen Kontinents hinaus zu begreifen und auszuüben.

Michael J. Casimir

Inhalt

| | |
|--|----|
| Zur Einführung | 1 |
| Das Feld | 4 |
| Die Stadt | 5 |
| Der Staat, als Formular | 10 |
| Der Staat, als Urkunde | 14 |
| Der Staat, als Feld | 17 |
| Afrikanistische Perspektiven und der Afrikanismus | 20 |
| Die Gewalt im Staat | 24 |
| Das Wohl im Staat | 27 |
| Zusammenfassung und Dank | 33 |
| | |
| Endnoten | 34 |
| Bibliographie | 38 |

Zur Einführung

Seit dem mündlichen Vortrag dieser Antrittsrede am 29.6.2015 ist einige Zeit vergangen, die auch den Inhalt des Vortrages beeinflusst hat. Ausschlaggebend für die Verzögerung sind drei Hauptgründe, die auch für das Thema der Vorlesung relevant sind und die ich daher hier kurz voranschicke:

Der erste Grund ist darin zu suchen, dass neuberufene Professoren an der Universität zu Köln eine Leistungsvereinbarung unterschreiben, mit der sie sich verpflichten, eine festgelegte Zahl von Publikationen pro Jahr zu veröffentlichen, wenn sie nicht einen Teil des Gehalts verlieren wollen. Die Publikationen werden nach einem Punktesystem bewertet aber mit der Veröffentlichung der nun vorliegenden Antrittsvorlesung sind keine Punkte zu verdienen, ein Fall von „audit culture“ oder Rechnungsprüfungskultur wie sie schon länger von Anthropologen untersucht wird (Strathern 2000). Entsprechend musste ich im Laufe der vergangenen Zeit einer ganzen Reihe von anderen Veröffentlichungen Priorität einräumen (Widlok 2015a, 2015b, 2015c, 2015d, 2015e; Widlok 2016a, 2016b, 2016c, 2016d, 2016e; Widlok 2017a, 2017b, 2017c, 2017d; Widlok im Druck a, b, c, d, e). Der Löwenanteil an Zeit und Energie ging an ein Buch über die Anthropologie des Teilens, das im Oktober 2016 beim Verlag Routledge erschien (Widlok 2017a). Dieses Buchmanuskript bekam aber nicht nur Vorrang, weil hiermit Punkte zu machen waren, mithilfe derer sich die Familie ernähren ließ. Das Buch realisiert inhaltlich das, was in dieser Antrittsvorlesung in erster Linie programmatisch angerissen wird, nämlich die Einbettung der Ethnographie Afrikas in umfassendere, überregionale Themen. Das Buch ist daher ein Schritt dahingehend, die Versprechen der Antrittsvorlesung einzulösen. Wer also wissen möchte, was die Anthropologie tatsächlich leisten kann, dem lege ich als ergänzende Lektüre „Anthropology and the Economy of Sharing“ ans Herz. Das Buch hat den Anspruch, gängige Vorstellungen und Praktiken vom Teilen mithilfe eines erweiterten Blicks kritisch in Augenschein zu nehmen. Das Buch, wie die Anthropologie oder Ethnologie insgesamt, richtet sich auf eine Entprovinzialisierung unseres Denkens, indem es Daten und Quellen heranzieht, die in den vorherrschenden Sichtweisen zu wenig Berücksichtigung finden. Wie in dieser Vorlesung beziehe ich mich dabei insbesondere auf Situationen in Afrika und auf den Lebensbereich der Jäger und Sammler, aber auch auf den sozialen Alltag im Ruhrgebiet und anderswo.

Der zweite wichtige Grund für die Verzögerungen bei der schriftlichen Fixierung dieser Rede liegt in den aktuellen Vorkommnissen der vergangenen Monate. Durch die Krise der Europäischen Union und das Wiedererstarken von nationalistischem Denken bei einer gleichzeitigen Verbreitung des Gefühls staatlicher Ohnmacht ist eine komplexe Gemengelage entstanden. In einigen Fällen tritt der Nationalstaat zerstörerisch auf, sei es gegenüber Teilen der Bevölkerung wie in der Türkei oder gegenüber supra-staatlichen Einheiten wie in Britannien. In Deutschland und anderswo gibt es politische Kräfte, die versuchen „das Volk“ gegenüber „dem Staat“ in Stellung zu bringen. Sogenannte „Reichsbürger“ und „Germaniten“ bestreiten, dass die Bundesrepublik Deutschland ein legitimer souveräner Staat ist. Diese rechtsextremen Gruppierungen sind nicht neu, aber ihre Angriffe werden immer massiver und zeigen sich beispielsweise darin, dass regelmäßig Gerichtsprozesse belagert und verzögert werden, weil sich Staatsanwälte und Richter gegen den Vorwurf wehren müssen, sie seien keine rechtmäßigen Richter, da sie ihre Ernennungsurkunde von einem Staat erhalten haben,

dem die Legitimität abgesprochen wird.¹ In Afrika ist die Situation ebenfalls komplex, da sich dort starke Staaten und übergriffige Staaten direkt neben schwachen oder gescheiterten Staaten befinden. In dieser Gemengelage ist es schwierig, übergreifende Aussagen über das Verhältnis zum Staat zu machen, die nicht missverstanden oder missbraucht werden könnten. Andererseits sind im Moment gerade Überlegungen zum Staat besonders wichtig, da offensichtlich die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Menschen und Staaten noch im Fluss ist und kritische Bemerkungen auch aus unserem Fach verdient. Mein Ziel ist es, zu zeigen, dass sich hinter der Institution „Staat“ in der Wirklichkeit sehr unterschiedliche soziale Realitäten verbergen können und die Formen des Staates über verschiedene Zeiten und Orte hinweg sehr unterschiedliche Auswirkungen auf das Leben der Menschen haben. Auf diese Weise können wir am ehesten unterscheiden, was entbehrlich, was unter Umständen schädlich und missbräuchlich ist und was demgegenüber das innovative Potential des Staates ist, welches nicht ohne weiteres von anderen sozialen Formen eingelöst werden kann und entsprechend im Interesse der Autonomie der Einzelnen zu schützen ist.

Der dritte Grund für die einjährige Verzögerung liegt in neuer ethnographischer Feldforschung, die ich in der Zwischenzeit durchgeführt habe. Dazu gehörten 2015 drei weitere Aufenthalte in Afrika (Kenia, Südafrika und Namibia) und eine vorbereitende Feldforschung in der Sambesi-Region (Namibia, Botswana und Sambia). Hinzu kam eine weitere Feldforschung mithilfe derer die Dreireihung von „Feld, Stadt und Staat“ noch um die zwischenstaatliche Größe „Meer“ erweitert werden konnte. Meine Feldforschung auf dem Container-Schiff „Elbrader“ (siehe Abb. 1), zwischen Rotterdam und Dublin, hat nur auf dem ersten Blick wenig mit der Anthropologie Afrikas zu tun. Tatsächlich ist das Schiff in St. John's zugelassen und fährt damit unter der Flagge von Antigua und Barbuda, einem unabhängigen Staat in der Karibik, dessen Bevölkerung zu über 90 Prozent aus Menschen besteht, die auf Wikipedia (und anderswo) als „Schwarzafrikaner“ bezeichnet werden. Von den 1257 dort zugelassenen Handelsschiffen haben bis auf 42 alle ihre Besitzer im Ausland, der übergroße Teil, nämlich 1094, haben Besitzer in Deutschland.² Eine ethnographische Arbeit auf einem Containerschiff hat sehr viele Facetten und Bezüge zu Afrika (siehe Sampson 2013). Sie zeigt nicht nur die Interaktion zwischen der Crew aus verschiedenen Nationen, sondern sie verweist auch darauf, wie durchlässig und uneinheitlich „Staaten“ sind. Da die Weltmeere nicht unter einzelne Staatsgebiete fallen, herrscht auf einem Übersee-Containerschiff außerhalb der Hoheitszonen das Gesetz des Landes unter dessen Flagge es fährt. *De facto* verkauft Antigua und Barbuda mit seiner Flagge ein Stück seiner Souveränität an deutsche Reeder, die wirtschaftlichen Gewinn daraus ziehen. Das verhält sich parallel zu ähnlichen Globalisierungsprozessen, beispielsweise wenn der pazifische Inselstaat Tuvalu seine nationale Internetkennung „.tv“ an internationale Fernsehfirmen verkauft. Im Falle von Containerschiffen kommt ein ganz wesentlicher anderer Punkt hinzu: Der größte Teil der ökologischen und wirtschaftlichen Kosten für den weltweiten Handel mithilfe von Containern wird nicht von den Verursachern dieser Kosten bezahlt, d.h. nicht von den Handelskonzernen und nicht vom Einzelnen, der ein Kleidungsstück oder ein anderes Industrieprodukt kauft, dessen Bestandteile mehrere zehntausende Kilometer über die Meere geschifft worden ist. Die ökologischen und sozialen „Nebenkosten“ sind hingegen enorm, sie werden allerdings öffentlich wenig diskutiert.³



Abb. 1: Das Containerschiff „Elbrader“ läuft in den Hafen von Dublin ein: Karibisch-Afrikanischer Heimathafen, Deutscher Reeder, internationale Besatzung, und die Containerschiffahrt als globales Problem.

Das Beispiel Frachtschiffahrt zeigt, dass staatliche Institutionen weit über den Zweck hinausgehen, einzelne Mitglieder zu schützen und bei der Gestaltung ihres Lebens zu unterstützen. Die irische Butter vom Containerschiff Elbrader kommt erst unter mehrfachem staatlichem Einfluss auf mein Frühstücksbrot. Staaten wie Antigua und Barbuda, die ihre Flagge verpachten, beeinflussen nicht nur das Leben von baltischen Offizieren und asiatischen oder afrikanischen Matrosen auf See. Vielmehr beeinflussen sie auf ungeahnte Weise auch unser aller Leben. Zusammen mit dem deutschen Staat und anderen Staaten, die es erlauben, dass ihre Reeder sich quasi auf karibischen Inseln „verstecken“, sorgen sie dafür, dass zu geringen Preisen und zu versteckten Kosten Butter (aber auch andere Dinge wie etwa verschiedene Sorten von Sondermüll) von Irland in die Niederlande verschifft wird. Die „schwarzafrikanische“ Bevölkerung der karibischen Inseln ist mit der deutschen Bevölkerung, die billige Butter aus Irland konsumiert nicht nur durch den globalisierten Markt verbunden, sondern genauso durch das unternehmerische Jonglieren mit staatlicher Macht, die diese Märkte überhaupt erst entstehen lassen haben. Die Schifffahrt - sowie andere Formen zwischenstaatlichen Transfers - verbindet darüber hinaus nicht nur entfernte Orte, sondern auch Menschen über die Zeit hinweg, denn die heutigen Konsumenten sind mit der zukünftigen Weltbevölkerung darüber verbunden, dass heutige Transporte Umweltkosten für die Allgemeinheit in der Zukunft verursachen. Es gehört seit jeher zu den besonderen Aufgaben der Kultur- und Sozialanthropologie zu zeigen, wie Dinge, die weit weg erscheinen, doch in Beziehung zueinander stehen. Die Fragen von Stadt und Staat (und Meer) in Afrika sind hier keine Ausnahme, sondern eine Illustration für diese Aufgabe. Aktuelle Fragen zu den Formen des Staates im Lebensalltag ist weder in Afrika, noch in Europa oder auf dem Meer zu entkommen. Einige vorläufige Antworten habe ich in dieser Antrittsvorlesung zur Diskussion gestellt.

Das Feld

In meiner letzten Antrittsvorlesungen im Jahr 2009 an der Radboud Universität Nijmegen habe ich mich mit den Antipoden beschäftigt, genauer mit einer kulturanthropologischen Definition der Antipoden.⁴ Aus anthropologischer Sicht sind die Antipoden nicht deshalb interessant, weil sie geographisch weit weg sind, sondern weil Sie eine wichtige Quelle für eine vergleichende Perspektive auf den Menschen in seinen sozialen Beziehungen sind. Kulturelle Unterschiede sind aus anthropologischer Sicht nicht in erster Linie räumlich, einer der Gründe, weshalb wir in unserem Fach große Vorbehalte gegen Ausdrücke wie „Kulturkreis“ oder „Kulturraum“ haben, die unter anderem den Weg zum rechtsextremen Bild „raumfremder“ Menschen ebnet. Kultur ist nicht in erster Linie etwas, das eine Gruppe Menschen an einem Ort „hat“, sondern Kultur ist vielmehr etwas, das uns passiert. Und zwar immer dann, wenn wir Menschen begegnen, die ihr Leben anders gestalten und erleben, so dass unser eigenes Vorverständnis und gedankenverlorenes Selbstverständnis zusammenbricht. Dann sprechen wir von „Kulturen“.⁵ Ethnologische Feldforschung ist der Versuch, diese Zusammenbrüche des Vorverständnisses systematisch zu provozieren, zu dokumentieren und möglichst systematisch aufzulösen (siehe Agar 1994). Im Folgenden geht es mir nicht um die Antipoden insgesamt, sondern darum, dass es auch für „Stadt“ und „Staat“ neben der geographischen eine anthropologische Bestimmung gibt. Was bedeutet es also aus anthropologischer Sicht, wenn wir davon sprechen, in einem Staat oder in einer Stadt zu leben? Und bedeutet es für alle Menschen in allen Situationen das Gleiche?

Die sogenannten „kleinen Fächer“ an den deutschen Universitäten, zu denen die Ethnologie genauso gehört wie die Afrikanistik und andere Regionalwissenschaften, haben einen großen Anspruch. Der Anspruch ist der, mithilfe von Forschung auf der Ebene des alltäglichen Zusammenlebens, auf die großen Fragen des Zusammenlebens Antworten zu geben, und zwar in einer Art und Weise, die anderen Disziplinen schwer fällt. Entsprechend möchte ich in einem ersten Teil zeigen, wie sich die Perspektive auf „Stadt“ und „Staat“ ändert, wenn wir die „Sicht von oben“ verlassen, die wir aus dem Erdkunde-Unterricht gewohnt sind und stattdessen uns die Stadt und den Staat als Bündel von besonderen Formen sozialer Bindung, als besondere Sozialität, vorstellen. Des Weiteren werde ich an konkreten Beispielen zeigen, wie die Kulturanthropologie Afrikas das Exotische vertraut und das Vertraute exotisch machen kann. Der Ansatz „das Exotische vertrauter zu machen“ zeigt sich im konkreten Fall extremer Staatsgewalt in Afrika. Der Versuch „das Vertraute zu exotisieren und damit zu problematisieren“ zeigt sich in den Hoffnungen auf Wohltaten des Staates, beispielsweise in der Form von Renten und anderen Sozialleistungen. Auf diese Weise soll deutlich werden, dass auch Eingeborene Europas viel weniger modern sind als wir gemeinhin denken und zugleich, dass die, die hier oft „die anderen“ genannt werden, sich als Staatsmenschen oft sehr viel ähnlicheren Herausforderungen gegenüber sehen als angenommen.

Die Stadt

Beginnen wir mit „der Stadt“, ein Feld das für Ethnologen, die beispielsweise in Namibia arbeiten, eine Herausforderung ist: Ein Land von der Größe Spaniens und Deutschlands zusammengenommen, in dem eine Bevölkerung verteilt ist, die der von Köln und Düsseldorf

entspricht, ist doch sicher anders „städtisch“ als das, was in Europa oder Asien erwartet wird. Geographen definieren eine Stadt gerne als eine Stelle, die ein Zentrum bildet und eine gewisse Größe und Dichte hat. Wie groß oder klein, das kann dabei sehr unterschiedlich sein. Die Kulturwissenschaften sprechen in der Anlehnung an die Geographie meist von einem „verdichteten Kulturraum“, der einen zentralen Ort bildet. In vielen afrikanischen Gegenden stellt sich dann allerdings die Frage, was diese Verdichtung ausmacht. Auch in relativ dicht besiedelten Gegenden (wie etwa im Norden Namibias) sucht man ein städtisches oder auch nur ein dörfliches Zentrum oft vergebens. Und da es kleine Orte mit Stadtrecht auch in Europa gibt, genügt die Bevölkerungsdichte alleine also nicht zur Bestimmung der Stadt. Die Verleihung des Stadtrechtes verweist direkt auf die Ebene der übergeordneten staatlichen Gewalt, die diese Stadtrechte verleiht. Aber bevor wir uns der Frage des Staates zuwenden, soll hier unterstrichen werden, dass Anthropologen eine andere Art von Dichte und ein andere Art von Zentralität im Blick haben, wenn sie von einem städtischen Umfeld sprechen. Die Dichte und Zentralität, auf die es uns ankommt, ergibt sich aus besonderen sozialen Beziehungen und einer besonderen Sozialität. Die Stadt ist nicht (nur) eine besonders gestaltete geopolitische *Stelle* auf einer Karte, sondern bezeichnet eine besondere *Stellung* der Menschen zueinander, eine besondere Situation.⁶ Denn was macht im alltäglichen Leben der Menschen das urbane Lebensgefühl aus, das so angesagt ist und die Mieten in Köln oder Berlin in die Höhe treibt, wenn nicht die Möglichkeiten von vielfältigen Begegnungen, von erstrebenswerten entgrenzten Freiräumen gegenüber einer Ausschließlichkeit und Abgrenzung von Beziehungen?

