

Echi Christina Gabbert und Sophia Thubauville (Hrsg.): *To live with others: essays on cultural neighborhood in southern Ethiopia*. With a preface by Günther Schlee. Köln: Rüdiger Köppe Verlag 2010. 355 S. (Mainzer Beiträge zur Afrikaforschung 27.)

Die ethnologische Beschäftigung mit dem Thema „Nachbarschaft“ hat im südlichen Äthiopien seit Jahrzehnten ein fruchtbares Arbeitsfeld gefunden. Der vorliegende Sammelband stellt unter dem Leitmotiv der „kulturellen Nachbarschaft“ die Region am unteren Omo-Fluss, die das Dreiländereck von Südsudan, Kenia und Äthiopien berührt, bildhaft als ein „ethnologisches Laboratorium“ (Schlee, Preface, 9) der Modalitäten von Nachbarschaftsbeziehungen, Kontaktsszenarien zwischen benachbarten Gruppen und Zusammenhangsketten dar. Angehörige kleiner pastoraler und agro-pastoraler Gruppen wie der Maale, Aari, Banna, Ts'amakko, Nyangatom, Ongota, Hamar, Bashada, Arbore/Hor, Kara, Wata Wando, Konso und Daasanetch bewegen sich in dieser kulturellen Nachbarschaft in einem inter-ethnischen Netz von hoher Dichte. In individuellen Interaktionen und Erinnerungen an Herkunft, Wanderung und Konflikt schließt die kulturelle Nachbarschaft die südäthiopischen Borana, weitere Gruppen im Norden Kenias (Turkana, Rendille, Samburu, Pokot) sowie die Mursi im Südsudan ein. Hinzu kommen neue Nachbarn: der Staat und seine Institutionen, entwicklungsorientierte Nichtregierungsorganisationen (NRO), kommerzielle Farmen, Ethnologen, Touristen – und im Gefolge auch Reality-TV. „Modalitäten der Nachbarschaft“ beziehen sich hier einerseits auf die realen Muster der sozialen und räumlichen Organisation von Nähe und Distanz (Migrationen und ethnische Neubildungen, Heirats- und Allianzpolitik, individuelle inter-ethnische Freundschaften, Tradition und Innovativität im Umgang mit Regeln, Kooperation, Konflikt und Gewalt (Regeln

der Schaffung von Feindbildern und des Tötens). Auf der anderen Seite enthalten „Modalitäten“ auch ideelle und kognitive Prozesse, das Wissen über Andere (in Form einer Art von lokaler Ethnographie) und lokale idiomatische Bezugnahmen auf dieses Wissen. Dies wiederum dient der Rhetorik, mit der Eigenes und Fremdes, Frieden und Krieg, sowie die Durchlässigkeit und Schließung von Grenzen verhandelt werden.

Die Mehrheit der Beiträge entstand im Rahmen des Mainzer Sonderforschungsgebietes „Kulturelle und sprachliche Kontakte. Prozesse des Wandels in historischen Spannungsfeldern Nordostafrikas/Westasiens“. Hier dominiert methodisch die durch Ivo Strecker, den Spiritus Rector der Mainzer Forschung in Südäthiopien, geförderte kognitive Anthropologie mit der starken Betonung der Dokumentation und Analyse selbst-repräsentierender (Ethno-)Rhetorik. Mehrere der Beiträge sind in Auswertungen von thematischen Workshops im Rahmen des South Omo Research Centers (SORC) in Jinja entstanden, an dem Wissenschaftler und Vertreter der lokalen Bevölkerungsgruppen teilgenommen und emische Konzepte des Miteinander-Lebens diskutiert haben. Alle Beiträge beruhen darüber hinaus auf langjähriger intensiver Feldforschung in der Region. Da einige der Autoren mittlerweile ihre Arbeiten am Hallenser Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in der Abteilung „Konflikt und Integration“ (Günther Schlee) fortgesetzt haben, wird die kognitive Anthropologie um konfliktethnologische Ansätze ergänzt. Schließlich fließen auch Forschungsergebnisse von zeitlich parallel in Südäthiopien arbeitenden japanischen Ethnologen ein.

