

**Studien zur Kulturkunde 116**

**Erdmute Alber**

**Im Gewand von Herrschaft**

**Rüdiger Köppe Verlag Köln**

STUDIEN ZUR KULTURKUNDE  
BEGRÜNDET VON LEO FROBENIUS  
HERAUSGEGEBEN VON  
BEATRIX HEINTZE UND KARL-HEINZ KOHL  
116. BAND



RÜDIGER KÖPPE VERLAG KÖLN  
2000

ERDMUTE ALBER

# IM GEWAND VON HERRSCHAFT

MODALITÄTEN DER MACHT IM BORGOU (NORD-BENIN)  
1900–1995



RÜDIGER KÖPPE VERLAG KÖLN  
2000

## Inhalt

<b>Einleitung</b>	13
Die Baatombu. – Der Borgou. – Reichweite. – Zentrale Begriffe: Macht, Herrschaft, Ämter. – Feldforschungen. – Methoden. – Dank.	
<b>Erster Teil</b>	
<b>Macht im vorkolonialen Borgou</b>	
<b>Feudale Staatlichkeit im vorkolonialen Borgou?</b>	57
Jacques Lombard: Forschungsperspektive und zentrale Thesen. – Debatten zum Kisira-Mythos. – Instabilität und Kohäsion.	
<b><i>Wasangari</i></b>	72
Abenteurer, Fremde und Betrüger. – Klanzugehörigkeit. – Politische Herrscher. – Krieger. – Instabile Machtausübung.	
<b>Razzia und Krieg</b>	83
Die Gegenwärtigkeit der Bilder: Gewalt und Aneignung. – Razzia und Fehde. – Karawanenraub. – Viehrazzia. – Sklavenrazzia. – Grenzen der Gewalt: Die soziale Einbettung der Razzia.	
<b>Feste und Redistribution</b>	101
Das Gaanifest. – <i>Potlatch</i> -Strukturen. – Razzia und Geschenke. – Gabe, Redistribution und Kampf bei Marcel Mauss. – Geschenk, Prestige und Macht bei Mario Erdheim. – <i>Gobi</i> und <i>dam</i> : Zwei Modi der Macht. – Alltägliche Redistribution. – Vorkoloniale Machtstrukturen und Ämter.	
<b>Zweiter Teil</b>	
<b>Herrschaft im kolonialen Borgou</b>	
<b>Die frühe Kolonialzeit</b>	131
Eroberung. – Reaktionen. – Die Konstruktion von Territorialität und souveränen Vertragspartnern. – Der Kommandant.	
<b>Die Konstruktion der Häuptlingstümer</b>	153
Die Entflechtung interethnischer Machtbeziehungen. – Das Verbot der Sklaverei. – Das Verbot der Razzia. – Steuern und Soldatenrekrutierung.	

<b>Der Bio Guera-Aufstand 1916/17</b>	186
Zwischenfall in Becou. – Ausweitung zum Aufstand.	
<b>Veränderungen der Kolonialpolitik seit den zwanziger Jahren</b>	191
Traditionalisierungsprozesse: Neue Gewänder für die <i>chefs</i> . – Neue <i>chefs</i> . – Territoriale Neuordnungen. – Entwicklungsvorhaben. – Bäuerliche Ausweichstrategien.	
<b>Das spät- und postkoloniale Häuptlingstum</b>	214
Die späte Kolonialzeit. – Unabhängigkeit. – Sozialismus. – Neue Traditionalisierung.	
<b>Dritter Teil:</b>	
<b>Ämter, Macht und Herrschaft in Tebo</b>	
<b>Eine soziogeographische Einführung</b>	231
Lage und demographische Entwicklung. – Landwirtschaft und Ernährung. – Autarke Mobilität. – Keine Landknappheit.	
<b>Ämtervielfalt</b>	242
Männerämter und Frauenämter. – Ämter, Konflikte und Macht.	
<b>Staatliche Herrschaft, lokale Transformationen:</b>	
<b>Eine Dorfgeschichte</b>	258
Die vorkoloniale Zeit. – Die Kolonialzeit. – Unabhängigkeit und Sozialismus. – Das „renouveau democratique“. – Lokale Handlungsspielräume im nationalen Kontext.	
<b>Schluß</b>	285
<b>Anhang</b>	289
Glossar. – Die wichtigsten im Text erwähnten Personen.	
<b>Quellen und Literatur</b>	301
Mündliche Quellen. – Archivquellen. – Literatur.	