Abstrakter gesprochen: Urbanität als soziale Praxis bedeutet die Möglichkeit, solche Beziehungen und Bindungen mit anderen einzugehen, die nicht durch bestimmte abgezielte Identitäten vorgegeben sind. Dabei kann das äußere Erscheinungsbild eines Ortes durchaus täuschen wie eine Gegenüberstellung der Abbildungen 2 und 3 zeigt. Auf der einen Seite ein Ort namens /Khinigobes in Nord-Namibia, auf der anderen Seite die neue Weststadt, Teil der Innenstadt von Essen, im größten Ballungsraum Europas, dem Ruhrgebiet. Ist die Antwort auf die Frage, welcher dieser Orte urbaner ist, wirklich so eindeutig? In Essen leben mehr Menschen, die Zahl der Begegnungskombinationen ist damit zumindest theoretisch-statistisch relativ hoch. Allerdings ist zumindest in einiger Hinsicht /Khinigobes tatsächlich urbaner als es die Wohnanlagen vieler Städte sind, um die ein Kampf um den öffentlichen Raum entbrannt ist. In vielen dieser Wohnanlagen sind die offenen Flächen zwischen den Gebäuden den Besitzern oder Mietern vorenthalten. Das vielleicht bekannteste Beispiel dieser Raumordnung ist der Marthashof in Berlin-Mitte. Am Marthashof in Berlin entzündete sich eine heftige Debatte über solche „abgeschottete Wohnanlagen“, den sogenannten „gated communities“. Wo zuvor ein öffentlich zugängliches Gelände war, ist nun eine Privatstraße mit einem innenliegenden Park, der von den Bewohner des Marthashof abschließbar ist und



Abb. 2: Durchlässiger Raum in /Khinigobes in Nord-Namibia (1991)



Abb. 3: Begrenzt durchlässiger Raum in einer Neubausiedlung in der Essener Weststadt (2017)



Abb. 4: Noch stärker begrenzter Zugang zu Wohnraum in Nairobi, Kenia (Werbeanimation, Flughafen Nairobi, 2015)

meist abgeschlossen wird. Dies hat seit dem Baubeginn 2010 zu erheblichen Angriffen geführt, die sich gegen die Abschottung der Wohnanlage richten, eine finanzielle Abschottung aufgrund der hohen Quadratmeterpreise und eine physische Abgrenzung aufgrund der Zäune und Tore.⁷ Die Abschottung solcher „gated communities“ ist in vielen Städten Afrikas aufgrund hoher Ungleichheiten noch sehr viel deutlicher (Abb. 4 zeigt die Werbung für eine solche Anlage in Nairobi). Die afrikanischen „gated communities“ sind oftmals sehr viel abgeschlossener als in Berlin, neben *concierge service* und einem Tor gibt es hier typischerweise einen bewaffnetem Sicherheitsdienst und hohe Mauern. In gewisser Weise haben wir es hier mit dem Gegenteil von Urbanität zu tun, nämlich mit einer *Anlage*, diesem besonderen baulichen Format, welche Gebäude und Flächen zu einer Betriebseinheit zusammenfasst und diese dann gegenüber ihrer Umwelt abkapselt. Solche Anlagen *nehmen* die Urbanität vom umgebenden Stadtraum, aber sie tragen nicht zur gemeinsamen Urbanität und zu entgrenzten Freiräumen bei, im Gegenteil. Das gilt auch für geschlossene Urlaubsanlagen, egal wo, die typischerweise von der umgebenden Landschaft profitieren ohne an sie etwas zurück zu geben. Aber auch am anderen Ende des Vermögensspektrums sind viele „urbane Slums“ in Afrika *de facto* sehr un-städtisch in dem Sinne, dass die Bewohner wie gefangen und abgeschnitten vom Rest der Stadt und ihrer Versorgung leben. Gebiete, in die selten jemand von außen kommt (auch nicht die Stadtverwaltung) und aus denen selten jemandem der Absprung nach außen gelingt.

Dem gegenübergestellt ist die offene Siedlungsstruktur der ≠Akhoe Hai//om im nördlichen Namibia (Abb. 2). Hier gibt es nicht nur den freien Blick quasi durch die Hütten

hindurch, sondern auch die Möglichkeit, eine eigene Hütte unweit eben dieser Stelle zu errichten, oder wieder abzubauen und weiter zu ziehen. Die Durchlässigkeit ist nicht nur räumlich, sondern sozial. Für einen kurzen Zeitraum zwischen dem Ende des Krieges in Namibia im Jahre 1989 und dem Einsetzen von staatlicher Entwicklungsarbeit gab es im Norden Namibias Landstriche, die zwar nominell dem Staat gehörten und administriert wurden, die aber *de facto* ein Freiraum waren wie ihn viele auch in der Urbanität suchen. Ein freier Raum, in dem sich Menschen zeitweilig oder permanent niederlassen konnten, Mitglieder unterschiedlicher ethnischer Gruppen, und sogar einer der wenigen verbleibenden Freiräume für wildlebende Tiere. Man wusste nicht, wer an einem Tag zu Besuch kommen würde und bleiben würde. Auch Untertauchen vor der Polizei war hier möglich. Abb. 5 zeigt einen Mann, der auf den Farmen weiter südlich (in der während der Kolonialzeit eingerichteten sog. „Polizeizone“, siehe Miescher 2013) wegen Viehdiebstahls gesucht wurde. Er konnte sich nördlich dieser „roten Linie“, außerhalb der Polizeizone, monatelang ohne Probleme aufhalten und durch Jagd ernähren. In dieser Hinsicht bestimmten hier Flexibilität und ein Grad der absichtlich eingegangenen Unsicherheit das Leben, Elemente, die anderswo das ausmachen, was das urbane Lebensgefühl genannt wird.



Abb. 5: ≠Akhoe Hai//om Mann im Norden Namibias, der die „Anonymität“ im Busch außerhalb der Polizeizone gesucht (und gefunden) hat.



Abb. 6: Ein typisches durch einen Palisadenzaun begrenztes Gehöft der Owambo im Norden Namibias

Allerdings sind die Freiräume im Norden Namibias in den letzten drei Jahrzehnten fortlaufend geschrumpft. Das Land wurde eingezäunt, unter landhungrigen Agropastoralisten verteilt und inzwischen werden viele Wasserstellen von einzelnen reichen Viehbesitzern beherrscht und die Bewegungen durch Einzäunungen kontrolliert. An die Stelle der offenen Siedlung der Hai//om San „Buschleute“ traten die Palisadengehöfte der Owambo (siehe Abb. 6), die wie *gated communities* eine sehr viel geringere soziale und räumliche Durchlässigkeit haben.⁸

Festzuhalten ist an dieser Stelle daher, dass nicht alle Afrikaner in engen, dörflichen Gemeinschaften leben oder so in der Vergangenheit gelebt haben. Die Hai//om als Jäger-Sammler lebten bisher nie in Dörfern. Wie gezeigt, kann auch der Busch gewisse urbane Züge im Sinne der sozialen Praxis haben. Und paradoxerweise können mit dem Zurückdrängen des Buschs auch die abgeschlossenen, anti-urbanen Räume zunehmen so wie auch mitten in der Stadt Wohnanlagen entstehen, die als „Urban Villages“ beworben werden. Diese Anlagen wie der Berliner Marthashof sind vielleicht deshalb so erfolgreich, weil sie die urbane Flexibilität unter weitgehendem Ausschluss der Unsicherheit versprechen, wie in einem kleinen Dorf. Dort herrscht (idealerweise) Kontrolle darüber, wer sich in der Grünanlage und auf der Privatstraße aufhält, sicher niemand, der von der Polizei gesucht wird.

Anthropologisch gesehen können also sowohl im Busch als auch in der Stadt verschiedene Sozialitäten aufeinandertreffen, verschiedene Formen der sozialen Bindung und der sozialen Durchlässigkeit. Für den Staat gilt ebenfalls, dass hier sehr unterschiedliche

Ausgestaltungen anzutreffen sind, die aber zugleich immer wieder Kontinent übergreifend die Menschen vor vergleichbare Herausforderungen stellen.

Der Staat, als Formular

Der Staat ist nicht nur ein System von Institutionen zur Regelung des Soziallebens, er ist anthropologisch gesehen in erster Linie ein Ergebnis der menschlichen Fertigkeit, mit einer großen Zahl von Menschen zu kooperieren, die nicht direkt miteinander verwandt sind und die sich nicht persönlich kennen oder begegnen. Diese kulturelle Fertigkeit nennen wir „Ultrasozialität“ (Turchin 2013:65). Wie alle kulturellen Fertigkeiten ist es eine erworbene Fertigkeit, die nicht einfach gegeben ist, sondern voraussetzungsvoll ist. Wie ich im Weiteren zeigen will, baut eine solche Ultrasozialität immer auf gemeinsamen Formen der primären Sozialität auf, auf das was Ralf Dahrendorf „Ligaturen“ genannt hat (Dahrendorf 1969). Menschen können keinen Staat machen, im doppelten Sinne, wenn es keine partikularen „Sitten und Gebräuche“ gibt, so wie es früher genannt wurde, die die Menschen im Alltag aneinander binden. Auch der universalistisch auftretende Staat greift auf solche primären Bindungen zurück, oftmals ohne dass seine Repräsentanten das offenlegen. Und dort, wo er die primären Bindungen explizit ablehnt und stattdessen einen ganz neuen Menschen mit ganz neuen Bindungen zu schaffen trachtet, ist das Ergebnis bisher immer ein totalitäres Desaster gewesen.

Ein Problem für unser Verständnis der Voraussetzungen für die Fertigkeit in staatlichen Einheiten zusammenleben zu können ist, dass wir biographisch gesehen in bestehende Staatswesen hineinwachsen und wiederum von ihnen geformt werden. Es ist schwierig für uns zu sehen, wie die Formen des Staates selber hervorgebracht werden. Als „Staatsmenschen“ sind wir wie die Fische im Wasserglas, denn wie das Wasser für den Fisch so ist der Staat so selbstverständlich in unserem Denken und unseren Beziehungen, dass wir uns schwer tun, ihn praktisch zu bemerken oder theoretisch zu beschreiben. Erst wenn der Staat fehlt, wenn er nicht mehr funktioniert oder schlecht funktioniert, dann spüren wir ihn, beispielsweise wenn die Städte aufgrund von Finanzmangel ihren Aufgaben nicht mehr nachkommen können. Wenn wir verstehen wollen, wie Städte und Staaten unsere sozialen Beziehungen verändern, so Pierre Bourdieu (2014), dann müssen wir zurückgehen in die Zeit als der Staat sich erst mühselig formte. Oder, so meine Ergänzung, wir gehen an Orte, z. B. in Afrika, wo dies auch heute tagtäglich zu beobachten ist. Denn in Afrika haben wir zum einen Staaten und Städte, die gerade „live“ im Prozess des Entstehens sind und wir haben Situationen, in denen der Staat zerfällt und seine Funktionen aufgibt. In beiden Fällen gewährt diese Situation Einsichten über das Verhältnis der Menschen zueinander und die soziale und kulturelle Ordnung, die sie hervorbringen. Diese Einsichten blieben uns weitgehend verwehrt, wenn wir uns nie aus der uns umgebenden staatlichen „comfort zone“ herausbewegten.

Hier ein Beispiel dafür, wie wir durch Ethnographie die abstrakten Größen von Stadt und Staat herunterbrechen können auf die Ebene der Alltagspraxis: In einem Artikel mit der Überschrift „Made in Nigeria. Der afrikanische Staat ist so verrotzt und verrottet, dass dort eine der brutalsten Terrortruppen der Welt entstehen konnte: Boko Haram“⁹ beschreibt ein Journalist seine Fahrt von der Hauptstadt Abuja in das Gebiet von Boko Haram. Auf dieser

Fahrt wird man immer wieder an *Roadblocks* angehalten. An einem dieser Straßensperren verlangen ein „Dutzend Männer in grünen Hemden“, die sich für ein Ministerium des Staates ausgeben, eine Plakette für das Auto und lassen den Wagen erst nach einer Zahlung von umgerechnet 130 Euro weiterfahren. Dafür bekommt der Fahrer „einen dicken Stapel von Zertifikaten über vermeintlich entrichtete Gebühren: Straßensteuer, Radio- und Fernsehgebühr, Gebühr für das Mitführen eines lizenzierten Abfallbeutels im Fahrzeug. Alles mit ministeriellen Siegeln, auf geprägtem Papier, laminiert, signiert.“ Wo sonst auf der Welt, fragt sich der Journalist „werden Staatsgewalt und kriminelle Geschäfte mit so viel Liebe zum Detail ineinander verwoben?“ - Die ethnographische Antwort müsste lauten: In sehr vielen Fällen überall auf der Welt, denn auch bei der Formierung von Staatsgewalt liegt der Teufel im Detail.

Die meisten ethnographischen Feldforscher kennen sehr ähnliche Beispiele, nicht nur aus Afrika. Denn dieses erwähnte Bündel Zertifikate für „lizenzierte Abfallbeutel in Fahrzeugen“ ist eben nicht ein banales Detail, geeignet dazu, dem Zeitungsleser ein überhebliches Lachen über die Afrikaner zu entlocken, die in ihrem kindlichen Eifer den wahren Charakter des Staates nicht erkennen mögen und Zertifikate gleich im Bündel abgeben. Das Gegenteil ist der Fall: Die Kontrolleure der nigerianischen Landstraße haben Bourdieus Praxistheorie des Staates verstanden ohne ihn je gelesen zu haben. Sie wissen offensichtlich, dass der Staat keine natürliche Größe ist und sich zur Lösung von Aufgaben nicht erst *nach* seinem Entstehen unter anderem so etwas wie Siegel und Zertifikate zulegt. Vielmehr ist es genau anders herum: Der Staat entsteht in der Lebenspraxis erst durch diese Zertifikate und Siegel. Diese scheinbar banalen Dinge überzeugen uns von der Realität einer fiktiven Körperschaft, die wir ansonsten nicht direkt sehen und erfahren können. Sie sind nicht nebensächlich, sondern ganz zentral für die Wirkmächtigkeit eines Staates. In europäischen Staaten ist das Fehlen eines Stempels oder Zertifikats für die meisten Bürger nur lästig. Richtig nachvollziehen, welche Macht sich in diesen Materialisierungen des Staates verbirgt, können hier das nur diejenigen, deren Existenz direkt davon abhängt, also vor allem die in Frankreich zutreffend so genannten „sans-papiers“, die Menschen ohne Papiere und Aufenthaltsrecht, oft aus Afrika.¹⁰ Für alle Anderen scheint es so, als sei der Staat quasi natürlich und die Siegel und Zertifikate, die seine Vertreter verteilen (oder eben nicht erteilen), eine Folge dieser natürlichen Existenz des Staates. Historisch und anthropologisch ist es aber tatsächlich anders herum. Bourdieu zeigt das historisch, in dem er auf die langwierigen Prozesse verweist, aufgrund derer der Halter eines Siegels zum exklusiven Repräsentanten des Staates wurde. Der „Lord Keeper of the Privy Seal“, der Lordsiegelbewahrer in England, ist die wahrscheinlich älteste Beamtenpositionen im ältesten Staatsgebilde Europas. Er *vertritt* nicht den Staat, er *schafft* ihn erst. Ohne die fortwährende materielle Erinnerung durch Siegel, Formulare und dergleichen, ist der Staat in seiner Existenz bedroht – wie alle Körperschaften, die ja nur indirekt an natürliche, d.h. leibhaftige Menschen gebunden sind und ansonsten rein fiktive rechtliche Gebilde bleiben würden.

„Stadt“ und „Staat“ haben zwar ganz andere sprachliche Etymologien, aber was sie verbindet, ist die Tatsache, dass sich hier Menschen nicht nur als einzelne Personen gegenüber stehen, sondern als Repräsentanten von Institutionen und Körperschaften: Keine Stadt ohne Bürger, kein Bürger ohne die Mitgliedschaft in einer Körperschaft, die „Bürgerschaft“ oder

„Gemeinde“ heißt, und keine Körperschaft, die ohne Repräsentanten auskommen würde. Im Staat haben einige Personen quasi einen zusätzlichen Körper erworben, wie Ernst Kantorowicz (1957) es formuliert hat. Sie sind Vertreter einer Körperschaft, einer fiktiven rechtlichen Person, die wir inzwischen als selbstverständlich ansehen. Der Weg zu dieser Selbstverständlichkeit war allerdings ein langer und - wie Kantorowicz gezeigt hat – langwieriger Prozess, an dessen Beginn im Mittelalter die Umwandlung von theologischen Ideen in politische Institutionen stand. Kantorowicz zeigt, wie die Einheit verschiedener (göttlicher) Personen wie Vater, Sohn und Geist im Christentum eine Blaupause dafür lieferte, dass der König – wie alle Staatsdiener – so konzipiert werden konnte, dass er neben dem eigenen Körper auch den einer Körperschaft hatte. Seitdem sehen Europäer in ihrer Stadt, so wie im König oder im Staat, in erster Linie eine Körperschaft, die ihre einzelnen Bewohner und Repräsentanten überlebt und meist auch überragt. Es ist inzwischen weitgehend akzeptiert, dass das Eigentum an Grund und Boden diesen fiktiven Personen zuzuschreiben ist, an die Grundsteuer auszurichten ist, selbst wenn das Land vom einzelnen Bürger käuflich erworben wurde.