Ivo Strecker und Jean Lydall liefern mit ihren Beiträgen zwei nützliche Markierungen der empirischen Spannweite von „kultureller Nachbarschaft“, deren Pole einerseits unmittelbar lokale Beziehungen, andererseits die Beziehungen zu den neuen Nachbarn bilden. Bei Streckers Blick auf Modalitäten

von Nachbarschaftsbeziehungen steht die kognitive Verarbeitung von Nachbarschaft als Wissen über Ähnlichkeit und Differenz, Nähe und Distanz sowie als Potential von Frieden und Krieg im Mittelpunkt.¹ Strecker beschreibt am Beispiel der Hamar und seines langjährigen Hauptinformanten Baldambe die Entwicklung lokaler ethnographisch interessierter Strategien, die in Modalitäten von Nachbarschaftsbeziehungen münden. Sie betreffen systematische Besuche von Nachbarn, verbunden mit dem Sammeln von materiellen Artefakten und Informationen über Gemeinsamkeiten und Unterschiede, mit der Systematisierung von Austausch und mit der rhetorischen Verarbeitung des Wissens über Nachbarn in Aussagen zu Frieden und Krieg. Das Verhältnis der Hamar zu ihren Nachbarn hat einen symmetrischen Charakter. Solche Nachbarn haben Respekt voreinander.

Demgegenüber bezieht sich Jean Lydall auf asymmetrische Beziehungen, wenn sie sich wandelnde Interaktionsmuster zwischen Vertretern des „paternalistischen“ Nachbarn, des Staates Äthiopien, und den Bevölkerungsgruppen am südlichen Omo beschreibt, die seit der Eingliederung der Region in das äthiopische Reich im ausgehenden 19. Jahrhundert kollektiv abwertend als „Shankilla“ („blacks“) klassifiziert wurden.²

Klassische Betrachtungen des äthiopischen Herrschaftssystems assoziieren den Staat mit dem äthiopisch-orthodoxen Christentum sowie den nördlichen Staatsvölkern der Amhara und Tigray. Deren selbstverständliche kulturelle Dominanz war Teil der Herrschaft. Im Beitrag von Gebre Yntiso, der den Einfluß der amharischen Sprache auf die Sprache der Aari (Aaraf) untersucht, kommt dieses asymmetrische Kontaktverhältnis deutlich zum Ausdruck.³ Unter den gegenwärtigen Bedingungen des ethnischen Föderalismus tritt der Staat lokal in Form kulturell getünchter indirekter Herrschaft auf. Gleichwohl hält die paternalistische Tradition an, etwa wenn alleine für die Hamar über einhundert kulturelle Praktiken

als „harmful cultural practices“ gekennzeichnet werden (Lydall, 330–331). Das System von Nachbarschaft am südlichen Omo wird nun durch neue Grenzlinien ergänzt, die Modernisierungsmaßnahmen, staatliche Infrastruktur (Allwetterstrassen, Verwaltungszentren, Schulen sowie Schulbesucherinnen und -besucher) und private Einrichtungen (Märkte und Konsumverhalten, NROs, kommerzielle Farmen) markieren. Die neuen Grenzlinien reichen tief in das Innere der alten Nachbarschaften. Dort tragen sie wiederum zur Stärkung antagonistischer Wir-Gruppenbildungen entlang von Traditionslinien bei (Lydall, 331; Gabbert, Introduction, 24).