## Karten, Abbildungen, Tabellen und ethnographische Passagen

### Karten

Republik Bénin, heutige Verwaltungsgrenzen	11
Der historische Borgou	12
Fernhandelsrouten, die den Borgou in Ost-West-Richtung durchquerten	89
Der Großraum Parakou/Nikki	232

### Fotos

<i>dii yararu</i> in der Gemeinde Boru	108
Die Bläser der königlichen Trompeten in Nikki	114
Sacca Frédéric, <i>bature bii</i>	152
Gewand und Sitz der Herrschaft: Sero Kora	194
Gedenktafel mit den Namen aller Gouverneure von Dahomey	219
Staatliche Erzwingungsmacht	281

### Faksimilierte Quellen

Schutzvertrag der Franzosen mit dem <i>sinaboko</i> , Nikki (1894)	142
Monatlicher Bericht des <i>commandant de cercle</i> , Borgou (1901)	176
Liste aller <i>chefs de cantons</i> im Borgou und deren Bezahlung (ca. 1925)	197
Quartalsbericht des <i>commandant de cercle</i> , Borgou (1947)	216

### Graphiken

Kreislauf von Gütern und Prestige	118
Vorkoloniale Konzentration von Gütern	122
Redistribution über Mediatoren und direkt an Preissänger	123

### Tabellen

Ethnische Zusammensetzung des Borgou nach Distrikten	28
Interviewliste	302

### Ethnographische Passagen

Kinderadoption	97
<i>gɔɔ yeru</i> eines <i>sinaboko</i>	103
Rituelle Geschenkverteilung auf dem Gaanifest in Nikki	104
Bilder von den Weißen und ihren afrikanischen Kollaborateuren	202
„Busch“ als Ort der Abwesenheit von sozialer Kontrolle	211
Wie über dörfliche Konflikte gesprochen wird	272

## Einleitung

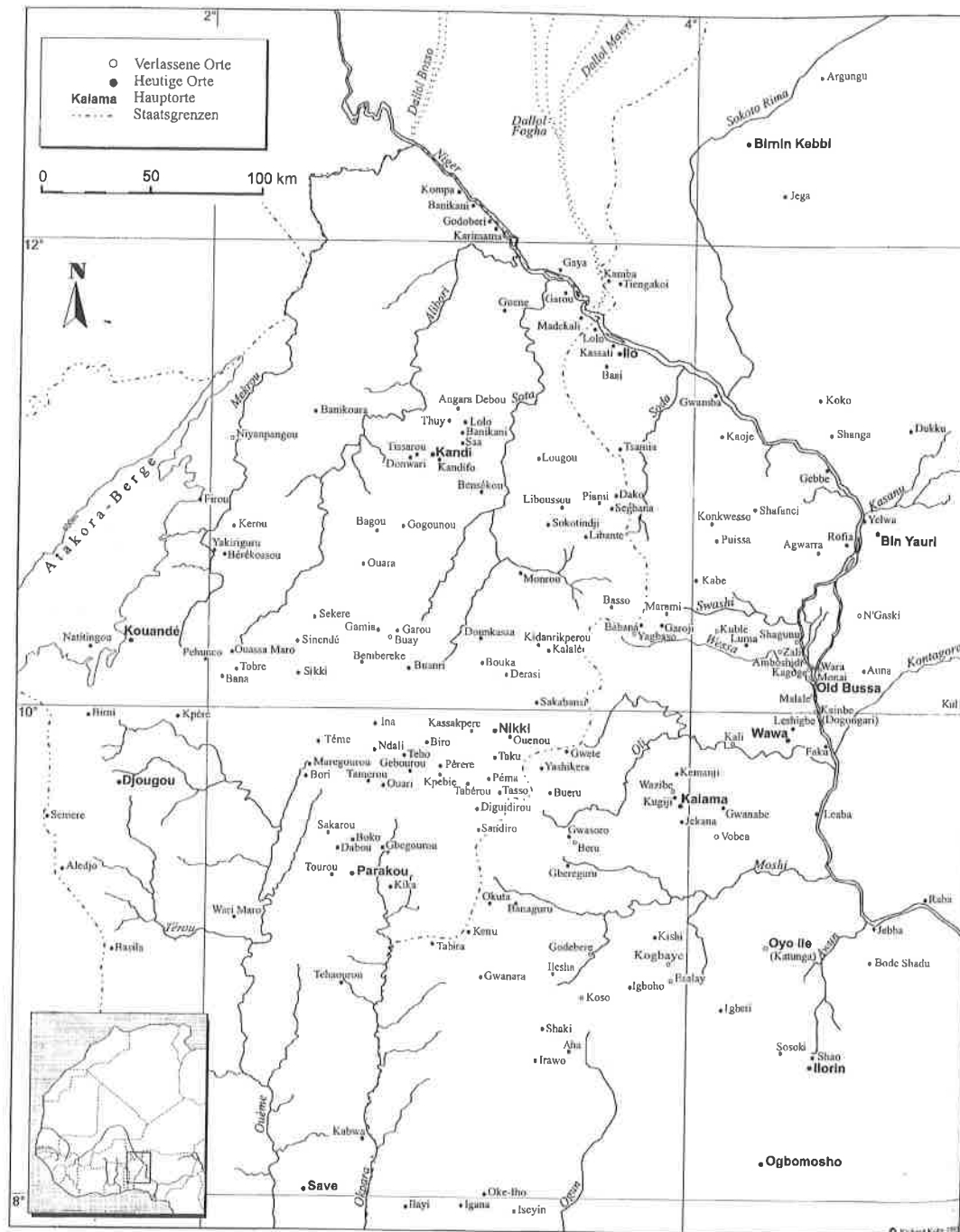
Im Frühjahr 1995 besuchte ich in Nikki Sero Kora, den derzeitigen *sinaboko* oder *chef supérieur*, wie das höchste Amt eines Häuptlings bei den Baatombu<sup>1</sup> seit der Kolonialzeit genannt wird. Es war Wahlkampf in Bénin, die Parlamentswahlen standen an.