Heute sind wir ständig von spezifischen Formen solcher fiktiver Personen, den Körperschaften, umgeben: Als Zuhörer dieser Vorlesung sind vielleicht mit „der Bahn“ angereist und sind jetzt an „der Uni“, sie bekommen später einen Imbiss von „dem Caterer“ und schütteln vielleicht die Hand „des Dekans“. Doch der Dekan ist nicht nur ein Mann mittlerer Größe und Statur, er ist was er ist auch durch die Körperschaft, die er vertritt, die Fakultät, die es nur wegen der Körperschaft „Universität“ gibt, die es wiederum historisch nur durch die Körperschaft des Bürgertums der Stadt Köln gibt und heute durch das Ministerium unseres Bundeslandes, welches wiederum durch den Bundesstaat ermächtigt wurde, diese Kette an Verantwortlichkeiten und Weisungsbefugtheiten in Gang zu setzen, an deren Ende wir uns in einem Hörsaal mit sehr unterschiedlichen Personen wiederfinden.

Die gängigste Form des Staates, sich in Erinnerung zu rufen, sind Personalausweise oder Identity Cards (IDs), so wie die abgebildete ID einer Hai//om Frau aus Namibia (Abb. 7). Nicht nur der Name, sondern auch das Geburtsdatum der Inhaberin dieser ID war vor der Unabhängigkeit Namibias relativ willkürlich eingetragen worden. Viele Ältere versuchen vergebens, dass ein angemesseneres Alter eingetragen wird, darunter auch eine Frau, die nach den Angaben in ihrer ID jünger war als ihre eigene Tochter. Der konkrete Wunsch für diese Korrekturen liegt darin, dass es in Namibia, so wie auch in Südafrika, eine staatliche Grundrente für alle gibt, die das 60. Lebensjahr erreicht haben. Für viele Hai//om sind die aktuell 1200 Namibia-Dollar Grundrente pro Monate die einzige monetäre Einkommensquelle, nicht nur für den einzelnen Rentner, sondern für ganze Verwandtschaftsgruppen (Widlok 2015a).¹¹

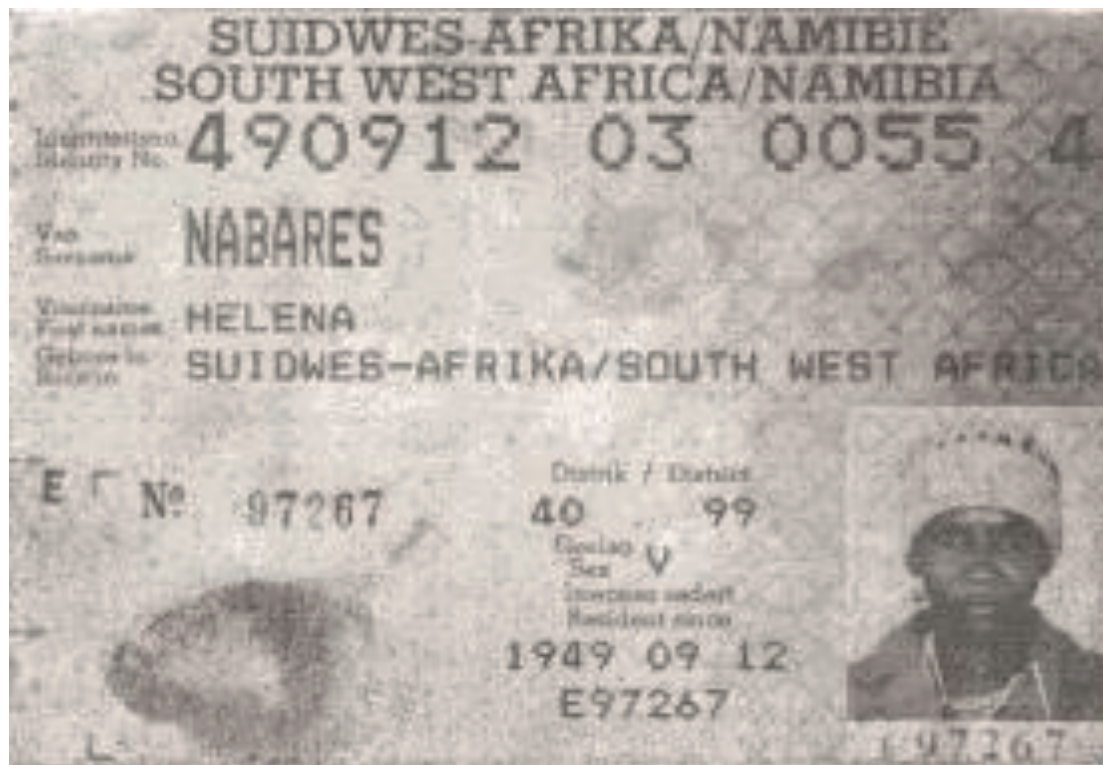


Abb. 7: Identitätskarte von !Gamekha !Nabaris, einer ≠Akhoe Hai//om Frau, ausgestellt vor der namibianischen Unabhängigkeit zur Zeit der Apartheid-Politik, daher mit der Enkodierung ihrer ethnischen Identität in der ID-Nummer (03 für „Bushman“)

Jeden Monat fahren technisch hochausgerüstete Wagen mit biometrischen Erfassungsgeräten und unter bewaffneter Bewachung in die entlegensten Gebiete Namibias, um dort den Alten, Behinderten und Waisen die staatliche Rente auszuzahlen, für viele die regelmäßigeste Manifestation, in der Ihnen der Staat begegnet. Denn es ist durchaus nicht so, als wenn der Staat überall in Afrika schwach und nicht existent wäre. Auch das vorherige Beispiel aus Nigeria ist ja nicht in jeder Hinsicht ein schwacher oder abwesender Staat. Tatsächlich ist es gleich ein Dutzend „Beamter“, die sich an einem der vielen Straßensperren, ausgerüstet mit ganz vielen Zertifikaten, der Bevölkerung als Akteure des Staates präsentieren. Hier fehlen nicht staatliche Formen, sondern sie werden in gewisser Weise „überstrapaziert“ und inflationär gebraucht ohne sich grundsätzlich in der Form zu unterscheiden. Der große Unterschied, so wird man einwenden, ist, dass die nigerianischen Siegelbewahrer nicht legitimiert sind. Aber die Frage der Legitimität ist komplex. Wie legitim waren die deutschen Kolonialbeamten, die verlangten, dass die Eingeborenen Namibias Kennmarken trugen? Wie legitim sind entsprechende Nachfolgeregierungen, die in praktischer Hinsicht die internationalen Grenzen und auch innerstaatliche Grenzen wie die „rote Linie“ übernahmen und die Bewohner dazu zwingen, sich entweder als Namibier oder als Angolaner zu identifizieren? Wie legitim war das Urteil der südafrikanischen Beamten, die auf den Identitätskarten der Hai//om nach Gutdünken Geburtsdaten festlegten, verstümmelte Namen eingaben, Nachnamen erfanden, und ethnische Identität zementierten? Wie legitim ist die praktische Regierung des Territoriums, die die Pflichten und Rechte der Bewohner weiterhin auf der Grundlage dieser staatlichen Dokumente berechnet? Der lange Arm der staatlichen Willkür zeigt sich bis heute.

Es wäre zu kurz gegriffen in diesem Zusammenhang nur von Kinderkrankheiten der staatlichen Bürokratie zu sprechen, denn die Staatsbeamten nutzen auch heute die staatliche Gewalt, um Hürden aufzubauen. Das ist beispielsweise der Fall, wenn von Hai//om verlangt wird, dass sie zur Feststellung ihres Alters oder ihrer Identität einige Male zum mehrere hundert Kilometer entfernten Büro des Innenministeriums anreisen müssen bevor ihnen eine Identitätskarte in Aussicht gestellt wird. Die dortigen Beamten halten sich (gewöhnlich) an die staatlichen Regeln. Sie schaffen neue Regeln, die Missbrauch verhindern sollen, sorgen aber zugleich dafür, dass bestimmte Bevölkerungsgruppen sich Hürden gegenübersehen, die sie kaum überwinden können. *De facto* werden sie damit von den Wohltaten des Staates ausgeschlossen, denn es fehlt ihnen an einem Minimum an Geld und anderen Mitteln, um die Leistungen einzuklagen, die ihnen als den Ärmsten im Staat eigentlich zustehen.

Der Staat, als Urkunde

Für viele Menschen ist der Staat Problem und Hoffnung zugleich. Auch die problematischsten Staaten versuchen sich als Hoffnungsträger für die Bevölkerung zu präsentieren. Staatsrepräsentanten zeigen sich gerne als Wohltäter gegenüber der Bevölkerung. Sie möchten so gefilmt und fotografiert werden, damit die Geschichte als eine notwendige Geschichte der staatlichen Integration und Entwicklung erscheint. Abb. 8 aus der Frühphase meiner Feldforschung nach der Unabhängigkeit Namibias zeigt den damaligen staatlichen Minister für Landfragen. Dieser verteilte Landtitel für San „Buschleute“ in verschiedenen Landesteilen. Die Zuteilung von (kleinen) Landstücken war, und ist, ein integraler Bestandteil des andauernden Versuchs des Staates, die mobile Bevölkerung des Landes sesshaft zu machen und sie Teil einer landwirtschaftlichen Subsistenzwirtschaft werden zu lassen. Dazu wurde jeder standardisierten San Familie (Vater, Mutter, eigene leibliche Kinder) ein kleines standardisiertes Stück Land in Standardgröße (in den meisten Fällen 2 ha rechtwinklig zugeschnitten) zur Nutzung verbrieft übergeben. Bezeichnenderweise in diesem konkreten Fall mit einem leeren Umschlag, in dem sich eigentlich ein Landzertifikat befinden sollte, welches aber nicht rechtzeitig fertig geworden war. Man wollte aber in keinem Fall auf die zeremonielle und medienwirksame Überreichung des Umschlages verzichten - aus den schon erwähnten Gründen, die aus einem banalen Papier eine staatstragende Zeremonie machen. Letztendlich ist es eben kein natürlicher Zustand, dass alles Land dem Nationalstaat gehört, aus dessen Hand es der einzelne Bürger empfängt (oder auch nicht). Vielmehr wird der Staat als notwendige Institution erst dadurch evident, dass seine Abgesandten Umschläge verteilen, manche leer und manche voll, die einen solchen Zustand der staatlichen Verteilungsmacht über das Land erst herstellen.¹²



Abb. 8: Der namibianische Minister für Landfragen übergibt einen (leeren) Umschlag als symbolische Geste für den staatlich sanktionierten und garantierten Erwerbs von Land, das sich der Staat zuvor angeeignet hat.

Entsprechend finden sich solche Umschlag-Übergabe-Zeremonien in der Geschichte vieler neugegründeter Nationalstaaten in Afrika. Die entsprechenden Medienberichte und Fotos dazu sehen sich entsprechend frappierend ähnlich. Das Bild aus Namibia (Abb. 8) findet seine Entsprechung in Fotos aus dem Nationalmuseum Kenias (Abb. 9 und 10): Abb. 9 zeigt den Gründungspräsidenten Kenyatta, der Landtitel verteilt, Abb. 10 zeigt Präsident Arap Moi, in rezenterer Zeit, der auf die gleiche Art und Weise Landtitel verteilt und sich dabei fotografieren lässt. Ob in Kenia oder in Namibia oder anderswo: Gezeigt wird immer wieder das gleiche Bild, eine wiederholte Einübung der staatsbildenden Praxis. Der Staat vergibt Nutzungsrechte an seine Einwohner, oder je nach Sichtweise, der Staat begrenzt die Nutzungsrechte, die den Bewohnern zustehen. Staatliche Institutionen können entsprechend sowohl eine Quelle von Freiheit als auch von Unfreiheit sein. Die Staatspräsidenten kommen und gehen, die Umschläge bleiben. Die auf dem Papier zugesicherten Rechte werden oft nicht realisiert, aber immer wird der Herrschaftsanspruch der Präsidenten realisiert. Obwohl der Anspruch staatlicher Institutionen pauschal und universal ist, also über einzelne Menschen und Situationen hinweg gelten soll, so muss er sich dennoch mithilfe von Mitteln manifestieren, die uns alltäglich und banal erscheinen. Umschläge mit Ernennungsurkunden, Stempel auf Dokumenten und bürokratische Regeln sind in diesem Sinne aber eben überhaupt nicht banal, sondern sie sind grundlegend.



Abb. 9: Der kenianische Gründungspräsident Jomo Kenyatta verteilt Landlizenzen (Aufnahme eines historischen Fotos ausgestellt im kenianischen Nationalmuseum, Nairobi).



Abb. 10: Der kenianische Präsident Daniel arap Moi verteilt Landlizenzen (Aufnahme eines historischen Fotos ausgestellt im kenianischen Nationalmuseum, Nairobi).

Das Banale zu entbanalisieren ist daher eine der wichtigsten Forschungsstrategien für die Kulturanthropologie, aber auch für andere Disziplinen innerhalb der Afrikanistik.¹³

Die vorherrschende Form des Nationalstaates ist das Ergebnis einer spezifischen europäischen Geschichte, in der der Staat, in Anbetracht von konfessionellen und kleinstaatlichen Konflikten über Jahrhunderte hinweg, als das kleinere Übel angesehen wurde (Michéa 2014). Für viele Afrikaner ist der Staat allerdings keine eindeutig unterstützende Macht und keine uneingeschränkte Macht. Für sie ist der Staat zudem meist nicht die benevolente und befriedende Macht, wie es die Hobbesschen Staatstheorie erwarten würde. Die eurozentrische ausformulierte Staatsidee steht daher in einem spezifischen Spannungsverhältnis zu den Realitäten in Afrika und anderswo. Probleme entstanden nicht nur dadurch, dass die europäischen Kolonialmächte durch willkürliche Grenzziehungen Staatsgrenzen geschaffen haben. Langwierige Probleme entstanden auch dadurch, dass die Kolonialmächte die ethnischen Grenzen sozial und räumlich gewissermaßen „einfroren“, um die unterworfenen Gebiete besser zu verwalten. Demgegenüber sind Überlagerungen, Verschiebungen und eine Mehrdimensionalität von Grenzen aus afrikanischer Sicht oft der zu erwartende Normalfall. Auch die multilinguale Realität in den meisten Teilen Afrikas deutet darauf hin, dass weder das Abendland noch irgendein anderes Land deshalb untergehen müsse, nur weil hier mehrere Sprachen gesprochen oder verschiedene Religionen praktiziert werden. Konflikte entstehen in Afrika und anderswo nicht quasi automatisch aus dieser Vielfalt, sondern weil seit der Kolonialzeit den staatlichen Grenzziehungen eine Macht über Ressourcen, Lebenschancen, politische Teilhabe usw. zugesprochen wurde (und wird), die zuvor auf unterschiedliche Einheiten und Ebenen verteilt war. Die vorkoloniale Dynamik der politischen Grenzen in Afrika (siehe Kopytoff 1987) hat fortlaufend Personen mit „split allegiances“ (geteilten Loyalitäten) geschaffen, die mit einem Bein in unterschiedlichen Lagern standen, verwandtschaftlich, ethnisch, oder rituell. Da diese als Brückenbauer und mögliche Mediatoren oft dazu geeignet waren, Konflikte zu entschärfen, gibt es in Afrika eine gewisse kulturelle Einübung darin, geteilte Loyalitäten aufzubauen – was einer dauerhaften Unterordnung unter eine einzige übergeordnete Loyalität in einem Staatsgebilde allerdings zuwiderläuft.

Der Staat, als Feld

Wenn wir also danach fragen wie sich der Staat bzw. die Stadt als Feld für den Kulturanthropologen Afrikas darstellt, dann liegt die Antwort darin, dass sie sich vor allem in der scheinbar banalen alltäglichen Praxis finden lässt. Die Banalität des Alltags bietet zugleich den Schlüssel zu dem, was letztlich die (Ultra)sozialität der Menschen ausmacht, die in staatsgeformten Beziehungen miteinander leben. Ein Leben im komplexen sozialen Gefüge braucht die Präsenz des Staates im Alltag, in der Form von Objekten (wie Urkunden und Formularen) und in der Form von Staatsmenschen. Staatsmenschen sind nicht nur diejenigen, die den Staat oder die Stadt verkörpern, sondern alle, für die staatliche Institutionen zu „natürlichen“ Dingen und Personen geworden sind. In diesem Sinne sind wir alle Staatsmenschen, in Europa wie in Afrika, allerdings auf unterschiedliche Art und Weise. Denn

auch die scheinbaren Kleinigkeiten, mit denen Staatsgewalt in unser Leben eindringt, hinterlassen deutliche Spuren. Scheinbar banale Unterschiede in der Alltagspraxis bringen demnach auch die Staatsmenschen auf unterschiedliche Weise hervor. Weiterhin verändert sich auch unsere Perspektive auf den Staat. Statt der eher unproduktiven Frage, ob der Staat an sich gut oder schlecht für die Menschen ist, geht es jetzt darum, zu sehen, wie unterschiedliche Praktiken der Menschen den Staat in seinen verschiedenen Formen hervorbringen und wie diese wieder spezifisch prägend auf die Menschen zurückwirken. Bevor ich jedoch darauf zu sprechen komme, wie sich staatliches Leben in Afrika und Europa unterscheidet, lohnt es sich in Erinnerung zu rufen, dass sich unterschiedliche Staatsspuren und unterschiedliche Perspektiven auch innerhalb eines Kontinentes und innerhalb einer Gesellschaft und selbst innerhalb eines Subsystems wie der Wissenschaft wiederfinden lassen.