Eine Variante der Reiselust und ethnographischen Neugier, die Streckers Hauptinformanten Baldambe auszeichnete, behandelt Felix Girke in seiner Betrachtung ritualisierter Freundschaftsbeziehungen (*beltamo*, *bondfriendship*) als dyadischen Beziehungen in inter-ethnischen Kontakten.⁴ Vor allem in Bezug auf die viehhaltenden Gruppen der Region hat man solche ritualisierten Freundschaftsbeziehungen zwischen Nichtverwandten lange als Nützlichkeitsbeziehungen gesehen, über die Herden aufgeteilt und Risiken gestreut werden konnten.⁵ Tadesse Wolde Gossa hat in einer Revision dieser Sicht darauf hingewiesen, daß speziell dyadische inter-ethnische Freundschaftsbeziehungen bei Fehlen eines regulären Handels den Austausch zwischen begehrten Gütern (z.B. Kaffee, Getreide, Tonwaren) über weite Strecken regeln können.⁶ Girke weist mit Beispielen der Arbo-re, Hamar und Kara auf einen ergänzenden Zusammenhang hin: Der entfernte Freund und die von ihm gewährte Gastfreundschaft entspricht einem dem Alltag enthobenen Ideal, das unter den Bedingungen von konkurrierender Rivalität unter den Männern in der eigenen Gemeinschaft nicht gelebt werden kann. *Beltamo*-Freundschaften stellen regional eine Form kulturellen Heldentums dar und tragen zu Prestige bei. Dabei gibt es mit den neuen Nachbarschaften (Verwaltung,

NGO, Tourismus) auch neue Möglichkeiten für Individuen sich dort einzubinden und dies schafft zugleich den negativ besetzten Status des Störers (*durye*), der mit Polizei und Bürokratie assoziiert wird.

Ein klassisches ethno-historisches Thema der Region ist die Frage der Ethnogenese und der Zusammensetzung aktueller Gruppen. Susanne Epple beschreibt die Bashada als eine rezente ethnische Gruppe, die sich aus unterschiedlichen zugewanderten Clans benachbarter Gruppen (Aari, Banna, Hamar, Arbore, Kara) zusammensetzt.⁷ Jede dieser Einheiten pflegt eine ritualisierte kollektive Erinnerung an die eigene Herkunft. Der Gründungsmythos der Bashada insgesamt ist eng mit den Fähigkeiten eines wandernden rituellen Spezialisten (*bitta*) verbunden, in einem (im Sinne Igor Kopytoffs) räumlichen „institutionellen Vakuum“ Anerkennung zu finden und andere Migranten an sich zu binden. Die unterschiedliche Herkunft der Teile der Bashada schlägt sich in flexiblen Identitätsprozessen nieder, die je nach Kontext auch unterschiedliche Beziehungen zu den Nachbarn erlauben.

Graziano Savá und Sophia Thubauville haben mit den Ongota eine Kleinstgruppe vor Augen, die ganz in ihre Nachbarn aufzugehen droht.⁸ In ihrer mündlichen Geschichte beziehen sich die Ongota auf die Maale, aber sprachlich fallen sie gänzlich aus dem Rahmen, denn ihre Sprache lässt sich weder klar dem omotischen, noch dem kuschitischen oder dem nilo-saharischen Sprachraum zuordnen. Am gefälligsten von allen Hypothesen über die sprachliche Struktur der Ongota-Sprache (Iifa ongota) ist vielleicht die eines „kreolisierten Pidgin“ (Savá und Thubauville, 227), geschaffen als Funktion der kommunikativen Bedürfnisse von Menschen, die aus ganz unterschiedlichen sprachlichen Zusammenhängen in einer Nachbarschaft zusammen kommen.