Sero Kora empfing mich in einem neuen Haus, das auf dem Gelände seines Amtssitzes wenige Wochen zuvor errichtet worden war. Es war ein kreisrundes Backsteinhaus, das himmelblau gestrichen und mit Wellblech gedeckt war. Im Inneren saß Sero Kora auf einer zementierten, bühnenartigen Erhöhung, hinter der ihm eine Tür einen Privateingang bot.

Mit diesem Grundriss, den verwendeten Materialien und den Farben stach das Haus aus dem sonstigen Ambiente des Amtssitzes des *sinaboko* heraus. Dieser bestand aus einem von einer Lehmziegelmauer umschlossenen Areal aus festgestampfter Erde, auf dem sich Wohn- und Küchenhütten, Speicher und Ställe befanden, die ausnahmslos aus Lehmziegeln gebaut und zum Teil strohgedeckt waren. Vorherrschend für den Gesamteindruck waren in der Anlage die ockerfarbenen Erdfarben. Die Gebäude unterschieden sich vom Standard ansonsten nicht wesentlich von anderen bäuerlichen Gehöften in Nikki. Umso mehr fiel das neue Gebäude durch die blaue Farbe und vor allem durch die kreisrunde Form auf.

Beim Anblick des neuen Hauses mußte ich unwillkürlich an die Häuser im *centre artisanal* in Bénins Hauptstadt Cotonou denken, einer Rundhausanlage im Park-Stil, die als nationales Verkaufszentrum für Kunsthandwerk zur Förderung und Belebung des Tourismus in Bénin errichtet worden war. Der Architekt des neuen Hauses des *sinaboko* war offensichtlich, wie auch der Architekt der Häuser im *centre artisanal*, vom Ethnostil einer Richtung der modernen afrikanischen Architektur inspiriert worden, die mit ihrer Vorliebe für