In der Wissenschaft herrscht, was die Alltagserfahrung mit der Staatsmacht betrifft, eine gewisse Monokultur. Es ist beispielsweise so, dass es eine gesellschaftliche Gruppe gibt, die unter Professoren einen noch geringeren Anteil hat als die Frauen – und das sind die Wissenschaftler aus Arbeiterverhältnissen, und das in letzter Zeit wieder mit zunehmender Tendenz.¹⁴ Natürlich haben Arbeiterkinder nicht automatisch ein anderes Verhältnis zum Staat, ebenso wenig wie Migrantenkinder, aber auch für den biographischen Hintergrund gilt, dass entbanalisiert werden muss, was vielleicht zunächst banal und vernachlässigbar scheint:

Der Anspruch der Wissenschaft ist, dass es keinen Unterschied macht, ob ein Wissenschaftler bzw. eine Wissenschaftlerin Arbeiter oder Beamter, katholisch oder evangelisch, Schlesier oder Bayer ist. Tatsächlich sind viele Forscher im universitären Bereich die Kinder von Staatsmenschen im engeren Sinne, also beispielsweise von Stadtverordneten, Richtern oder Lehrern, die in ihrer alltäglichen Sozialisation oder ihrer direkten finanziellen Abhängigkeit den Staat und seine stützende Funktion quasi voraussetzen. Es ist aus meiner Sicht zunächst eine empirisch zu klärende Frage, inwiefern sich diese Tatsache auf die wissenschaftliche Arbeiten über den Staat widerspiegelt. Die Frage wurde aus meiner Sicht bisher zu wenig gestellt, und zwar aufgrund des Selbstverständnisses der Wissenschaft, dass diese biographischen Umstände keine Auswirkungen haben sollen oder dürfen.

Es ist aber nicht von der Hand zu weisen, dass beispielsweise mit Blick auf die bereits erwähnten territorialen Grenzen die relative Willkür von kommunalen oder regionalen Grenzen am ehesten denen auffällt, die parallele Bindungen haben, in der Form der bereits erwähnten geteilten Loyalitäten. Schlesiern (wie auch Kurden oder Basken) muss nicht erst erklärt werden, dass es Länder gibt, die nicht (oder nicht mehr bzw. noch nicht) als Nationalstaat auf den Landkarten zu finden sind. Wer um die Zahl der potentiellen Staaten (im Gegensatz zu den zur Zeit anerkannten Nationalstaaten) weiß, ist auch eher geneigt, die Staatenbildung nicht als ein *fait accompli* zu betrachten, sondern als einen fortlaufenden Prozess. Man muss kein überzeugter Anarchist sein, um die Universalität bestehender politischer Gemeinschaftsgrenzen zu bezweifeln. Dazu genügt es beispielsweise in vielen Regionen auch schon katholisch zu sein (übrigens auch zunehmend eine Minderheit in der Bundesregierung der letzten Jahre), da oftmals die Grenzen von katholischen Kirchengemeinden und Bistümern nicht kongruent mit Staats- und Stadtgrenzen sind und die allumfassende Kirche ohnehin als global grenzüberschreitend betrachtet wird.¹⁵

Der Anspruch des Staates, in allen Beziehungen über dem Bürger zu stehen, ist vermutlich für den Innenminister eines Staates, dessen Vater erst Wehrmachtsoffizier und dann Generalinspekteur der Bundeswehr war und der selber viele Jahre Reserveoffizier einer staatlichen Armee und schließlich Verteidigungsminister war (wie im Fall des gegenwärtigen Innenministers) eingängig. Dieser Anspruch des Staates wird hingegen stärker hinterfragbar sein für diejenigen, die einen anderen familiären und biographischen Hintergrund haben. Teil einer staatsstreuen (und staatsbegünstigten) Schicht zu sein, macht es sehr viel schwerer, eine kritische Distanz zur Theorie des Staates zu wahren. Dem Staat wird hingegen weniger selbstverständlich eine notwendige zivilisatorische Kraft zugesprochen, die das Tier im Menschen bändigt, wenn man am eigenen Leib erfahren hat, wie vom Staat entsandte Soldaten viel Leid über Menschen gebracht haben.¹⁶ Die Annahme, dass der Staat als „großer Gleichmacher“ zwischen den Menschen fungiert, liegt vor allem für Menschen nahe, die mithilfe des Staates einen sozialen Aufstieg erlangt haben. Es geht aber, noch fundamentaler, letztlich darum, anthropologisch anzuerkennen, dass sich Menschen anthropologisch-empirisch immer in ihrer „Eigenheitlichkeit“ begegnen (Marten 1988), eben mit spezifischer Herkunft, Alter, Geschlecht, situativer Bedingtheit und eben auch spezifischer Staatserfahrungen und nicht in einer abstrakten universellen Wesenheit.

Wenn wir anerkennen, dass diese Eigenheitlichkeit für die Menschen und die sozialen Institutionen, die sie hervorbringen, eine letztlich unhintergehbare Realität ist, dann folgt, dass die wissenschaftliche Bestimmung dessen, was „der Staat“ als Forschungsfeld ist, davon profitiert, wenn die Gemeinde der Wissenschaftler weniger homogen ist und sich staatlicher Realitäten und Realisierungen aus verschiedenen Perspektiven nähert. Die Forderung nach mehr Frauen, mehr Arbeiterkindern, mehr ethnischen Minderheiten in der universitären Forschung ist aus meiner Sicht daher keine Frage der personenbezogenen Gerechtigkeit. Die Forderung ist vielmehr im Interesse einer besseren Forschung und Wissenschaft zu erheben, denn wenn die Gemeinschaft der Forscher weniger homogen ist, kann sie unterschiedliche Lebenserfahrungen in den Forschungsprozess einbringen und diesen verbessern. Der Staat erscheint unterschiedlichen Forschern in unterschiedlicher Weise, und er trifft die Menschen mit ihrem eigenheitlichen Hintergrund auf unterschiedliche Weise.

Parallel geht es bei der Berücksichtigung Afrikas in Sozialtheorien (beispielsweise über den Staat) nicht darum, doch gerechterweise auch auf die vernachlässigten, armen afrikanischen Staaten zu schauen, für die sich sonst niemand interessiert. Vielmehr geht es darum, durch die afrikanischen Erfahrungen mit dem Staat (und durch alle anderen Regionalerfahrungen) ein besseres Verständnis davon zu bekommen, was der Staat ist und was er sein könnte. Denn da der Staat als Organisationsform vermutlich für absehbare Zeit nicht verschwinden wird, geht es darum, ihn so anzupassen, dass er das Leben der Menschen befördert und nicht beeinträchtigt. Insgesamt sind die Regionalwissenschaften wie die Afrikanistik besonders dazu geeignet, einem methodologischen Nationalismus entgegenzuwirken, der davon ausgeht, dass die bestehenden Staaten in jedem Fall die relevanten Untersuchungseinheiten sind. Migrantenströme werden zwar oft als Ströme zwischen Nationalstaaten dargestellt, aber diese Sicht ist durchaus ergänzungswürdig. Die Eigendarstellung von staatlichen Stellen tendiert dazu, viele derzeitige Probleme als Konflikte zwischen „Ausländern“ und „Inländern“ zu beschreiben. Dabei ist die derzeitige Situation auch

diagnostisch für Spannungen innerhalb der „Gastgesellschaft“, zwischen Gemeinden und übergeordneten Stellen, sowie zwischen Bürgern und der Verwaltung. Diese Gemengelage findet sich nicht nur in Europa, sondern auch in den Ländern Afrikas (siehe Beiträge in Anderson, Cheeseman und Scheibler 2013).

Afrikanistische Perspektiven und der Afrikativ

Es ist daher auch nicht verwunderlich, dass die Afrikanistik nicht eine, sondern gleich mehrere Perspektiven auf den Staat als Untersuchungsfeld liefert. Zur Veranschaulichung bieten sich einige einfache Graphiken an (Abb. 11– 13), mit deren Hilfe drei Perspektiven unterschieden werden können.

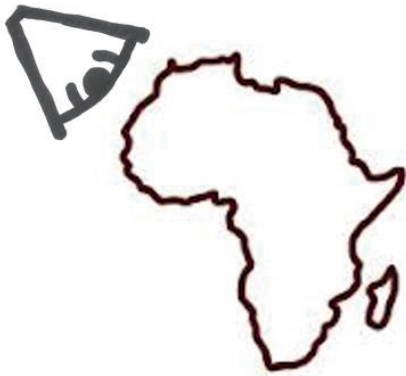


Abb. 11: Afrikanistik als Blick auf Afrika



Abb. 12: Afrikanistik als Blick aus Afrika



Abb. 13: Afrikanistik als „afrikativer“ Blick auf den Menschen

Das erste Bild zeigt den Blick auf afrikanische Zustände, das was wir heute gemeinhin den eurozentrischen Blick nennen. Das ist der Blickwinkel, den schon Entdecker und Kolonisatoren eingenommen haben und der Afrika weitgehend auf den Blick von außen reduziert und daher auch von vielen Afrikanisten heute kritisiert wird. Um beim Beispiel Staat zu bleiben: In dieser Perspektive versammeln sich all die Berichte über gescheiterte und schwache Staaten in Afrika, die nicht nur die Funktion haben, den Europäern zu erklären wie ihre Nachbarn jenseits des Mittelmeeres leben, sondern mitunter auch die Funktion, Europäer darin rückzuversichern, dass das Leben der Menschen ohne den Staat direkt in den Krieg aller gegen aller führen muss. Was dabei oft ungesagt bleibt, ist, dass wir es in Afrika oft nicht nur mit „schwach-gewachsenen“ Staaten zu tun haben, sondern meist mit zerfallenden Staaten, die koloniale und postkoloniale Veränderungen durchlaufen haben, also in diesem Sinne keine rein afrikanischen Staaten sind. Vorkolonial gab es in Afrika durchaus funktionierende Gemeinwesen ohne Zentralmacht, nämlich die sog. „segmentären Gesellschaften“, in denen sich Solidarität flexibel und selektiv auf verschiedenen Ebenen ändern konnten, was den Europäern als „regulierte Anarchie“ erschien (Siegrist 1979). Es gab auch politische Einheiten, die zwar gemeinhin nicht als „Staaten“ bezeichnet wurden, die aber durchaus staatliche Funktionen innehatten. Diese Gemeinwesen waren beispielsweise durchaus in der Lage, Fremde von außen zu integrieren. Ein Kennzeichen dieser afrikanischen Gemeinwesen ist, dass sie flexiblere Außengrenzen hatten. Kopytoff (1987) schlägt vor, sich eine vorkoloniale Karte Afrikas als eine Art Wetterkarte vorzustellen, auf denen sich die Gemeinwesen ausdehnen und zusammenziehen könnten. Knapper als Land waren die Menschen, die es galt in das Gemeinwesen einzubinden. Die Jäger und Sammler, die die erste Zivilisation auf afrikanischem Boden bildeten, wurden in den Jahrhunderten vor der Kolonisation nicht notwendigerweise bekämpft und vernichtet, sondern gewissermaßen „aufgesogen“ und integriert (siehe auch Widlok 2000 und 2003). Auch viele gestrandete Europäer wurden im 18. und 19. Jahrhundert aus ähnlichen Gründen in die politischen Gemeinwesen des Kontinents aufgenommen, viele so erfolgreich, dass sie es ablehnten, wieder nach Europa zurückzukehren als sich diese Gelegenheit bot (Wilson 1979). Europäische Staatsideen rekurrieren, auf dem Hintergrund der europäischen Erfahrungen, in erster Linie auf der Unversehrtheit eines Territoriums und nicht auf der Integration der gesamten Bevölkerung an einem Ort. Sie sind daher der vorkolonialen Situation Afrikas unangemessen, die unter umgekehrten Vorzeichen stand.

Im späteren Verlauf der gemeinsamen kolonialen und postkolonialen Geschichte von Europa und Afrika wurde dann das Leben der Menschen in Afrika in relativ kurzer Zeit erheblich umgekrempelt. Auffallend ist dabei, dass sich sehr ähnliche Muster zeigen, egal ob diese rezente Geschichte eher sozialistisch oder kapitalistisch geprägt ist. Der Staat als europäischer „Exportartikel“ prägte das Alltagsleben in vielerlei Hinsicht, von der Stadtplanung und der staatlichen Naturraumordnung bis hin zur Neuordnung von Landwirtschaft. Die modernistischen sozialistischen Versuche der Kollektivierung unterschieden sich zwar von den kapitalistischen Versuchen der katastererfassten privatrechtlichen Industrielandwirtschaft, aber beide zielten auf eine grundsätzliche Umwandlung auf ein modernistisches Ziel hin. Ein berühmtes Beispiel in diesem Zusammenhang ist die „Villagization“ in Tansania, die sog. *Ujamaa* Kampagne zwischen 1973 und 1976 bei der ungefähr 70 Prozent der Tansanischen Bevölkerung gezwungen wurde, ihre

versprengte Wohn- und Wirtschaftsweise aufzugeben und stattdessen Dörfer zu bilden (Scott 1989:245), die den europäischen Ordnungsprinzipien des Staates entsprachen und effektivere Farmwirtschaft und bürokratische Konzentration versprachen (Scott 1989:223 ff.).

Die erwähnte eurozentrische Perspektive auf Afrika (in Abb. 11) kann daher nicht für sich alleine stehen, sie muss ergänzt werden, um die Wechselwirkungen zwischen den Kontinenten besser in den Blick zu bekommen. Die zweite hier graphisch dargestellte Perspektive (Abb. 12) ist eine solche Ergänzung eine Verschiebung des Zentrums der Aufmerksamkeit von Eurozentrik zur Afrozentrik. Es ist der Versuch, die Perspektiven der Afrikaner einzufangen. Diese Perspektive ist nach wie vor ein Schwerpunkt der Afrikanistik. Sie zeigt sich beispielsweise darin, dass Afrikanisten darauf insistierten, dass ohne ausreichende Sprachkenntnisse jedem Beobachter die afrikanische Perspektiven auf die Welt fremd bleiben muss. In dieser Perspektive zeigt sich sehr schnell, dass im Gegensatz zu vielen Europäern, es für viele Afrikaner nicht selbstverständlich ist, dass die staatliche Ordnung in alle Lebensbereiche eingreift, etwa dadurch dass alle Bürgern gezwungen sind, klar identifizierbare Nachnamen zu tragen (siehe Scott 1989:71). Solche Ansprüche des Staates wurden übrigens auch in Preußen erst im 19. Jahrhundert durchgesetzt. Die Kölner wurden erst durch Napoleon gezwungen, sich eindeutige Hausnummer zuzulegen (Abb. 14 zeigt die berühmteste napoleonische Hausnummer der Stadt). Auch der Zwang aus einem sprachlichen Dialektkontinuum, einen bestimmten, staatlich anerkannten Dialekt zu sprechen, der zur Nationalsprache erhoben wurde, ist in den europäischen Ländern erst im 19. Jahrhundert durchgesetzt worden.



Abb. 14: Die berühmteste Hausnummer Kölns, ein Produkt französischer „Kolonialherrschaft“

Trotz dieser relativ rezenten Entwicklungen können sich viele Europäer kaum noch Situationen vorstellen, in denen es keine Nachnamen, Hausnummern und ausgemessene

Flurstücke gibt, die staatlich verordnet und garantiert sind. In Afrika und in anderen Weltgegenden hingegen ist hautnah zu beobachten, wie die eine staatliche Ordnung auf Kosten möglicher Parallelordnungen etabliert wird. Ein Beispiel, auf das auch Bourdieu (2014) rekurriert, sind die Kalendern und Zeitrechnungs-Systeme, die wir gemeinhin gar nicht mehr als staatliche Handlungen wahrnehmen. Kurz nach der Unabhängigkeit Namibias praktizierten die ≠Akhoe Hai//om, bei denen ich den Großteil meiner Feldforschung durchgeführt habe (siehe Widlok 1999), noch immer zwei Kalendarien, einen Mondkalender und den letztlich auf dem Sonnenlauf basierten europäischen Kalender. Letzterer hat sich nicht deshalb durchgesetzt, weil er besser wäre, sondern weil die Macht des Staates dahinter stand. Das Wissen im Mondkalender ist in vielerlei Hinsicht sogar überlegen, denn während gerade in Gebieten wie Namibia jeder Juni in jedem Jahr sehr anders sein kann, haben die Phasen des Mondes hingegen durchaus vorhersehbaren Einfluss auf das Verhalten von Tieren und anderen Veränderungen in der Natur (siehe auch Knight und Lewis 2014). Mond-Monate koppeln Zeiten für Jagd, für gegenseitige Besuche und für nächtelange Heilungstänze an einen gemeinsam wahrnehmbaren Rhythmus. *Nicht* geeignet ist der Mondkalender hingegen für die Erinnerungskultur des neuen Nationalstaates, die auf der jährlichen Wiederkehr fester Daten und Feiertage beruht. Während also in Europa selbst Anarchisten die Uhr zweimal im Jahr umstellen, bildeten bis vor kurzem die etwa 400 Bewohner der Mangetti-West Farmen im Norden Namibias eine Art gallisches Dorf, das kollektiv die Uhren nicht umstellt auf die Zeit, die man „Sam’s Time“ nannte, nach dem damaligen Präsidenten Sam Nujoma benannt.