Ausgehend von den Arbore/Hor betrachten Echi Gabbert und Yukio Miyawaki unter-

schiedliche Facetten des historischen Wandels nachbarschaftlicher Beziehungen und interethnischer Routinen.⁹ Auf den ersten Blick erscheinen die Arbore als äußerst konservativ in der Einhaltung von abgrenzenden Regeln. Hinter der Betonung der Beibehaltung von Differenz findet jedoch eine schleichende Transformation statt. Dabei betonen Gabbert und Miyawaki das innovative Vorangehen von einzelnen politischen *chiefs*, etwa in der Praxis interethnischer Ehen und Familiengründungen, die im Nachhinein auch von rituell verantwortlichen Ältesten als mit der Tradition konform erklärt werden. Eine Hungersnot in den 1990er Jahren hatte zusammen mit der generellen Beziehung zu den „neuen Nachbarn“ eine katalysatorische Bedeutung für den Wandel des Verhältnisses zwischen den Arbore und den klassisch als „Jägerkaste“ bezeichneten Wata Wando. Betrachtet man ältere Ethnographien zu dieser Region, dann erscheinen die Wata Wando in der Regel als marginale Allianzpartner und als rituelle Dienstleister der Borana-Oromo. Die Beiträge von Gabbert und Miyawaki machen deutlich, wie stark ethnographische Fixierungen immer nur Momentaufnahmen eines sich wandelnden sozialen und geographischen Raumes sind, der in diesem Falle durch einen besonderen Kontrast von Ebene und Bergketten geprägt ist. Allianzpartner erscheinen metaphorisch wie Berge, die sich gegenseitig schützen, die aber auch wechseln können.

Zwei Beiträge beschäftigen sich ausdrücklich mit ethnischen Grenzziehungen zwischen Nachbarn unter den Bedingungen des ethnischen Föderalismus in Äthiopien. Toru Sagawa nimmt das Beispiel der Beziehungen zwischen Daasanetch und Turkana auf.¹⁰ Überbrückende Beziehungen zwischen ethnischen Gruppen sind in dem dort herrschenden Typus indirekter Herrschaft nicht vorgesehen, entsprechen aber dem Typus der Interaktion zwischen Daasanetch und Turkana während der Regenzeit, in der man gemeinsame Weiden genutzt und gegenseitig seine Herden ge-

schützt hat. Sophia Thubauville thematisiert inter-ethnische Heiraten zwischen den Maale, Aari und Banna.¹¹ Einerseits besteht bei diesen Gruppen eine Disparität in Bezug auf die bei den Aari und den Banna erwarteten, bei den Maale aber verpönten Brautpreiszahlungen, andererseits wird der Austausch von Frauen als politisches Mittel der lokalen Friedenssicherung geschätzt.

Kulturhistorisch ist Südäthiopien für ein stark ritualisiertes „Töterwesen“ (Tötung von Großwild und Menschen) bekannt, über das Männer ihr lokales Prestige und ihren Status erhöhen können. Diese Problematik wird sowohl vor historischem, wie vor aktuellem Hintergrund behandelt. Nicole Poissonier betrachtet das Töterwesen ethno-historisch und aus der Perspektive der Konso.¹² Aus dieser Sicht ist das ideale Opfer mit der Einheit von respektiertem Nachbarn und respektiertem Feind verknüpft. In beidem drückt sich der gleiche Maßstab von Anerkennung aus.

Modifiziert wird diese Position durch den methodisch als erweiterte Fallstudie und als soziales Drama aufgebauten Beitrag von Yvan Houttemans.¹³ Hier geht es darum, wie Feindschaft und das Recht zu Töten als eine offene Kategorie definiert und kontextuell verändert wird. Normativ dürfen die Daasanetch keine Daasanetch töten, aber die Grenzen zwischen dem Innersten und dem Äußersten der Nachbarschaft sind interpretationsoffen. Obwohl bei den Daasanetch die Gruppenzugehörigkeit über die patrilineale Abstammung geregelt wird, lassen inter-ethnische Heiraten in Konfliktfällen auch matrilineale Ansprüche auf Gruppenzugehörigkeit zu. Dann werden interne Tötungsfälle logisch erklärbar. Ebenso tragen neue Nachbarn zu Verschiebungen zwischen dem Inneren und dem Äußeren bei. Auch Schulbesucher aus der eigenen Gruppe können zum Fremden werden, wenn man sie als Agenten des Staates, das heißt als *durye*, klassifiziert. Die mögliche individuelle Komplexität der Motive für Tötungen wird durch Regeln des Tötens und des Entschuldungsri-

tuals (*nyogich*) in weniger komplexe Modalitäten der Verhaltensinterpretation sowie der gesellschaftlichen Reintegration kanalisiert.