<sup>1</sup> Bei der Bezeichnung Baatombu verzichte ich, wie bei anderen Namen, auf die phonetische Schreibweise *baatombu*, weil sie auch in Texten, die in Bénin gedruckt sind, meistens nicht üblich ist. Das gleiche gilt für den Singular zu Baatombu, Baatonu, und für die von den Baatombu gesprochene Sprache Baatonum, die hier ebenfalls nicht *baatonum* genannt wird. Genauso verfähre ich mit anderen gebräuchlichen Namen ethnischer Gruppen in Bénin (Fulbe, Gando, Dendi etc.), die ich groß und nicht kursiv schreibe. Und schließlich gilt dies auch für bekanntere Ortsnamen wie Parakou (nicht *paraku* oder *korokou*) oder Pèrèrè (nicht *kpelle*), die in der standardisierten französischen Schreibweise bleiben und unter dieser Bezeichnung auch auf Landkarten auffindbar sind. Bei kleineren Ortschaften wie Tebo oder Biro allerdings, die auch auf Ortsschildern zum Teil so geschrieben sind, verwende ich eine moderate phonetische Schreibweise. Dabei orientiere ich mich an verschriftlichten (und somit standardisierten) Baatonum-Texten. Andere Ausdrücke aus dem Baatonum und gelegentlich auch Namen, soweit sie auch Titel sind, sind kursiv und phonetisch (ohne Angabe der Töne) geschrieben worden. Ein Glossar aller kursiv geschriebenen Wörter befindet sich im Anhang.



Der historische Borgou  
Quelle: Kuba 1996: 54f.

Rundhäuser eigene, nicht-europäische Zeichen setzen will. Er hatte sich darum bemüht, ein Haus im Stil der Tradition zu bauen, auch wenn diese Tradition – nämlich die runden Formen – bei den Baatombu gerade nicht üblich ist. Dies störte jedoch den *sinaboko* nicht, der im Gespräch mit mir die Modernität und den Komfort des neuen Hauses lobte, das nicht nur mit Elektrizität ausgestattet, sondern auch ausgesprochen regensicher und stabil gebaut war.

Das Haus diente als offizielles Audienzzimmer des *sinaboko*. An den Wänden hingen großformatige, gerahmte Fotos, von denen eines Sero Kora festlich gekleidet und in Herrscherpose zeigte. Auf einem anderen Foto waren Nicéphore Soglo, der damals amtierende Staatspräsident von Bénin, Sero Kora und die amtierende *yõõ kōõgi*, die Frau, die in Nikki für die zeremonielle Kopfrisur der jungen *wasangari* zuständig ist und als ranghöchste Frau bei den Baatombu gilt, abgebildet. Es war vom Staatspräsidenten persönlich mit einem Gruß an Sero Kora versehen worden. Ein drittes Foto, ebenfalls von Soglo signiert, zeigte Sero Kora zusammen mit einigen Staatsministern.

Dieses Haus war wenige Wochen zuvor mit staatlichen Geldern errichtet worden und galt in der Öffentlichkeit als ein Geschenk des Präsidenten an den *sinaboko*. Andere Informanten sprachen davon, daß eigentlich ein amtierender Minister, dessen Wahlkreis Nikki gewesen war, für das Geschenk gesorgt habe. Die Bausumme – sechs Millionen Francs CFA – war in Nikki allseits bekannt.

In Nikki hatte es in den letzten Jahren schon mehrere Vorstöße gegeben, den verfallen und ärmlich wirkenden Häuptlingspalast umzugestalten. Die parastaatliche Selbsthilfeorganisation der *sous-préfecture, su tii dera*, hatte bereits häufiger von der Notwendigkeit einer Restaurierung gesprochen. Auch sie soll hinter den Kulissen an den Verhandlungen für dieses Geschenk beteiligt gewesen sein. Aber offensichtlich bedurfte es erst der bevorstehenden Parlamentswahlen, damit der Staat Geld für den Palast eines traditionellen Häuptlings zur Verfügung stellte, und lokal galt, wie gesagt, nicht der Staat als Geber, sondern der Präsident persönlich.<sup>2</sup>

Der Wahlkampf bestimmte in diesen Wochen auch die übrigen Amtsgeschäfte des *sinaboko*. Vertreter aller 32 an den Parlamentswahlen beteiligten Parteien hatten ihm während der Wahlkampfzeit einen Besuch abgestattet, Geschenke gemacht und seinen Segen empfangen. Daß nicht nur sie, sondern auch der Präsident der Republik persönlich in Nikki gewesen war, verweist darauf, daß der moderne Staat die traditionellen Häuptlinge als Machtfaktoren im Wettbewerb um die Wählergunst ernst nimmt. Umgekehrt verweist das demonstrative Aufhängen der Fotos darauf, daß der *sinaboko* bestrebt ist, seinen Besuchern die auf den Fotos illustrierte Anerkennung seines Amtes durch moderne staatliche Institutionen zu vermitteln.

2 Nach der Abwahl Soglos im Jahr 1996 verschwanden die Fotos von seinem Besuch beim *sinaboko* umgehend. Sie wurden durch andere Bilder ersetzt.