Was ich mit diesen Beispielen zeigen möchte, ist, dass eine afrozentrische Perspektive nicht voraussetzt, dass man selber Afrikaner/in ist. Genauso wenig wie man Europäer sein muss, um das kritische Potential eines Perspektivenwechsels zu nutzen.¹⁷ Inzwischen wird ein solcher Perspektivenwechsel in erster Linie durch afrikanischen Autoren kultiviert, die lange außerhalb Afrikas gelebt haben. Autoren wie In Koli Jean Bofane, Chimamanda Ngozi Adichie oder Alain Mabanckou haben eine ausreichende kritische Distanz zu ihrem Kontinent – bei gleichzeitiger ausreichender Vertrautheit, um uns allen vor Augen führen zu können, wie produktiv ein Perspektivenwechsel und ein Perspektivenvergleich sein kann.

Die Kulturanthropologie Afrikas liefert und fördert aber noch eine dritte Perspektive und es ist diese dritte Perspektive, die ich in meiner Forschung und Lehre besonders hervorhebe. Diese im Weiteren erläuterte dritte Perspektive lässt sich hilfsweise graphisch darstellen (siehe Abb. 13), aber sie bedarf vielleicht einer Wortneuschöpfung. Ich werde sie im Weiteren die „afrikative“ Perspektive nennen, in Ergänzung zum Gegensatzpaar eurozentrisch/afrozentrisch. Was ich mit „afrikativen“ Zuständen ausdrücken will, ist ein besseres Verständnis des politischen, wirtschaftlichen, religiösen und gesamten kulturellen Lebens des Menschen, das durch die Erfahrung Afrikas hindurchgegangen ist, also *afrikativ* durchdekliniert wurde, wenn man so will. Die afrikative Sicht können Afrikaner und nicht-Afrikaner einnehmen. Sie verändert die Sichtweise auf Kultur und Gesellschaft in allen Teilen der Welt. Die afrikative Sichtweise hilft, das Exotische vertraut zu machen und das Vertraute in gewisser Weise „exotisch“, d.h. neu zugänglich, zu machen. Im Folgenden zeige ich dies an zwei Beispielen, einmal mit Blick auf die Gewalt im Staat und zum anderen mit Blick auf die sog. Wohltaten des Staates, insbesondere der staatlichen Pensionszahlungen.

Die Gewalt im Staat

Die Zustände, die uns in Afrika begegnen, sind nicht „einfach afrikanisch“. Zum einen sind sie nicht „einfach“, weil beispielsweise mit Blick auf den Staat sich auf dem Kontinent eine große Diversität finden lässt, von sehr stabilen und zumindest nach außen hin verlässliche Staaten wie Botswana über intern starke Staaten wie Namibia und extern starke Staaten wie den regionalen Schwergewichten Republik Südafrika oder Nigeria bis hin zu Staaten wie Somalia, die eigentlich nur auf der Karte existieren. Zum anderen sind die Zustände nicht einfach „afrikanisch“, denn alle diese staatlichen Gebilde, so wie das Leben darin insgesamt, ist eine jahrhundertelange Verbindung aus afrikanischen und anderen Elementen, nicht nur europäisch, sondern auch mit arabischen und anderen globalen Einflüssen - wie übrigens auch die europäischen Staaten ohne Afrika heute nicht das wären, was sie sind. Das gilt auch für die beiden Forschungsfelder, die ich kurz in afrikativer Perspektive erläutern möchte, nämlich einmal staatlich administrierte Gewalt und zum anderen staatlich gesteuerte Umverteilung.

Das erste Feld: Boko Haram und IS (der „sogenannte Islamische Staat“). Diese werden in Europa gewöhnlich als so irre angesehen, dass es komplett unmöglich scheint, zu verstehen, weshalb sich Kämpfer für solche Gruppen einsetzen und ihr Leben (und das Leben vieler anderer) dafür aufs Spiel setzen. Nun gehört es auch zu den Aufgaben der Ethnologie „to give the wolf a voice“, d.h. zu versuchen zu verstehen und darzustellen, weshalb Menschen das tun, was sie tun, vor allem wenn sie es nicht so tun wie gemeinhin erwartet. Und dies gilt nicht nur für bisweilen romantisierte indigene Gruppen wie die San in Namibia, sondern auch für die mordenden Truppen unserer Zeit wie sie in vor allem aus Nordafrika, aber auch aus Teilen West- und Ostafrikas bekannt geworden sind. Man braucht überhaupt keine Sympathien mit den Handlungen des IS zu haben, um festzuhalten, dass sich diese Bewegungen aus ihrem Widerstand gegen die Nationalstaaten in der Region nähren. Denn diese Nationalstaaten haben nicht, wie oben ausgeführt, nur Kalender, Uhrzeit und Straßenverkehrsordnung festgelegt, sondern sich ganz fundamental damit gerechtfertigt, dass sie über den Partikularinteressen aller Einzelnen stehen und keine andere Macht neben sich dulden. Damit etabliert sich der Staat als quasi-Gott mit einem universalen Machtanspruch. Dieser Machtanspruch wird allerdings weder von Menschen akzeptiert, die sehr schlechte Erfahrungen mit staatlicher Gewalt gemacht haben noch von solchen, die nur eine einzige universalen Macht anerkennen, nämlich Gott selbst und die sich darüber hinaus verpflichtet fühlen, sich als ultimative Vertreter dieser universalen Macht entsprechend einzusetzen.¹⁸

In gewisser Weise ist der IS überhaupt nichts Neues. Ja, der IS ist außerordentlich gewalttätig, aber auch das ist nicht neu. Jeder, der sich ein wenig in Kolonialgeschichte auskennt, kennt auch solche Szenen von Hinrichtungen, von staatlicher Gewalt beispielsweise gegenüber indigenen Gruppen, oder gegenüber Dissidenten (siehe Doyle 1909 als Beispiel für einen frühen Beleg, Ndeikwila 2014 als ein Beispiel für einen rezenten Fall). Der IS richtet sich gegen existierende Staaten, aber nur um direkt anschließend einen neuen Staat einzurichten, der noch radikaler absolute Loyalität einfordert als die Staaten, die hier ersetzt werden sollen. Angestrebt wird ein Staat, der noch viel stärker versucht, Diversität einzuebnen. Denn es geht IS ja nicht darum, die Freiheit des Individuums durchzusetzen, sondern im Gegenteil darum,

einen anderen Staat zu errichten, der noch viel stärker als die meisten säkularen Staaten die Rechte des Einzelnen verletzt und aufhebt. IS ist in dieser Hinsicht eine Extremform des Staates. Das kann man im Manifest des IS nachlesen, ein Handbuch mit dem Titel „Verwaltung der Barbarei“¹⁹ in dem die Gesetzlosigkeit, die Zerstörung bisheriger sozialer Ordnung durch Willkür und Barbarei als wichtiges Stadium hin zum islamischen Staat propagiert wird. Zumindest in dieser Version hat der IS mehr Gemeinsamkeiten mit dem profanen Staat nach Hobbes als mit einer gewöhnlichen religiösen Weltsicht, denn wie Bruno Latour sagen würde: Der IS und modernistische Utopisten sehen sich nicht *in* der Hand Gottes, sie versuchen vielmehr die Hand Gottes zu sein und diese zu ersetzen.²⁰

Diejenigen, die sich freiwillig dem IS anschließen (es darf nicht vergessen werden, dass viele dazu gezwungen werden), teilen also durchaus einige der bekannten Einstellungen zum Staat. Einerseits wiederholen sie, was viele Staatsgründer getan haben: nämlich die Vernichtung der vielfältigen ethnischen oder religiösen Zugehörigkeiten im Zuge einer massiven Gleichschaltung. Denn auch bei der Errichtung anderer Staaten haben wir es mit einer Monopolisierung vorhandener Reichtümer zu tun: monopolisiert werden die vorhandenen Waffen, die vorhandenen Titel (z. B. „*Emir*“), die vorhandenen Schriftauslegungen, die vorhandene Macht über Menschen, vorhandene Mythen, Gegenwartsängste, Zukunftsvisionen usw. Gleichzeitig geht es um eine deutliche Kritik an den bisherigen Staaten und ihren Fehlern. Der Staat soll hier mit einer Utopie eines neuen Menschen in einer neuen staatlichen Ordnung ersetzt werden, die die alte Ordnung hinter sich lässt. James Scott (1989) hat vergleichend beschrieben, dass dies der Gründungsmythos für alle „normalen“ Nationalstaaten ist, eine Utopie vom neuen Menschen, in neuen Dörfern, und in einer neuen staatlichen Ordnung, die die gesamte alte Ordnung hinter sich lässt.

Was uns der Extremfall von IS vor Augen hält, sind die Folgen für ein Gemeinwesen, das sich präsentiert, als ob diese ohne lokale soziale Bindungen auskäme und quasi von null anfangen könnte. Tatsächlich kommt kein Staat ohne bereits bestehenden sozialen Praktiken aus, deren er sich bedient, allerdings leugnen staatliche Institutionen oft diese parasitäre Vorgehensweise. IS treibt diese Tendenz auf die Spitze, denn natürlich greift dieser angeblich ganz neue Staat auf bestehende Machtunterschiede und Abhängigkeiten zurück, nicht zuletzt auf die Zerstörungsmacht von Waffen in bestimmten Händen. Die langfristigen Folgen der Zerstörung von lokalen Bindungen werden entsprechend erheblich sein.

Es geht in der hier skizzierten Herangehensweise also nicht darum, den Staat zu einer guten oder schlechten Sozialform zu erklären. Vielmehr ist das Ziel, die Bedingungen zu klären, unter denen die staatliche Organisationsform in bestimmte Richtungen entwickelt wird. Es ist nicht nur so, dass Staaten anknüpfen an vorstaatliche Bindungen und Identitäten. Auch andere Körperschaften, etwa große kommerzielle Konzerne, lehnen sich wiederum an staatliche Formen und Strategien an und profitieren von ihnen. Es ist daher nicht überraschend, dass Wirtschaftsunternehmen und sog. zivilgesellschaftliche Organisationen in ihrer Orientierung und ihren Ansprüchen gegenüber ihren Mitgliedern mitunter dem Staat sehr ähnlich sind. In gewisser Weise sind es Trittbrettfahrer des Staates in ihren Strategien, eine neue soziale Ordnung herzustellen bzw. eine bestehende Ordnung nachzuahmen. Ein weiteres wichtiges Ziel der hier vorgestellten Analyse ist es, die Alltagspraktiken aufzuwerten,

denen sich die Staaten bedienen – bzw. ohne die sie am Ende oft scheitern, weil sie die Menschen verlieren (und oft vernichten) für die sie eigentlich eingerichtet wurden.

Das Funktionieren des Staates ist auf die sozialen Praktiken der Menschen vor Ort angewiesen – obwohl sich staatliche Vertreter typischerweise damit profilieren, dass sie angeben, erhaben über diesen Praktiken zu stehen. Und diese Praktiken haben ihre lokale Färbung und Prägung und als solche sind sie plural, divers und veränderlich und sie bleiben unfertig. Diese inhärente Unfertigkeit und Unsicherheit ist der Kern dessen, was wir in der Anthropologie unter „politisch“ verstehen. Sollen in staatlichen Schulen in Deutschland Kreuze im Klassenzimmer hängen, Schleier erlaubt werden oder Dialekt gesprochen werden? Wird damit die nötige Sozialität untergraben oder basiert sie im Gegenteil auf der Einbeziehung von solchen Alltagspraktiken? Nicht alle Praktiken müssen in allen staatlichen Räumen gleichermaßen Raum bekommen. Die Diskussion welche Praktik und welche Bindung an welcher Stelle ihren Platz finden soll, muss geführt werden. Sie wird durch keine Theorie des Staates obsolet. Für diesen Zweck der politischen Gestaltung besteht ein Staat eben nicht nur aus technischer Verwaltung, sondern auch aus öffentlicher politischer Debatte. Weder eine kulturelle „Reinigung“ von oben, noch ein gerichtlich einklagbares „Recht von allen auf alles“ wäre ein hinlänglicher Ersatz für eine solche Debatte und Abstimmungen über die Einbeziehung gewünschter Praktiken oder die Abwehr von unerwünschten sozialen Praktiken. Dementsprechend ist auch das Spektrum der staatlichen Formen sehr viel weiter als unsere konventionelle Klassifikation, die sich auf die Unterscheidung von „schwachen“ und „starken“ Staaten, von „kapitalistischen“ und „sozialistischen“ Staaten oder von „Rechtsstaaten“ und „Unrechtsstaaten“ begrenzt, denn das Leben der Menschen, und ihre sozialen Beziehungen, erschöpfen sich nicht in solchen Kategorien.

Aus dem Blickwinkel der Kulturanthropologie stehen dabei bislang in der Debatte zu oft abstrakte Werte im Mittelpunkt, statt der bereits mehrfach erwähnten konkreten Praktiken, die soziale Bindungen schaffen. Die Tendenz in den liberalen Staatswesen in Europa ist es, seit langem immer mehr bindende Praktiken abzuschaffen, um Konflikte zu vermeiden. Wie Michéa (2014) deutlich gemacht hat, sind viele Konflikte durch den Staat des westfälischen Friedens nicht gelöst, sondern nur aufgeschoben worden. Wir Staatsmenschen, also diejenigen, die auf die Geschichte seit dem westfälischen Frieden zurückblicken, sind geübt darin, die Allianzen und Bindungen unterhalb der staatlichen Ebene einzudampfen. Landsmannschaftliche, religiöse, familiäre, und andere partikularistische Identitäten sind zugunsten der nationalstaatlichen Identität zurückgeschraubt worden. Allerdings haben wir jetzt ständig mit Problemen zu tun, die sich auf nationalstaatlicher oder inter-staatlicher Ebene kaum lösen lassen, etwa der Klimawandel, die Migrationsströme und Finanzströme. Es gibt einen sehr begrenzten Einfallsreichtum, um sich neben dem Nationalstaat auch andere kulturelle Einheiten in der Praxis vorstellen zu können, die die Menschen aneinander binden. Es lohnt sich daher, den Blick auf Situationen zu wenden, in denen die Menschen diese Fixierung auf den Nationalstaat nicht mitbringen, die aber stattdessen darin trainiert sind, auch alternative Möglichkeiten soziale Bindungen zu schaffen und aufrecht zu erhalten. Hier liegt eine Stärke der afrikativen Sichtweise.

Das Wohl im Staat

Jean-Claude Michéas Kritik am Staatenmodell des westfälischen Friedens ist keine Zurückweisung dieser Lösung für die historische Situation nach dem 30jährigen Krieg, sondern eine Aufforderung zur Suche nach alternativen Staatenmodellen, die der Gegenwart besser gerecht werden (Michéa 2014). Es lohnt sich, kurz darüber nachzudenken, weshalb es an Alternativen bisher mangelt. Wenn wir versuchen uns in die Zeit des 30jährigen Krieges zurückzusetzen, dann können wir nicht auf systematische Ethnographien zurückgreifen. Allerdings können wir annäherungsweise die Situation erfassen, wenn wir uns ausgewählte Romane der Neuzeit anschauen, beispielsweise Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*, der ein drastisch realistisches Bild der Zeit festgehalten hat. 30 % aller Deutschen, so schätzt man, starben im 30jährigen Krieg einen gewaltsamen Tod. Als Ergebnis und als Lösung wurde die Staatsform geboren, die bis heute Europa bestimmt. Bei der kolonialen Ausdehnung dieser Staaten in Afrika wurde allerdings ein noch höherer Anteil der Bevölkerung dezimiert. Das gilt vermutlich für Zentralafrika unter der belgischen Kolonialherrschaft aber sich für die San „Buschleute“ im südlichen Afrika, die durch holländische, deutsche, englische und auch innerafrikanische Kolonialisten ihr Leben gelassen haben. Grimmelshausen liefert aber übrigens nicht nur eine Beschreibung der europäischen Zustände im ausgehenden 17. Jahrhundert, sondern auch die Beschreibung einer alternativen Lebensweise (Widlok 2017b). In den letzten Kapiteln des Buches lässt Grimmelshausen seinen Helden Simplicissimus auf einer afrikanischen Insel stranden, wo er als Robinson *avant la lettre* lebt. Anders als bei anderen Inselutopien haben wir es hier weder mit einem Paradies zu tun, noch mit einem „wilden“ Naturzustand. Vielmehr verweist Grimmelshausens Inselgeschichte darauf, dass die alltäglichen eigenheitlichen Umstände der Insel entscheidend sind. Simplicissimus gerät in eine Umwelt, die die Bewohner (durch Jagd und Sammeln) ernährt ohne sie notwendigerweise in einen sozialen Verteilungskampf oder in unentrinnbare Abhängigkeiten zu stürzen. Mit anderen Worten, für die Möglichkeit, eine Alternative zu denken, die sich sowohl vom Kampf aller gegen aller als auch von einer konfliktfreien Welt abgrenzt, gibt es bereits im 17. Jahrhundert zumindest literarische Vorbilder.²¹

Obwohl es problematisch ist, von den Ethnographien des 20. Jahrhunderts die entferntere Geschichte Afrikas rekonstruieren zu wollen, so ist doch sicher, dass es auch vor der Ankunft der Kolonialisten, viele afrikanische Gruppen Sozialbeziehungen pflegten, die dazu geeignet waren, das Wohl der Menschen zu gewährleisten. Unser Wissen um die weitgehend egalitären Gesellschaften der afrikanischen Jäger und Sammler sind hier von besonderer Bedeutung. Diese Gesellschaften begegnen uns heute nicht in einer „unveränderten“ oder einer von Europa „unkontaminierten“ Form. Trotzdem ist es instruktiv, das Zusammentreffen zwischen dieser Zivilisation und staatlichen Formen zu untersuchen. Mein abschließendes Beispiel bezieht sich auf einen Ausschnitt dieses Zusammentreffens, konkret in der Auszahlung von staatlichen Renten in Nord-Namibia, die bereits eingangs erwähnt wurde.