Shauna LaTosky und Lauren Nakali dokumentieren am Beispiel der Produktion von Reality-TV bei den Nyangatom eine neue, über Tourismus und Medienrepräsentation vermittelte globalisierte Nachbarschaft, wobei Nakali als einheimischer Kontaktmakler zwischen Produktionsteam und lokaler Bevölkerung gewirkt hat.¹⁴ Hier wird nach der Produktionserfahrung deutlich die Enttäuschung darüber ausgedrückt, daß dem globalen Nachbarn die wesentlichen Eigenschaften des respektvollen kulturellen Nachbarn fehlen: Zeit und Anstrengung, Wissen und Verständnis von der Nachbarschaft zu entwickeln. Bei diesem neuen Typus asymmetrischer Beziehungen kreiert das Reality-TV ein eigenes Bild der Nyangatom.

Auf der theoretischen Ebene arbeitet sich die einführende Zusammenfassung der Beiträge dem Gegenstand gemäß am soziologisch-ethnologischen Nachbarschaftsbegriff ab. Das ist nicht völlig befriedigend. So gibt es einen Bezug auf Arjun Appadurai, der mit einem offenen Nachbarschaftsverständnis operiert, innerhalb dessen man im Idealfall konstruktiv auf die Gestaltung von Gemeinschaft und Lokalität einwirkt beziehungsweise „context generating“ wirkt (Gabbert, Introduction, 14). Gleichzeitig wird Ferdinand Tönnies herangezogen, dessen Nachbarschaftsverständnis – vor dem Sündenfall von gesellschaftlichen Geld-Ware-Markt-Verhältnissen – von einer essentialistischen Gemeinschaftsvorstellung geprägt war (Gabbert, Introduction, 24). Zwischen beiden Argumentationen besteht eine große Spannweite. Insgesamt dominiert bei den Beiträgen eine konstruktivistische Perspektive im Sinne Appadurais, aber ganz ausdrücklich ist dies nicht. Ähnlich uneindeutig fällt der Umgang mit dem häufig affirmativ zitierten Fredrik Barth und der „ethnischen Grenze“ auf, denn in der „kulturellen Nachbarschaft“ geht es ja gerade nicht nur um die

soziale Organisation der Grenze zwischen Nachbarn, sondern auch um den „kulturellen Stoff“ innerhalb der Grenze(n). Überraschenderweise wird in keinem der Beiträge explizit der handlungstheoretische „Akteur“ bemüht, obwohl hier implizit eine Fülle von Beispielen für das Verhältnis von Handeln und Strukturen beziehungsweise Normen vorliegt.

Empirisch bietet der Sammelband differenzierte Einblicke in Facetten eines regionalen Systems. Das Ganze der „kulturellen Nachbarschaft“ erscheint nicht nur als Summe seiner Einzelteile, sondern als ein System, das in inter-ethnischen Kontakten gewisse Routinen und Sicherheiten garantiert, die die natürlichen und menschlichen Risiken in einer harschen Umwelt abmildern. Im Idealfall kennen sich Nachbarn und sie wissen über Differenzen, Spannungen und Überbrückungsmechanismen Bescheid. Gewalt bleibt lokal aus Interaktionen erklärbar und kann mit Hilfe von Beispielen aus der Vergangenheit erörtert sowie in Konfliktfällen in nachbarschaftlichen Friedensverhandlungen behandelt werden. Friedlichkeit und Gewalt bleiben auf diese Weise in einer systemischen Pfadabhängigkeit eingebettet, über die eine pathologische Spaltung in Form von totaler Gewalt verhindert wird (Gabbert, Introduction, 20–21). Einige der Autoren leiten aus dem nachbarschaftlichen Potential der spontanen Friedensschaffung den Wunsch ab, die entsprechenden Praktiken stärker in ein staatlich und NRO-vermitteltes „peace-building“ einzubinden (Sagawa, Thubauville). Tatsächlich stellt sich die behandelte Region in den Augen professioneller Friedensvermittler, die im Dienste des ostafrikanischen Regionalpaktes Intergovernmental Agency on Development (IGAD) tätig sind, als „Ethiopian side of Karamoja Clusters“ und damit als Synonym für neue Wildheit in Form von pathologischer Gewalt und krimineller Energie (Viehraub, Kleinwaffenverbreitung) sowie uneffektiver lokaler Verwaltung dar.¹⁵ Die Perspektive der Bedrohung, die hier dem ostafrikanischen