Daß Vertreter des modernen Staates und sogenannte traditionelle<sup>3</sup> Amtsinhaber wie der *sinaboko* so eng aufeinander Bezug nehmen, verdeutlicht, daß das Häuptlingstum bei den Baatombu gegenwärtig ohne den modernen Staat nicht zu denken ist. Der Staat und auch internationale Institutionen wie Agenturen der Entwicklungszusammenarbeit setzen auf Zusammenarbeit mit dem Häuptlingstum. In Nikki wird beispielsweise der *sinaboko* darum gebeten, für Akzeptanz bei der Bevölkerung zu sorgen, wenn ein neues Projekt der Entwicklungshilfe geplant ist. Und auch anderswo gehört ein Besuch beim lokalen *sunõ* zum Standardprotokoll einer Visite von Entwicklungsarbeitern in einem Dorf. Solchen Kontakten liegt implizit die Annahme zugrunde, daß das Häuptlingstum ein Machtfaktor der Region sei, weil die Häuptlinge über eine seit Jahrhunderten bestehende oder zumindest vorkoloniale Autorität verfügen.

Diese Annahme beruht auf der Vorstellung, daß Moderne und Tradition zwei voneinander abgrenzbare Sektoren innerhalb der heutigen Gesellschaft bilden. Ich möchte demgegenüber die Geschichte jener Institutionen im Norden von Bénin, die als traditionelles Häuptlings- oder auch Königtum bezeichnet werden, nachzeichnen und ihre vielfältigen Transformationen in den letzten einhundert Jahren in den Blick bekommen. Durch diese Transformationsprozesse wurde das Häuptlingstum in Nordbénin zu der Institution, die es heute ist. Das neue, traditionelle Haus des *sinaboko*, mit staatlichen Geldern für eine vom Staat offiziell nicht anerkannte und vor wenigen Jahren noch offiziell bekämpfte Institution errichtet und mit Wandbildern dekoriert, die den Staat, personifiziert im Amt des Präsidenten, und das traditionelle Häuptlingstum, personifiziert in Sero Kora, plakativ in einen Rahmen stellen, verweist emblematisch auf den Spannungsbogen, der der Argumentation dieses Buches zugrundeliegt: Das Häuptlingstum in Nordbénin tritt uns im Gewand von Herrschaft entgegen, in einem Gewand, das ihm heutzutage vom modernen Staat verliehen wird. Es legitimiert sich durch den Verweis auf vorkoloniale

3 Ich verwende den Begriff der Tradition und die Dichotomie Tradition – Moderne nicht als analytische Kategorien, sondern als emische (gesellschaftsimmanente) Begriffe. Das heißt, daß ich dann von Tradition spreche, wenn andere etwas als traditionell bezeichnen. Analytisch erscheint mir die Gegenüberstellung von traditionell und modern wenig fruchtbar. Denn es ist in vielen Kontexten auch bei den Akteuren durchaus umstritten, welche gesellschaftliche Praxis denn nun mit Recht als traditionell bezeichnet werden kann. Unterschieden werden müßte zwischen alten Praktiken und solchen, die als alt empfunden werden, es aber tatsächlich nicht sind. Zudem reicht die Bestimmung des Alters nicht aus, um etwas als traditionell zu bezeichnen.

Gleichwohl ist es für das Verständnis rezenter Strukturen wichtig, daß das Häuptlingstum in Bénin traditionell genannt und als traditionell empfunden wird, denn damit verbindet sich ein bestimmter Anspruch auf diese Institution. Daher verzichte ich in dieser Arbeit nicht generell auf den Begriff der Tradition, sondern verwende ihn zur Kennzeichnung von Sichtweisen jener Menschen, die sich an den Diskussionen und Aushandlungsprozessen um das gegenwärtige Häuptlingstum im Borgou beteiligen.

Herrschaftsstrukturen. Das Bild feudaler Herrschaftsstrukturen im vorkolonialen Borgou entstand jedoch erst mit dem Kolonialismus. Während der Kolonialzeit wurden die vorkolonialen Kriegsherrn dann tatsächlich in Herrschaftsstrukturen eingebunden, allerdings in die des kolonialen Staates. Nach der Abschaffung des Häuptlingstums im sozialistischen Bénin blieb von dieser Einbindung ein herrschaftliches Gewand übrig, das derzeit revitalisiert wird, jedoch wenig über konkrete Machtausübung aussagt.