Neben Südafrika ist Namibia eines der wenigen afrikanischen Länder, die eine staatliche Rente für alle Einwohner auszahlt. Ein ambitioniertes sozialstaatliches Projekt. Diese

afrikanischen Staaten tun in dieser Hinsicht genau das, was Europäer von Ihnen erwarten, wengleich damit nicht gesagt ist, dass damit das Verhältnis zum Staat bzw. die Verhältnisse im Staat wie in Europa wären. In Namibia wird die staatliche Rente in Prinzip an alle 60jährigen ausgezahlt (siehe Abb. 15). Tatsächlich fehlen aber vielen Alten, gerade in marginalisierten Gruppen wie den San, die notwendigen „richtigen“ Papiere. Entsprechend gehen viele Alte leer aus, obwohl sie ein genauso langes wie arbeitsreiches Leben hinter sich haben wie andere, deren Lebensumstände es Ihnen erlauben, entsprechende Dokumente anzusammeln und aufzubewahren. Im Ergebnis bedeutet dies, dass an einer Verteilungsstelle für Renten viele San leer ausgehen (siehe Abb.16).



Abb. 15: Die Rentenverteilung in Namibia heute

Aus der Sicht derer, die nicht lesen oder schreiben können und die sich nicht mit den staatlichen Formularen und Papieren auskennen, scheint der Erhalt einer Rente relativ willkürlich und abgekoppelt von den tatsächlichen Bedürfnissen und den tatsächlichen Altersbeziehungen zwischen den Menschen zu sehen. Keiner der San, die hier eine Rente empfangen, haben die in Europa gängige Vorstellung, dass sich die staatliche Abgabe der Rente an der Lebensarbeitsleistung des Einzelnen orientiert. Und in mehrerer Hinsicht ist dies auch eine zutreffende Sichtweise. Zum einen hat ein großer Teil der oft nur informell arbeitenden Landbevölkerung nie Lohnsteuer in ihrem Leben gezahlt. Vielmehr zahlen sie ihre Steuer beispielsweise in der Form von Mehrwertsteuer. Die Meisten bekommen daher auch nur die minimale Grundrente. Zum anderen ist das namibianische, wie auch das deutsche, Staatsrentensystem ein Umlagesystem. Auch in Deutschland kommt bekanntlich die

staatliche Rentenzahlung nicht aus einem separaten Fond, in den die Rentner früher einbezahlt haben, sondern direkt aus der aktuellen Staatskasse, in die die gegenwärtigen Arbeitnehmer zum Zeitpunkt der Auszahlung einzahlen. Anders als viele europäische Rentner haben die San Namibias eine angemessene Sichtweise darauf, da sie ihre Rente nicht als Ausgleich für ihre Lebensleistung sehen, sondern als eine Gegenleistung des Staates. Wie Clastres (1976) und andere (de Jasay 1985) hervorgehoben haben, ist nicht davon auszugehen, dass Mitglieder von „Gesellschaften gegen den Staat“ sich freiwillig dazu bewegen lassen, sich staatlichem Gehorsam zu beugen, wenn sie auch ohne Staat in der Lage wären, soziale Gemeinschaftsgüter zu bilden. Eine abwägende Wahl, ob es sich denn lohnt, sich einer Staatsgewalt zu unterwerfen, hat es in den realen Kontexten, die wir hier betrachten, eigentlich nicht gegeben. Den Menschen, die ihr Leben ohne den Staat erfolgreich geführt haben, fehlt die Erfahrung, unter Staatsbedingungen zu leben und umgekehrt sind Staatsmenschen meist nicht in der Lage, sich in eine Situation zu versetzen, in der sie ohne den Staat leben könnten (de Jasay 1985:18). Erst ein vergleichender Blick auf die Erfahrungen nähert sich einer solchen abwägenden Perspektive. In Afrika wurde die staatliche Form meist von außen mit Gewalt aufoktroiert und zugleich sind im Prozess der Staatenbildung für die einzelnen Handelnden die möglichen Vor- und Nachteile kaum zu überblicken. Die Präferenz dafür, in einem Staat zu leben, bildet sich zu einem großen Teil erst nachdem ein staatlicher Rahmen geschaffen worden ist. Die Tatsache, dass es florierende staatliche Formen gibt, liefert aber kein plausibles Argument, dass hier die Motivation für die Unterwerfung unter staatliche Gewalt zu finden ist, da mögliche Vorteile in einer unsicheren Zukunft liegen. Aus der Sicht der San (und ähnlicher Gruppen, die sich in zunehmenden Maße in einem Staat wiederfinden), ist ihre Akzeptanz eines Staates daher sinnvollerweise als eine Art Vorleistung zu sehen, zu der es entsprechend die legitime Erwartung einer Gegenleistung gibt – etwa in der Form von Staatsrenten oder staatlicher Lebensmittellieferungen.²²

Wie Ferguson (2015) für das südliche Afrika insgesamt formuliert hat, gibt es eine solche Erwartung an den Staat in weiten Teilen des Kontinents, und zwar als einer Art Fortschreibung der gängigen Formen sozialer Beziehungen, aber mit staatlichen Mitteln. Anders als in Europa, wo sich ein starker Diskurs vom Einzelnen im Gegensatz bzw. in ungewollter Abhängigkeit vom Staat und Gesellschaft herausgebildet hat, ist für viele Afrikaner die Vorstellung von persönlicher (wirtschaftlicher oder politischer) Autonomie, abgegrenzt und abgeschnitten von anderen, unrealistisch und kontra-intuitiv. Vor allem in den afrikanischen Viehhalter- und Ackerbaugesellschaften, die die Mehrheit auf dem Kontinent bilden, haben Einzelne ihre Lebensziele typischerweise durch ihre Verbundenheit mit sozialen Netzwerken (meist verwandtschaftlicher Art) verfolgt und erreicht. Mit der Kolonisation und Industrialisierung wurde dieses Streben nach (vorteilhafter) Abhängigkeit nicht beendet, sondern übertragen - und zwar auf Minengesellschaften, auf kommerzielle Farmer, auf soziale und politische Bewegungen und schließlich auch auf die neuen Staaten. In diesem Zusammenhang ist weder die Ankunft von europäischen Kolonisatoren noch die postkoloniale Gründung von Nationalstaaten die große entscheidende Zäsur, sondern die viel jüngere Umstellung von einer Wirtschaftsordnung mit Arbeitermangel zu einer Ordnung mit Arbeiterüberschuss. Erst in dieser neuen Ordnung ist die Suche nach nützlichen Netzwerken und Abhängigkeiten problematisch, da viele nahezu komplett von diesen Netzwerken abgeschnitten sind, ein

Übergang von „subjection“ (Unterwerfung) hin zu „abjection“ (Verwerfung/Zersetzung) wie Ferguson (2015) formuliert.

ERROR SLIP

UNITED AFRICA
Payment System

Machine : NA011
Date : 2005-03-10 Time : 04:03:02

No payment found for this ID : 391012030
0541

Paymaster ID : 730721000C148

ERROR SLIP

Enrol/ID Payment System Version 3.20.00 - FACE T

Abb. 16: Ablehnender „Rentenbescheid“ eines #Akhoe Hai//om an einer Verteilungsstelle

Die Haltung der namibianischen Rentner ist insofern repräsentativ für die Einstellung vieler Afrikaner gegenüber dem Staat. Es ist eine realistische Sicht insofern als dass eine tatsächlich unabhängige Lebensweise, unabhängig von staatlichen oder anderen Machthabern, unmöglich ist und es entsprechend darum geht, die tatsächlichen und potentiellen Abhängigkeiten zu gestalten. Es liegt nahe, hierin eine viel realistischere Vorstellung von den Abhängigkeiten und Geldflüssen zu erkennen, als bei den meisten der heutigen und zukünftigen europäischen Rentner. Es ist eben nicht nur, und nicht in erster Linie, das eigene Leben, das über die Rentenzahlung entscheidet, sondern die Gesamtheit der Verpflichtungen eines Staates. Ob und wann wir staatliche Leistungen erhalten, beispielsweise in der Form einer Rente, ist von vielen Faktoren beeinflusst, die über die Verhältnisse des Einzelnen, inklusive seines persönlichen Verhältnisses zum Staat, hinausgehen.²³

Entsprechend groß ist bisweilen die Unzufriedenheit über die „Ungleichbehandlungen“ durch den Staat, da wir als Staatsmenschen dazu tendieren, staatliche Stellen mit natürlichen Personen zu verwechseln, mit denen wir gegenseitige persönliche Verpflichtung unterhalten. Tatsächlich ist das Verhältnis zwischen Staat und Subjekten, wie de Jasay formuliert „`unfair` in the simple, everyday sense of an almost

obscene disproportion of size and force" (de Jasay 1985:191). Die Hai//om San als marginalisierte Neulinge im Staatskontext rechnen ständig mit staatlichen Unwägbarkeiten, genauso wie übrigens auch mit natürlichen Unwägbarkeiten wie ausbleibendem Regenfall. Sie neigen nicht dazu, sich wirklich darauf zu verlassen, dass es in der Motivation und Grundkonstellation von staatlichen Stellen liegen möge, allen Mitgliedern der staatlichen Gemeinschaft aus eigenem Antrieb und in gleichem Maße beizustehen. Die ≠Akhoe Hai//om wissen, dass es nicht *per se* das Alter ist, das die Bezieher von Staatsrente von den Nicht-Beziehern von Rente trennt, sondern die finanziellen Verhältnisse des Staates an sich. Die staatlichen Stellen sind ebenfalls selektiv in der Gestaltung von sozialen Netzwerken, durch die sie staatliche Ressourcen kanalisieren. Diese Gestaltung der Netzwerke ist für die meisten Namibier (wie auch für die meisten Bürger anderer Staaten) außerhalb ihres direkten Einflussbereiches. Innerhalb dieses Einflussbereiches liegt es hingegen, zu beeinflussen, in welchem Verhältnis man selber zu den Begünstigten der staatlichen Ressourcen steht. Entsprechend geht auch die Staatsrente der einzelnen Pensionäre, sobald sie ausgezahlt ist, in das verzweigte soziale Netzwerk ein. In der Stadt, wo viele ihre Zahlung auf dem Konto empfangen, ist dieser Prozess nicht so deutlich zu beobachten wie an den entlegenen Rentenzahlungspunkten der San (siehe hierzu Widlok 2016a, 2017a). Hier lässt sich nachverfolgen, wie schon wenige Stunden nach Auszahlung der Rente das Geld auf vielfältige Weise im gesamten sozialen Netzwerk verteilt ist. Schulden werden beglichen, Einkäufe und Geschenke werden gemacht und der Druck des Teilens auf Verlangen durch die Vielen, die kein Zugang zu Geld haben, bringt die Rentner dazu, einen großen Teil ihrer Rente sehr schnell in die Weiterverteilung zu geben. Dazu passt die bereits erwähnte Sicht der Hai//om, die meist davon ausgehen, dass ein Anteil dieser Rentenzahlung denen zusteht, die sie konkret brauchen, und nicht pauschal mit früheren Leistungen zusammenhängt. Da die Staatskasse Zugriff auch auf solche Ressourcen hat, die die Einzelnen nicht direkt nutzen können, ist der Zugriff auf die Renten oft die einzige Möglichkeit, einen angemessenen Anspruch auf staatliche Ressourcen geltend zu machen.

Die Hai//om San sind ein besonders instruktiver Fall, weil sie sehr divers sind und sich hier verschiedene Motivationen und Erfahrungen gegenseitig verstärken. Einige waren bereits seit Jahrzehnten als Farmarbeiter in die staatliche Ökonomie integriert und haben als „überflüssige“ Arbeitskräfte die Erfahrung gemacht, die Ferguson als Abjection bezeichnet. Viele haben vor kurzem den Staat auf Beraubung ihrer Landrechte verklagt, denn sie wissen, dass die Staatskasse nur deshalb besteht und regelmäßig aufgefüllt wird, weil der Staat die Ressourcen des Landes verstaatlicht hat, beispielsweise durch den Ausbau des Hai//om Landes zu einer einträglichen Touristenattraktion (im Fall des Etosha Nationalparks) oder einer exportorientierten Vieh- und Jagdwirtschaft. Aus ihrer Sicht sind sie um ihren rechtmäßigen Anteil gebracht worden (ihrem „rightful share“, siehe Ferguson 2015), der ihnen zusteht, weil erst das Land sowie die Arbeitskraft und Reproduktionskraft der Bevölkerung diese Gemeingüter geschaffen hat. Am anderen Ende des Spektrums innerhalb der Gruppe, die sich Hai//om nennt, sind aber auch solche, die aus anderen Gründen ihren Anteil vom Staat und von durch den Staat begünstigten Gruppen des Landes verlangen. Wie für viele andere Jäger und Sammler ist es Teil ihrer Sicht, dass das Land selber seine Güter mit den Menschen geteilt hat. Die Tiere lassen sich töten und zu Fleisch und Trophäen verkaufen, die Nüsse lassen sich aufsammeln und essen, die Rohstoffe lassen sich abtransportieren und verkaufen – und

entsprechend füllt sich die Staatskasse, von der dann wiederum erwartet wird, dass sie das Leben der Menschen ermöglicht und erleichtert. Auf diesem Hintergrund begründet sich der Rentenbezug nicht auf eine abgegrenzte Identität als Staatsbürger gegenüber anderen Staatsbürgern, oder als Alte gegenüber den Jungen, sondern in erster Linie auf der Grundlage der Gemeinsamkeiten, vor allem aus der gemeinsamen Erfahrung einer prekären und inhärent unsicheren Welt: Alle Menschen im südlichen Afrika teilen sich einen Lebensraum mit Tieren, Pflanzen und anderen Rohstoffen, und sie haben entsprechend die Erwartung, alle davon zu profitieren. Alle teilen sich Landnutzungsformen, die Infrastruktur des Landes usw. Alle haben es mit den Unwägbarkeiten der Umwelt zu tun und können entsprechend verlangen, dass diejenigen teilen, die in eine bevorzugte Lage gekommen sind. Allerdings folgt dem Einfordern kein Automatismus der Zuteilung. Es wird beispielsweise nicht automatisch allein aufgrund von gemeinsamer ethnischer Identität geteilt oder aufgrund eines geteilten Verwandtschaftsverhältnisses. Es müssen zunächst ausreichend Ressourcen überhaupt verfügbar sein, damit geteilt werden kann. Dann muss der Anteil auf angemessene Weise aktiv verlangt werden und sowohl Zeitpunkt als auch Art der Anforderung müssen so gewählt werden, dass der Gegenüber wenig Möglichkeiten hat, ohne die Gefahr sozialer Zerwürfnisse etwas zurückzuhalten.²⁴

Es zeigt sich hier eine Kontinuität zwischen den Einstellungen und Praktiken, die mit der Jagd zu tun haben und denen, die auch bei staatlichen Leistungen wie der Rente ins Spiel kommen. Wie bei der Jagd muss man sich auch um staatliche Unterstützung bemühen. Um die Rente bei den staatlichen Stellen einzufordern, braucht man die richtigen Papiere mit den richtigen Daten darauf. Der Staat ist in diesem Fall nicht da, um die wilden Menschen zu befrieden (wie es die europäische Erfahrung des westfälischen Frieden nahelegt), er ist vielmehr selber wie ein wildes Tier, dem man sich als Jäger nähert, mal mehr erfolgreich, mal weniger. Um die Rente, oder einen Anteil davon, wiederum bei den Rentnern einfordern zu können, die erfolgreich „Beute gemacht“ haben, braucht man andere Dinge: Man muss sich in deren Nähe aufhalten, man muss deutlich machen, was die eigenen Bedürfnisse sind, man muss die Verwandten beim Namen nennen können, man muss die richtige (Körper-)Sprache sprechen. Sowohl beim Teilen nach einer Jagd als auch bei der Rente ist es dabei nicht so, als wenn die Hai//om Ressourcen als Kollektiveigentum betrachten würden. Die Rente, so wie das gejagte Wild, gehört durchaus jemandem - nur nicht für immer und unter allen Bedingungen unabhängig von der Lage der anderen. Jeder kann (und muss) etwas dazu tun, um einen Anteil davon zu bekommen, allerdings nicht dadurch, dass er oder sie ein privates Rentenpolster aufbaut, sondern indem die Bindungen lebendig gehalten werden, durch die die Mittel fließen wie in einem System kommunizierender Röhren. Steigt der Spiegel im System, indem beispielsweise der Staat die Renten erhöht oder ausweitet - oder aber indem es ausreichend regnet und es mehr natürliche Ressourcen gibt - dann steigt das Niveau für alle, die in diesem System verbunden sind, unabhängig davon, an welcher Stelle aufgefüllt wird. In diesem Lebenszusammenhang ist Teilen auf Verlangen kein altruistisches Vergnügen, auch nicht einfach unumgängliche Notwendigkeit, sondern vielmehr anstrengende Arbeit. Man behandelt die erfolgreichen Rentenempfänger genauso wie die erfolgreichen Jäger, in dem man sie zum Teilen auffordert – nicht mit abstrakten Idealen von Großzügigkeit, sondern mit kulturell trainierten Praktiken. Ein Hauptaugenmerk der gegenwärtigen und zukünftigen anthropologischen Forschung liegt daher auf der Erforschung solcher Praktiken.²⁵