Prototyp eines unregierten Raumes zu ent wachsen scheint, wird dagegen in „To live with others“ nicht vermittelt und das ist sympathisch. In der kulturellen Nachbarschaft am südlichen Omo nimmt man im Gegensatz dazu eher Staat und Stadt als Ausgangspunkt für eine schleichende Anomie wahr (Girke, 92). Damit stellt sich die Frage, ob sich diese divergierenden Perspektiven auf eine Region konstruktiv miteinander verbinden lassen oder ob sich aus einer solchen Verbindung nicht eine neue Variante paternalistischer Interventionen in eine kulturelle Nachbarschaft und einige ihrer kulturellen Praktiken ergäbe.

- ¹ Ivo Strecker, „Modalities of cultural neighborhood: a view from Hamar“ (29–45)
- ² Jean Lydall, „The paternalistic neighbor: a tale of the demise of cherished traditions“ (314–334)
- ³ Gebre Yntiso, „Language contact and its consequences in Ari“ (268–267)
- ⁴ Felix Girke, „Bondfriendship in the cultural neighborhood: dyadic ties and the public appreciation in South Omo“ (68–98)
- ⁵ Klassisch: Uri Almagor, *Pastoral partners: affinity and bond partnership among the Dassanetch of South-West Ethiopia*. Manchester: Manchester University Press 1978
- ⁶ Tadesse Wolde Gossa, „Entering cattle gates: trade, bond friendship, and group interdependence“, *Journal of Northeast African Studies* 7(3):119–162 (2000)
- ⁷ Susanne Epple, „Culture, contact, and identity: the multiethnic composition of the Bashada of southern Ethiopia“ (47–66)
- ⁸ Graziano Savá und Sophia Thubauville, „The Ongota: a branch of the Maale? Ethnographic, historic and linguistic traces of contact of the Ongota people“ (213–235)
- ⁹ Echi Christina Gabbert, „Mountains for each other: insights into Arbore-Wara Wando relationships“ (157–184); Yukio Miyawaki, „The interethnic relationship between the Hor and Ts’amakko“ (186–212)
- ¹⁰ Toru Sagawa, „Local potential for peace: trans-ethnic cross-cutting ties among the Daasanetch and their neighbors“ (99–127)
- ¹¹ Sophia Thubauville, „Amity through intermarriage: some outcomes of a workshop on inter-

marriage between the Maale, Aari and Banna people of southern Ethiopia“ (252–267)

- ¹² Nicole Poissonier, „Favourite enemies: the case of the Konso“ (236–251)

- ¹³ Yvan Houttemans, „Murder as a marker of ethnicity: ideas and practices concerning homicide among the Daasanetch“ (128–156)

- ¹⁴ Shauna LaTosky und Lauren Nakali, „The realities of reality TV in a Nyangatom village“ (288–287)

- ¹⁵ Vergleiche Bizusew Mershaw, Mapping of civil society organizations (CSOs) on the Ethiopian side of Karamoja cluster. Addis Ababa: CE-WARN/IGAD 2009.

Thomas Zitelmann