Jacques Lombard, der in den sechziger Jahren das bislang umfangreichste Werk über den Borgou veröffentlichte, hatte die Entwicklung des Häuptlingstums anders wahrgenommen. Für den vorkolonialen Borgou zeichnete er das Bild feudaler Staaten, deren Eliten durch den Kolonialismus weitgehend entmachtet wurden. Dabei wurde ihr Herrschaftssystem sukzessive durch moderne nationalstaatliche Herrschaftsformen ersetzt. Zum Zeitpunkt seiner Feldforschungen, also in den fünfziger und sechziger Jahren, hielt Lombard die sozialen Strukturen, die er im Borgou vorfand, für Reste eines alten, vorkolonialen Herrschaftssystems, dessen Gestalt er mit seiner Studie der Nachwelt zu überliefern gedachte. An eine Renaissance des Häuptlingstums war zu der Zeit nicht zu denken, und alle Welt ging davon aus, daß nationalstaatliche, bürokratische Herrschaft in einem unilinearen Prozeß traditionelle Herrschaftsstrukturen auch in den abgelegensten Ortschaften des Landes allmählich unwiderruflich zerstören würde.

Dreißig Jahre später ist die Zeitgebundenheit dieser Annahmen und Überzeugungen sichtbar als zum Zeitpunkt ihrer Entstehung: Sie verweisen auf den gedanklichen Kontext der frühen Modernisierungstheorien, die in ihren optimistischen oder auch geschichtspessimistisch gefärbten Spielarten die wissenschaftlichen Diskurse bis in die siebziger Jahre geprägt haben. Die Annahme eines relativ unilinearen Prozesses der Ablösung traditioneller Herrschaftsstrukturen durch moderne Staatlichkeit kam in den darauffolgenden Jahren in Verruf: Mittlerweile hat sich die Meinung durchgesetzt, daß der moderne Nationalstaat in vielen Regionen Afrikas nicht dazu in der Lage war oder ist, ältere Ordnungssysteme vollständig abzulösen, zumal er auf der lokalen und regionalen Ebene häufig kaum präsent ist.

Hinzu kommt, daß das Häuptlingstum in Afrika heute nicht mehr als Relikt oder Ausdruck vorkolonialer Strukturen verstanden wird, sondern als vom kolonialen und postkolonialen Staat mitgeprägt und zum Teil auch geschaffen.<sup>4</sup> Die dichotome Gegenüberstellung von traditionellem Häuptlingstum und modernem Staat, die den älteren Konzepten zugrunde lag, erscheint heute als problematisch und revisionsbedürftig. An ihre Stelle tritt die Wahrnehmung

<sup>4</sup> Aus der zahlreichen Literatur siehe die Sammelbände Hobsbawm und Ranger (1983), Vail (1989) oder für Westafrika van Rouveroy van Nieuwaal (1987a).

historischer Prozesse, die die Genese des Häuptlingstums in seiner heutigen Gestalt als Ergebnis vorkolonialer und kolonialer Transformationen begreift.

Diese generelle Forschungstendenz ist für den Borgou und das gegenwärtige Baatombu-Häuptlingstum bislang nicht explizit umgesetzt worden. Beim Versuch, dies hier einzulösen, erweisen sich die Forschungen Jacques Lombards mit ihrem reichhaltigen empirischen Material als empirische Grundlage und zugleich als Folie, von der sich meine eigenen Beobachtungen und Schlüsse abheben.

Die Auseinandersetzung mit historischen Prozessen nimmt daher in diesem Buch einen großen Raum ein. Drei Teile beschäftigen sich jeweils mit verschiedenen Zeiten.

Im ersten Teil frage ich nach dem Borgou am Vorabend der Kolonialisierung, um ein Bild von jener Gesellschaft zu entwerfen, die die Franzosen vorfanden, als sie den Borgou in ihr Kolonialsystem integrierten. Hier greife ich Jacques Lombards Bild vom vorkolonialen Borgou explizit auf. Sodann zeichne ich das Bild von Baatombu-Kriegsherrn, die zwei Modi der Macht kannten, nämlich kriegerische Gewalt und Reichtum. Die vorkolonialen Machtstrukturen, die durch sie geprägt waren, waren weder staatlich noch anderweitig zentralisiert und organisierten sich nicht auf der Basis eines territorialen Herrschaftskonzepts. Vielmehr existierten verschiedene Machtzentren, deren Grenzen und Reichweiten sich ständig im Fluß befanden.