Zusammenfassung und Dank

Beziehungen zum Staat sind vielfältig, nicht nur zwischen den Kontinenten, sondern auch innerhalb ein und derselben Gruppe. Es wäre entsprechend unsinnig zu behaupten, dass es Europäern gegenüber den Hai//om oder anderen Afrikanern besser oder schlechter ginge mit ihrem Verhältnis zur staatlichen Rente, zu staatlicher Gewalt oder zum Staat insgesamt. „Der Staat“ manifestiert sich sehr unterschiedlich in den einzelnen Lebenswelten und entsprechend fallen auch die Reaktionen auf den Staat in seinen unterschiedlichen Facetten sehr verschieden aus. Alternativen ergeben sich nicht nur im direkten Vergleich über Kontinente hinweg, sondern auch durch die Erweiterung des Spektrums, genauer gesagt durch die afrikative Perspektive, durch den Blick auf den Staat, der durch die lebensweltliche Erfahrung und die Eigenheitlichkeit Afrikas gegangen ist. Formen der sozialen Bindungen oder beispielsweise die Praktiken des Teilens, die wir in Afrika sehen, können nicht einfach kopiert werden. Kulturanthropologie ist kein *cut and paste job*. Aber ich hoffe gezeigt zu haben, dass der afrikative Blick auf soziale Bindungen, auf Bindungen zwischen Menschen und staatlichen Stellen unseren Horizont öffnet. Es geht nicht nur darum, zu sehen wie andere Menschen woanders mit dem Staat zurande kommen, sondern vielmehr auch *wie* sie - ausgehend von ihrem jeweiligen Hintergrund - den Staat weiterentwickeln. Der Staat, der in Europa in einer bestimmten geschichtlichen Konstellation erfunden wurde, nämlich zur Befriedung nach dem 30jährigen Krieg, in einer bestimmten Form, nämlich mit einer einheitlichen Nation und einem abgezielten Territorium neben anderen, genauso abgezielten Territorien, eignet sich für einige Aufgaben besser als für andere. Er kann die Suche nach weiteren Möglichkeiten nicht ersetzen. Die Suche nach ergänzenden Organisationsformen und Bindungsformen ist eine Aufgabe, bei der Afrikaner, Europäer und andere im selben Boot sitzen. Ein einfaches *upscaling* des Nationalstaates auf die Ebene von EU, Afrikanischer Union oder UN funktioniert oft nicht, deshalb wendet sich der Blick wieder nach „unten“, auf die Ebene der Alltagspraktiken und der vielfältigen und geteilten Loyalitäten, die es erlauben, Bindungen zu nutzen. Diese Bindungen kann der Staat als Institution nicht aus sich heraus schaffen – ebenso wenig wie eine Gemeinschaft der Staaten im Plural.

Die Aufgabe der Kulturanthropologie Afrikas ist ein solcher systematischer Blick auf die sozialen Bindungen der Alltagsebene. Regionalwissenschaften wie die Afrikanistik erschöpfen sich dabei nicht nur in der Kritik, sondern sie können auch positiv das Spektrum der menschlichen Möglichkeiten in den Blick bringen. Der Verdienst unserer wissenschaftlichen Disziplin beruht aber über weite Strecken darauf, dass Menschen ihr Leben mit uns teilen. Daher ende ich mit einem besonderen Dank an die Menschen im südlichen Afrika, die mir diese Einblicke in ihr Leben ermöglicht haben. Daneben gilt weiterer Dank einer ganzen Reihe von Unterstützern dieser Forschung. Dazu zählen meine direkten Kollegen und Kolleginnen im Institut für Afrikanistik sowie das Rektorat und Dekanat der Universität zu Köln, die mir die akademische Freiheit gewähren, ohne die gute Forschung und Lehre nicht möglich sind. Ich verspreche diese Freiheit als hohes Gut zu verteidigen. Den vielen weiteren Personen und staatlichen Stellen, die mich in meiner Forschung unterstützt haben und die ich an dieser Stelle nicht einzeln aufführen kann, danke ich an dieser Stelle ausdrücklich, denn eine solche Unterstützung ist nicht selbstverständlich und wird leider nicht von allen Stellen gewährt.

Noch größerer Dank geht an meine Freunde und an meine Familie, vor allem an meine Eltern, die mir über Jahre der beruflichen Unsicherheit die nötige Unterstützung gaben. Meiner Frau danke ich dafür, dass sie auch an schwierigen Orten an meiner Seite war. Unseren Töchtern, die gerade mit dem Studium begonnen haben, möchte ich stellvertretend für alle Studierenden wünschen, dass sie lernen, über das Wissen der Universität frei und selbstbewusst zu verfügen.

Endnoten

¹ Siehe z. B. ein Beitrag über sog. "Reichsbürger" vom 24. Juni 2016 in der Süddeutschen Zeitung mit dem Titel "Bundesrepublik Deutschland? Quatsch!" <http://www.sueddeutsche.de/leben/reichsbuerger-bundesrepublik-deutschland-quatsch-1.3046236?reduced=true>. Letztlich werden hier Staat und Nation miteinander verwechselt. Der Staat wird aus nationalistischen Gründen geschwächt. Dabei scheint mir der umgekehrte Weg auf dem Hintergrund der schlechten Erfahrungen mit dem Nationalismus viel wegweisender: Wie kann der Staat als Institution genutzt werden ohne gleichzeitig einem potentiell zerstörerischen und chauvinistischem Nationalismus Raum zu geben?

² Siehe <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ac.html>

³ Diese Zusammenhänge sind aber inzwischen gut dokumentiert, siehe die Filmdokumentation "Freighted", deutsch: "Seeblind. Der wahre Preis der Frachtschiffahrt" von Denis Delestrac, <http://www.denisdelestrac.com/movies/>.

⁴ "*Van veraf naar dichtbij*. The standing of the antipodes in a flat world". http://webdoc.ubn.ru.nl/mono/w/widlok_t/van_venad.pdf (Widlok 2009)

⁵ Für ein Verständnis davon, dass bei allen Unterschieden auch ein großer Teil der Kultur von allen Menschen geteilt wird, bedarf es nicht einer - wiederum räumlichen - Position von Außerirdischen. Vielmehr stellt sich ein Selbstverständnis von unserer gemeinsamen menschlichen Kultur schnell ein, wenn wir beispielsweise mit Tieren, Robotern, virtuellen Identitäten und Institutionen umgehen (siehe Widlok im Druck a).

⁶ Zum anthropologischen Begriff der Situation siehe Widlok (2016a).

⁷ Der öffentliche Raum steht hier in zweifacher Hinsicht zur Disposition. Zum einen in der beklagten Privatisierung öffentlicher Flächen, zum anderen aber dadurch, dass die autonome Szene, gerade in Berlin, ihre gewaltsamen Angriffe auf den Staat und die öffentliche Ordnung insgesamt mit Verweis auf die Wohnungspolitik und die sog. "Gentrifizierung" rechtfertigt.

Zu den sozialen Unruhen siehe <http://www.morgenpost.de/berlin/article130971909/Angriff-auf-Marthashof-Haeuserkampf-in-Prenzlauer-Berg.html>.

⁸ Zum Vergleich von räumlicher Durchlässigkeit siehe Widlok (1999).

⁹ Artikel von Tobias Zick in der Süddeutschen Zeitung vom März 2015.

¹⁰ Es ist überlegenswert, wieviel des humorvollen Diskurses über "die Bürokratie" auch ein Ausdruck dieser Abhängigkeiten ist. Im "Hauptmann von Köpenick" (und vor allem durch das gleichnamige Theaterstück von Carl Zuckmayer) wurde sowohl die Macht als auch die Abhängigkeit der Menschen von staatlichen Paraphernalien wie Dokumenten, Stempeln und Uniformen popularisiert. Die Täuschung des Wilhelm Voigt gelang mit den "Äußerlichkeiten" des Staates. Zugleich führen die dramaturgischen Darstellungen die Hochstapelei auf die Macht der Bürokratie zurück, wonach der "Hauptmann" sich zu seiner Köpenickiade gezwungen sieht, da er ohne Arbeit keine Aufenthaltserlaubnis und ohne eben eine solche Erlaubnis keine Arbeit bekommen konnte, was das latente Ausgeliefertsein der Bürger gegenüber dem Staat unterstreicht.

¹¹ Über die Jahre hinweg haben sich unzählige Hai//om mit ihren Identitätskarten an uns gewandt, in der Hoffnung, dass die willkürlichen Daten darauf korrigiert werden könnten, und dass sie so doch noch eine Rente ausbezahlt bekommen würden. Sie waren als "San" oder "Buschleute" klassifiziert worden, ihr Land war aber anderen ethnischen Gruppen zugesprochen worden. Als Geburtsort wurde oft "99" in der ID eingetragen, was in diesem Fall gleichbedeutend mit "Angola" war, so dass ihnen im Extremfall die Ausweisung drohte bzw. sie damit rechnen mussten, dass ihnen keine staatliche Unterstützung gewährt würde, da nach der Unabhängigkeit die relevante Identität der Bevölkerung von der ethnischen auf die nationale Ebene gehoben worden war. In anderen Teilen Afrikas gibt es auch die entgegengesetzte Entwicklung, etwa in Äthiopien, wo eine Klassifizierung der Bevölkerung in ethnische Gruppen erst kürzlich eingeführt wurde (Tadesse Wolde Pers. Komm.).

¹² In diesem Fall ergreift der neu gegründete Staat die Landrechte aller Bewohner, verteilt sie aber nur in Teilen wieder zurück, da – wie in diesem Fall – das Recht der Veräußerung beim Staat bleibt und auch eine spätere Wiederrücknahme nicht ausgeschlossen ist, falls die San das Land nicht in der vorgesehenen Art und Weise produktiv nutzen.

¹³ Hier überschneiden sich Kulturanthropologie und Linguistik, denn auch bei der Erforschung von Sprache geht es um das scheinbar Banale, das aber weitreichende Auswirkungen darauf haben kann wie wir denken und wie wir unsere sozialen Beziehungen einrichten. Ob eine Sprache beispielsweise neben Singular und Plural auch noch einen Dual hat, ob sie unterscheidet zwischen einem inklusiven "wir" (Sprecher inklusive) und einem exklusiven "wir" (alle in der Nähe, bis auf den Sprecher), wie Evidenz oder Zweifel ausgedrückt werden können usw. sind für die Sprecher banal, spielen aber auch bei der Bildung von Staaten eine Rolle wie Bourdieu (2013) hervorgehoben hat. Jedes Mal, wenn ich jemanden mit einem Titel anspreche ("Herr Professor", "Herr Wachtmeister", "Eure Magnifizenz") ist das auch eine Anerkennung der Institution, die diese Menschen dort eingesetzt hat, wo sie jetzt staatliche Institutionen repräsentieren. Umgekehrt entsteht die Institution nicht nur mit alltäglichem Sprachhandeln und anderen Formen des Handelns, sondern sie fällt auch, wenn diese scheinbar banalen Autorisierungen wegfallen. Aufmerksame Bahnreisende können das gegenwärtig in Deutschland fast täglich erleben, wenn die ehemals als "Herr Schaffner" (die männliche Form war prototypisch) autorisierten Vertreter der deutschen Bundesbahn inzwischen dagegen ankämpfen müssen, nicht fortlaufend als niedrigentlohnte Angestellte eines x-beliebigen Logistikunternehmens behandelt zu werden. Die Aufmerksamkeit für das scheinbar Banale, das den Staat und die von ihm abgeleiteten Autoritäten erst entstehen lässt, eint den Sprachwissenschaftler mit dem Kultur- und Sozialwissenschaftler.

¹⁴ Siehe <http://www.tagesspiegel.de/wissen/soziale-mobilitaet-an-der-uni-die-feinen-unterschiede-machen-den-professor/9563200.html#>. Der Bericht stützt sich auf Forschungen von Christina Möller an der TU Darmstadt, die in den letzten Jahren einen Trend zur "sozialen Schließung der Universitätsprofessur" festgestellt hat.

¹⁵ Dass eine "Gemeinde" aus verschiedenen, sich überlagernden Grenzen bestehen kann, war mir vorreflexiv klar: Die Grenzen der kath. Gemeinde von St. Barbara, wo ich aufgewachsen bin, waren und

sind bis heute nicht mit den städtischen Gemeindegrenzen identisch. Entsprechend finde ich es bis heute völlig normal und in Ordnung, dass es Alternativen zu den bestehenden Grenzen zwischen Städten und Gemeinden geben kann. Ich finde es auch normal, dass Kirchenräume eine Art innerstaatliche Grenze bilden können, in denen zeitweilig Kirchenasyl geboten werden kann, im deutlichen Gegensatz etwa zum deutschen Innenminister, der als verbeamteter Staatsmensch das Kirchenasyl mit scharfen Worten bekämpft, da es seinen ausschließlichen Anspruch auf das staatliche Grenzziehungsmonopol in Frage stellt.

¹⁶ Die Generation meiner Großeltern hatte wiederholt Gelegenheit schmerzlich zu erfahren, wie Staaten gerade in der Form von Soldaten viel Leid über die Menschen gebracht haben. Mein Vater (Jahrgang 1936) hat uns Kinder immer wieder leicht lakonisch an das einnehmende Wesen von "Vater Staat" erinnert. Demgegenüber verlief für meine Generation das Verhältnis zum westdeutschen Staat oft relativ harmlos. Mitunter können allerdings auch scheinbar banale Kleinigkeiten einen großen Ausschlag geben. Aus eigener Erfahrung habe ich als Praktikant in einer Lokalredaktion das so formuliert:

"(wid)... Trifft der Wehrpflichtige die Gewissensentscheidung den Kriegsdienst zu verweigern, folgt beinahe unweigerlich der erste persönliche Konflikt mit der staatlichen Macht [...] denn der Kriegsdienstverweigerer nimmt das einzige Grundrecht in Anspruch, für das man sich prüfen lassen muß." (Westdeutsche Allgemeine Zeitung, Lokalausgabe Mülheim v. 27. Juli 1984).

Hintergrund war meine einschneidende Erfahrung (geteilt von vielen männlichen Jugendlichen in den 80er Jahren) vor einem Schöffengericht unter Androhung von Strafe den Beweis antreten zu müssen, weshalb ich in einer so wichtigen Frage wie "Wen darf ich erschießen?" die persönliche Autonomie nicht an eine staatliche Armeeführung übertragen wollte.

¹⁷ Den drei hier vorgestellten Perspektiven entsprechen auch drei der Hauptbetätigungsfelder von Afrikanisten (und anderen Regionalwissenschaftlern): 1. Die Arbeit der Kulturvermittlung, etwa im Journalismus und der Schul-, Erwachsenen- und Weiterbildung. 2. Die Arbeit der Beratung von international agierenden Institutionen und Organisationen, die darauf angewiesen sind, die Perspektive der lokalen Bevölkerung zu kennen. 3. Die wissenschaftliche Arbeit an Grundfragen des Menschen, der Gesellschaft und der Kultur, die erst dann einen ausreichende empirische Basis haben, wenn sie nicht länger Provinzwissenschaften Europas sind, sondern das gesamte Spektrum der menschlichen Lebensweisen berücksichtigen (siehe Klasse 7 der a.r.t.e.s. Graduiertenschule der Universität zu Köln, <http://artes.phil-fak.uni-koeln.de/15312.html>).

¹⁸ Damit nicht der Verdacht aufkommt, die Taten von IS würden in einer solchen Perspektive gerechtfertigt oder es würde insgesamt einer erstrebenswerten Staatsferne das Wort geredet, folgen zwei weitere Bemerkungen direkt auf dem Fuße. Zum einen bedeutet ein besseres Verständnis der Beweggründe, in diesem Fall von Islamisten, natürlich nicht, dass damit die Taten moralisch akzeptabel wären. Deskriptiver kultureller Relativismus impliziert keinen ethischen Relativismus. Zum zweiten ist dieser Gegensatz von IS und säkularem Staat zunächst einmal nur ein ideologischer. IS präsentiert sich zwar als dem säkularen Staat entgegengesetzt, aber in der Praxis imitiert und übertrifft IS genau die Praktiken der Staaten, die angegriffen werden.

¹⁹ Der englische Titel lautet "The Mangement of Savagery" und der arabische Titel "Edarat al-Wahsh".

²⁰ Bruno Latour, Vorlesung im Rahmen der Albertus-Magnus-Professur (online unter <http://amp.phil-fak.uni-koeln.de/22319.html>)

²¹ Es ist Grimmelshausen dabei nicht vorzuwerfen, dass die Afrikaner hierbei keine Rolle spielen. Die ersten brauchbaren Reisebeschreibungen beispielsweise des südlichen Afrikas entstanden erst Jahrzehnte nach Grimmelshausens Tod.

²² Viele Regionen Namibias erhalten in unregelmäßigen Abständen "drought relief food", also nominell eine Nahrungsmittelhilfe bei Dürre, die allerdings in den meisten Fällen ohne direkten Bezug zu Ernteausfällen verteilt wird, dementsprechend *de facto* eine Art allgemeine Sozialhilfe darstellt.