Im zweiten Teil des Buches befaße ich mich mit den kolonialen Transformationen des Häuptlingstums. Die vorkolonialen Kriegsherrn wurden in ein administratives Häuptlingstum integriert, das territorial verfaßte Herrschaft im Borgou einfuhrte und sie auf den vorkolonialen Borgou projizierte. Dabei überschätzten die Franzosen die administrative Entscheidungsmacht der ehemaligen Kriegsherrn in vorkolonialer Zeit beträchtlich und nahmen nicht zur Kenntnis, daß es sich bei ihren Formen von Machtausübung nicht um Territorialherrschaft gehandelt hatte. Eine Folge dieser Verkennung war die chronische Klage der Franzosen über die Machtlosigkeit der kolonialen Häuptlinge. Um diesem Problem abzuwehren, bemühte sich die Kolonialverwaltung in den zwanziger und dreißiger Jahren um eine Aufwertung der *chefs*, die unter anderem durch die Traditionalisierung ihrer Ämter und durch deren Besetzung mit neuen, den französischen Kriterien besser genügenden Personen erfolgen sollte.

Das Häuptlingstum konstitutierte sich durch diese kolonialen Transformationen in seiner heutigen Form und verweist somit nicht nur auf vorkoloniale, sondern auch auf koloniale Strukturen. Zum kolonialen Erbe zählt die enge Verbindung zwischen Staat und Häuptlingstum, die sich nicht nur in Bauten wie dem neuen Audienzzimmer manifestiert, sondern sich gegenwärtig auch bei der Neubesetzung frei werdender Häuptlingsposten konstitutiv zeigt.

Ich thematisiere ferner die Widerstandsmöglichkeiten der Bauern gegenüber der Kolonialverwaltung und gegenüber den sich wandelnden Formen von Macht- und Herrschaftsausübung und gehe schließlich auf die Entwicklung des Häuptlingstums bis in die Gegenwart ein.

Im dritten Teil des Buches beschäftige ich mich schließlich mit einem Fallbeispiel, dem Baatombu-Dorf Tebo. In diesem Dorf existiert heute ein umfangreiches Ämterssystem, das ich als Resultat nationalstaatlicher Transformationen im zwanzigsten Jahrhundert interpretiere. Ich versuche in diesem Teil zum einen, die Auswirkungen nationaler Transformationsprozesse auf der dörflichen Ebene exemplarisch darzustellen und damit die in den vorangegangenen Teilen allgemein formulierten Thesen anhand eines Fallbeispiels zu illustrieren; zum anderen soll hier nach konkreter Machtausübung auf der lokalen Ebene und nach dem bäuerlichen Umgang mit dörflichen Konflikten gefragt werden. Ich zeige, daß diejenigen, die ich bislang als Häuptlinge, Kriegsherren oder *chefs* bezeichnete, im dörflichen Kontext Bestandteile eines komplexen und vielschichtigen Ämtersystems waren und sind. Dieses wurde weder von den Franzosen noch vom modernen Nationalstaat wahrgenommen, war und ist aber für dörfliche Aushandlungsprozesse von entscheidender Bedeutung.

Diese chronologische Grobgliederung meines Buches und der große Raum, den die Auseinandersetzung mit historischen Prozessen einnimmt, läßt vermuten, daß sich meine Argumentation an der historischen Entwicklung orientiert. Diese Chronologie ist bei genauerem Hinsehen jedoch keineswegs durchgehalten: So bildet eine Beschreibung der überraschenden Präsenz von Bildern von Gewalt und Aneignungen im gegenwärtigen Borgou den Einstieg in meine Ausführungen zum vorkolonialen Borgou. Umgekehrt besteht der dritte Teil über das Dorf Tebo zu einem Drittel aus dessen Dorfgeschichte.

Diese Verschränkungen von historischer Rekonstruktion und Beobachtungen aus der Gegenwart sind der banalen und gleichwohl häufig übersehenen Einsicht geschuldet, daß man weder über die Gegenwart sprechen kann, ohne die Vergangenheit zu thematisieren, noch, irgend etwas über die Vergangenheit sagen, das nicht zugleich Aussagen über die Gegenwart beinhaltet. Die Verschränkungen sind somit der Versuch, die Präsenz der Vergangenheit in der Gegenwart oder, präziser, die Gegenwart früherer Transformationen in rezenten Strukturen nicht zu unterschlagen, sondern sie angemessen zu thematisieren.