²³ Diejenigen im Publikum dieser Rede, die 50 Jahre alt oder jünger sind, müssen mindestens zwei Jahre länger auf Ihre Rente warten als die Älteren, egal wie alt sie sich fühlen. Wir Angestellten und Arbeiter im Saal machen mitunter die gleiche Arbeit wie pensionsberechtigte verbeamtete Kollegen. Abhängig vom Bundesland liegen die Verbeamtungsgrenzen bis zu 10 Jahre auseinander (beispielsweise zwischen NRW und Bremen). Diese Grenzen sind relativ willkürlich vom Staat gezogen aufgrund von demographischen und finanziellen Gegebenheiten, unabhängig von persönlicher Arbeitsleistung.

²⁴ Die Bedingungen des Teilens werden im Detail in meinem neuen Buch (Widlok 2017a) erläutert.

²⁵ Kulturvergleichende Arbeit mit Kindern, unter anderem auch an meinem Feldforschungsort, zeigt, dass unser Grundverständnis von Teilen schon von früh auf trainiert wird: In Experimenten wurden Kindern zeitgleich und nebeneinander zwei versteckte Schätze zugänglich gemacht bzw. (in einer anderen Variante des Experiments) mit präparierten magnetischen Angeln wurde dafür gesorgt, dass das eine Kind auf diesem Wege gleich 11 Bonbons (oder andere Schätze) bekommt, das andere Kind dagegen nur eines. Die Kinder der Hai//om, genau übrigens wie die Kinder von Jäger-Sammlern im zentralafrikanischen Regenwald, geben typischerweise genau 5 von ihren Schätzen ab, so dass am Ende beide Kinder gleich viele haben, nämlich 6. Bei allen anderen Gesellschaften in Afrika und insbesondere bei europäischen Kindern wird sehr viel weniger abgegeben und vor allem wird die Verteilung davon abhängig gemacht, wer wieviel "Arbeit" bei der Akquirierung dieser Schätze hatte. Wir haben hier also schon bei sehr kleinen Kindern sehr unterschiedliche Vorstellungen darüber, wem was zusteht (siehe auch Widlok im Druck b).

Bibliographie

Agar, Michael

1994 *Language shock: Understanding the culture of conversation*. New York: Morrow.

Anderson, David, Nic Cheeseman und Andrea Scheibler

2013 *Routledge Handbook of African Politics*. New York: Routledge.

Bourdieu, Pierre

2014 *Über den Staat: Vorlesungen am Collège de France 1989 - 1992*. Berlin: Suhrkamp.

Clastres, Pierre

1976 *La société contre l'état: Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Minuit.

Dahrendorf, Ralf

1969 On the Origins of Inequality Among Men. In: André Béteille (Hg.) *Social inequality: Selected readings*. S. 16–44. Harmondsworth: Penguin.

Doyle, Arthur Conan

1909 *Das Congoverbrechen*. Berlin: Reimer.

Ferguson, James

2015 *Give a man a fish: Reflections on the new politics of distribution*. Durham: Duke Univ. Press.

Jasay, Anthony de

1985 *The state*. Oxford: Blackwell.

Kantorowicz, Ernst

1957 *The King's two bodies*. Princeton: Princeton Univ. Pr.

Knight, Chris and Jerome Lewis

2014 Vocal deception, laughter, and the linguistic significance of reverse dominance. In: Dor, Danny, Chris Knight, and Jerome Lewis (Hg.), *The social origins of language*. S. 297-316. Oxford: Oxford University Press.

Kopytoff, Igor, ed.

1987 *The African frontier: The reproduction of traditional African societies*. Bloomington: Indiana Univ. Press.

Marten, Rainer

1988 *Der menschliche Mensch: Abschied vom utopischen Denken*. Paderborn: Schöningh.

Michéa, Jean-Claude

2014 *Das Reich des kleineren Übels: Über die liberale Gesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz.

Miescher, Giorgio

2013 *Die rote Linie: Die Geschichte der Veterinär- und Siedlungsgrenze in Namibia (1890er - 1960er Jahre)*. Basel: Basler Afrika Bibliographien.

Ndeikwila, Samson Tobias

2014 *The agony of truth. Autobiography*. Windhoek: Kuiseb.

Sampson, Helen

2013 *International seafarers and transnationalism in the twenty-first century*. Manchester: Manchester Univ. Press.

Scott, James

1998 *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.

Strathern, Marilyn (Hg.)

2000 *Audit cultures: Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. London: Routledge.

Turchin, Peter

2013 *The Puzzle of Human Ultrasociality: How Did Large-Scale Complex Societies Evolve?* In: Peter Richerson and Morten H. Christiansen (Hg.) *Cultural evolution: Society, technology, language, and religion*. Strüngmann forum reports. S. 61-74. Cambridge: MIT Press.

Widlok, Thomas

1999 *Living on Mangetti. 'Bushman' Autonomy and Namibian Independence*. Oxford: Oxford University Press.

Widlok, Thomas

2000 On the other side of the internal African frontier: Relations between Herero and 'Bushmen'. In M. Bollig and J.-B. Gewald (Hg.), *People, Cattle and Land*. S. 497-522. Köln: Köppe

Widlok, Thomas

2003 The Needy, the Greedy and the State: Dividing Hai//om Land in the Oshikoto Region. In: T. Hohmann (Hg.), *San and the State. Contesting Land, Development, Identity and Representation*. S. 87-119. Köln: Köppe

Widlok, Thomas

2009 Van veraf naar dichtbij: The standing of the antipodes in a flat world. Nijmegen: Radboud University Nijmegen.
http://webdoc.ubn.ru.nl/mono/w/widlok_t/van_venad.pdf

Widlok, Thomas

2015a Making persons accountable: The impact of identification technology and of legal incorporation on notions of the person. *Zeitschrift für Ethnologie* : 140(2):191–205.

Widlok, Thomas

2015b Moving between camps. Towards an integrative approach to forager mobility. *Hunter gatherer research*, 1(4):473–494.

Widlok, Thomas

2015c Hunting. In: Segal, Robert A., and Kocku v. Stuckrad (Hg.). *Vocabulary for the study of religion*. Leiden: Brill.

Widlok, Thomas

2015d Kulturtechniken: ethnographisch fremd und anthropologisch fremd. Eine Kritik an ökologisch-phänomenologischen und kognitiv-modularisierenden Ansätzen. In: Tobias Kienlin (Hg.) *Fremdheit - Perspektiven auf das Andere*. S. S. 41-59. Bonn: Habelt.

Widlok, Thomas

2015e Ethnicity as social deixis. In *Ethnicity as a political resource : conceptualizations across disciplines, regions, and periods*. University of Cologne Forum "Ethnicity as a political resource" (Hg.) S. 85–96. Bielefeld: transcript.

Widlok, Thomas

2016a Steine, die Nüsse zum Knacken bringen. In: Julia Reuter und Oliver Berli (Hg.) *Dinge befremden: Essays zu materieller Kultur*. S. 133-44. Wiesbaden: Springer.

Widlok, Thomas

2016b Hunter-gatherer situations. *Hunter gatherer research*, 2(2):127–143.

Widlok, Thomas

2016c Small words - big issue: The anthropological relevance of Khoesan interjections. *African Studies Monographs* 52:135–145.

Widlok, Thomas

2016d Moving between camps: Towards an integrative approach to forager mobility. *Hunter gatherer research* 1(4):473:494.

Widlok, Thomas

2016e The universal hunter? *Journal of Contemporary African Studies*. DOI: 10.1080/02589001.2016.1196324

Widlok, Thomas

2017a *Anthropology and the economy of sharing*. London: Routledge.

Widlok, Thomas

2017b Alternative moralische Welten: Eine kulturvergleichende Sicht auf Grimmelshausen. *Simpliciana : Schriften der Grimmelshausen-Gesellschaft*, 38 (2016):119–135.

Widlok, Thomas

2017c The decision to move. Being mobile and being rational in comparative anthropological perspective. In Peter Meusburger, Benno Werlen, and Laura Suarsana (Hg.) *Knowledge and Action*. S. 253-65. Cham: Springer Open.

Widlok, Thomas

2017d *A practice approach to Hai//om storytelling*. Festschrift Rainer Vossen. Frankfurt: Goethe-Universität Frankfurt.

Widlok, Thomas

im Druck a Human-animal situations. In: Thiemo Breyer und Thomas Widlok (Hg.) *The situationality of human-animal relations*. Bielefeld: transcript.

Widlok, Thomas

im Druck b Learning how to share. In: Mark LeBar (Hg.) *Becoming Just*. New York: Oxford University Press.

Widlok, Thomas

im Druck c Any future in climate change? Eliciting Frames of Reference in sub-Saharan Africa. In: Giovanni Bennardo (Hg.) *Cultural Models of Nature*. New York: Oxford University Press.

Widlok, Thomas

im Druck d The world as garden, laid in value chains. *Human Ecology* Special Issue.

Widlok, Thomas

im Druck e Moving out of the environment. *World Cultures ejournal*.

Monica Wilson:

1979 Strangers in Africa: Reflections on Nyakyusa, Nguni, and Sotho Evidence. In: William Shack and Elliott P. Skinner (Hg.). *Strangers in African societies*. S. 51-66. Berkeley: University of California Press.

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE
HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL J. CASIMIR

- HEFT 1** **BABET NAEFE 2002**
Die Kormoranfischer vom Erhai-See
Eine südwest-chinesische Wirtschaftsweise im Wandel
- HEFT 2** **ANNIKA WIEKHORST 2002**
Die Verwendung von Pflanzen in der traditionellen Medizin bei drei Baka
Gruppen in Südost Kamerun
- HEFT 3** **IRENE HILGERS 2002**
Transformationsprozeß im Norden Kirgistans
Sozio-ökonomischer Wandel am Beispiel eines Dorfes
- HEFT 4** **BRITTA FUCHS 2002**
Wenn der Muezzin rufen will
Diskurse über ein Moscheebauprojekt im Kölner Stadtteil Chorweiler
- HEFT 5** **KERSTIN HADJER 2003**
Illegalisierte Identitäten
Auswirkungen der Sans Papiers-Problematik auf den Alltag
afrikanischer Migranten in Pariser Wohnheimen (Foyers)
- HEFT 6** **FLORIAN STAMMLER 2003**
Überlebensstrategien im postsozialistischen Russland
Das Beispiel der rentierzüchtenden Chanty und Nentsy in
Nordwestsibirien
- HEFT 7** **CLAUDIA LIEBELT 2003**
Die Wasserwirtschaft im südmarokkanischen Dratal im Spannungsfeld
von lokaler und staatlicher Ressourcenkontrolle
- HEFT 8** **NADIA CORNELIUS 2003**
Genese und Wandel von Festbräuchen und Ritualen
in Deutschland von 1933 bis 1945
- HEFT 9** **HENRICA VAN DER BEHRENS 2003**
Gartenbau der Himba
Ackerbauliche Bodennutzung einer pastoralnomadischen Gruppe im
Nordwesten Namibias und Wandel von Festbräuchen und Ritualen
- HEFT 10** **TOBIAS SCHMIDTNER 2004**
Ressourcenmanagement und kollektives Handeln
Wirtschaft und soziale Organisation bei einer Gemeinschaft
namibianischer small miners in der Erongo-Region
- HEFT 11** **NATASCHA GARVIN 2004**
„La vara es recta, no es torcida“
Der Alcalde Auxiliar als lokale Autorität in einer indigenen Gemeinde
Guatemalas
- HEFT 12** **SEBASTIAN T. ELLERICH 2004**
Der Yaqona-Markt in Fidschi
Zustand, Probleme, Bemühungen

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE
HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL J. CASIMIR

- HEFT 13** ANNE SCHADY 2004
"Community Participation" and "Peer Education"
A critique of key-concepts in HIV/AIDS prevention in Swaziland
- HEFT 14** THEKLA HOHMANN 2004
Transformationen kommunalen Ressourcenmanagements im Tsumkwe
Distrikt (Nordost-Namibia)
- HEFT 15** BETTINA ZIESS 2004
Weide, Wasser, Wild.
Ressourcennutzung und Konfliktmanagement in einer Conservancy im
Norden Namibias.
- HEFT 16** DEIKE EULENSTEIN 2004
Die Ernährungssituation und Ernährungsweise in der DDR
(1949-1989) und die Veränderungen nach der Wiedervereinigung am
Beispiel Thüringens
- HEFT 17** SONJA GIERSE-ARSTEN 2005
CHRIST CRUSHES HIV-CRISIS
Umgang namibischer Pfingstkirchen mit der HIV/AIDS Epidemie
- HEFT 18** JANA JAHNKE 2006
Lokale Interessen, Staatlichkeit und Naturschutz
in einem globalen Kontext
Untersuchung eines Projektes der Weltbank zur Einrichtung von
geschützten Gebieten in Peru mit Management durch indigene
Bevölkerungsgruppen
- HEFT 19** MONIKA ZÍKOVÁ 2006
Die kulturspezifische Formung des Gefühls
Japan im interkulturellen Vergleich
- HEFT 20** BJÖRN THEIS 2006
DISKRETION UND DIFFAMIE
Innensicht und Fremdbild am Beispiel der Freimaurerei
- HEFT 21** LAURA E. BLECKMANN 2007
Zur Verräumlichung kollektiver Erinnerung
Landschaften in Preisgedichten der Herero/Himba
im Nordwesten Namibias
- HEFT 22** SUSANNE HVEZDA 2007
Wasser und Land im klassischen islamischen Recht
unter besonderer Berücksichtigung der mālikitischen
Rechtsschule
- HEFT 23** SILKE TÖNSJOST 2007
Plants and Pastures
Local knowledge on livestock - environment relationships among
OvaHerero pastoralists in north - western Namibia

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE
HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL J. CASIMIR

- HEFT 24** **TAIYA MIKISCH 2007**
Stolz und Stigma
Tanz und Geschlechterrollen in Zagora, Südmarokko
- HEFT 25** **FRANZISKA BEDORF 2007**
We don't have a culture
“Being coloured” in Namibia als Konstruktion und Praxis
- HEFT 26** **FRANK WILDAUER 2007**
Zur Genese ethnischer Konflikte
Die Konkomba-Kriege im Norden Ghanas
- HEFT 27** **MARTIN BÖKE 2008**
Die Rolle der Emotionen im traditionellen chinesischen Medizinsystem
- HEFT 28** **NICOLAI SPIEB 2008**
Die Tempel von Khajuraho (Indien) und ihre erotischen Skulpturen
in den Augen ihrer Betrachter
- HEFT 29** **ELISA TRÄGER 2008**
Bioprospektion und indigene Rechte
Der Konflikt um die Nutzung von Bioressourcen
- HEFT 30** **KATRIN SCHAUMBURG 2008**
Maponya's in Transition
The Social Production and Construction
of an Urban Place in Soweto, Johannesburg (South Africa)
- HEFT 31** **LINA GANDRAS 2009**
Warum Bio?
Eine Untersuchung zum Kaufverhalten im Lebensmittelbereich
- HEFT 32** **LEANDROS FISCHER 2009**
Landscape and Identities
Palestinian Refugees in Lebanon
- HEFT 33** **MICHAEL J. CASIMIR 2010**
Growing up in a Pastoral Society
Socialisation among Pashtu Nomads in Western Afghanistan
- HEFT 34** **KATHARINA GRAF 2010**
Drinking Water Supply in the Middle Drâa Valley, South Morocco
Options for Action in the Context of Water Scarcity and Institutional
Constraints
- HEFT 35** **BARBARA SOLICH 2010**
Increasing Malaria Risk in Eastern Africa
A Multi-Causal Analysis
- HEFT 36** **IBRAHIM ANKAOĞLUAR 2011**
Das Haus im Fokus Austronesischer Orientierungssysteme

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE
HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL J. CASIMIR

- HEFT 37** **CHRIS FREIHAUT 2011**
Community Forestry
Instrument des globalen Klimaschutzes oder lokale Maßnahme zu Empowerment?
- HEFT 38** **HEIDRUN MEZGER 2011**
Zur Weberei der Dogon in Mali
Eine komparative und historische Perspektive
- HEFT 39** **DIEGO AUGUSTO MENESTREY SCHWIEGER 2012**
Institutions and Conflict:
An Ethnographic Study of Communal Water Management in North-West Namibia
- HEFT 40** **CAROLIN MAEVIS 2012**
Die Vermittlung von Unmittelbarkeit
Bilder und Erleben „ursprünglicher Natur“ von Safari-TouristInnen am Naivashasee, Kenia
- HEFT 41** **FABIENNE BRAUKMANN 2012**
Nilpferdjäger, Weber, Salzhändler
Wirtschaftliche Strategien und soziale Organisation der Haro Südäthiopiens im Wandel
- HEFT 42** **ANNE TURIN 2014**
Imperiale Jagd und europäische Expansion im Oranje-Freistaat, 1800-1890
A.H. Bain, Prinz Alfreds Jagd und die Rettung des Weißschwanzgnus
- HEFT 43** **LENA MUCHA 2014**
Friedlicher ziviler Widerstand im Kontext des urbanen Konfliktes im Stadtteil *Comuna 13* in Medellín (Kolumbien)
- HEFT 44** **DUŠKO BAŠIĆ 2015**
The United Nations of Football
South-South Migration, Transnational Ties and Denationalization in the National Football Teams of Equatorial Guinea and Togo
- HEFT 45** **ANNA KALINA KRÄMER 2016**
Das „Anthropozän“ als Wendepunkt zu einem neuen wissenschaftlichen Bewusstsein?
Eine Untersuchung aus ethnologischer Perspektive zur Bedeutung und Verwendung des Konzeptes.
- HEFT 46** **THOMAS WIDLÖK 2017**
Wir Staatsmenschen
Das Feld, die Stadt und der Staat in der Kulturanthropologie Afrikas