In ethnologischen Darstellungen wird, wie mir scheint, über dieses besondere Verhältnis der Vergangenheit zur Gegenwart, ihre Spiegelungen und Brechungen und die Reste vergangener Gesellschaftsstrukturen, die sich in ansonsten gründlich transformierten Gesellschaften halten können, wenig nachgedacht. Sie neigen dazu, kohärente Bilder zu stören. Wenn von Spiegelungen und Brechungen in anthropologischen Texten die Rede ist, so geht es in aller Regel um die zwischen den Lebenswelten und Erfahrungen der Ethnologen

und denen der von ihnen untersuchten Gesellschaften. Dies haben vor allem Ethnopschoanalytiker thematisiert. Einige Afrikahistoriker haben die umgekehrte Bewegung nachvollzogen: Sie haben thematisiert, daß sich die Gegenwart und vor allem auch rezente Konflikte in den jeweiligen Geschichtsauffassungen wiederfinden, womit sie die Anwesenheit der Gegenwart in den Bildern von der Vergangenheit thematisieren. So hat beispielsweise Robin Law (1984) aufgezeigt, daß sich unter Einfluß bestimmter Personen – lokale Eliten und christliche Missionare – zu einem bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte Geschichtsauffassung über das Königshaus in Oyo gegenüber anderen, früher miteinander konkurrierenden Geschichtsversionen durchgesetzt hat. Oder Adam Jones (1990) hat darauf hingewiesen, daß der Kolonialismus nicht nur die afrikanischen Gesellschaften, sondern auch deren Geschichtsauffassung von der vorkolonialen Vergangenheit grundlegend veränderte. Dies gilt auch für den Borgou, in dem das mit dem Kolonialismus eingeführte Territorialprinzip so erfolgreich auf die vorkoloniale Borgou-Gesellschaft projiziert wurde, daß es heute auch aus lokalen Diskursen über die eigene vorkoloniale Vergangenheit nicht mehr wegzudenken ist.

Für die umgekehrte Bewegung hingegen, die transformatorische Präsenz vergangener Strukturen in den jeweiligen Gegenwarten, bieten jene Stellen meines Buches, die mit der chronologischen Darstellungsweise brechen und rezente Strukturen direkt auf historische Erscheinungen beziehen, Hinweise, die in diesem Sinne gelesen und verstanden werden können. Sie verweisen zugleich darauf, daß wir die Rekonstruktion der Vergangenheit ausschließlich mit gegenwärtigem Material unternehmen müssen: mit zufällig aufbewahrten und übriggebliebenen oder mit intentional archivierten (und damit ausgewählten) Texten sowie mit Aussagen, Beschreibungen, Erinnerungen und Meinungen gegenwärtig lebender, sprechender und handelnder Personen.

Keine auch noch so reine Beschreibung kann außerhalb der Sprache und damit gewählter Wörter stattfinden, die Bedeutungen und damit theoretische Vorentscheidungen mittransportieren. Soll man im ersten Satz eines Buches Sero Kora einen Häuptling (mit möglichen tribalistischen Konnotationen dieses Wortes) nennen oder einen *chef supérieur*, wie seine Vorgänger während der Kolonialzeit genannt wurden? Oder schließt man sich den Kolonialberichten und vielen französischsprechenden Menschen aus dem Borgou an, die ihn als *roi*, König, bezeichnen? Bei der Wahl Sero Koras im Frühjahr 1992 hieß es im béniner Radio, er sei als „roi supérieur de tous les Bariba“, als oberster König aller Baatombu gewählt. Und was ist mit den Gebäuden? Ist es tatsächlich angemessen, von einem Königspalast zu sprechen oder gar von einem herrschaftlichen Gewand?

Jedes dieser Worte ist theoretisch vorbelastet, und keines scheint mir den Transformationen, denen das Amt des *sinaboko* und die anderen Ämter, von



denen in diesem Buch die Rede sein wird, seit der vorkolonialen Zeit ausgesetzt waren, hinreichend Rechnung zu tragen. Daher habe ich weitgehend die einheimischen Bezeichnungen für Ämter verwendet, in diesem Falle also *sinaboko*, und ansonsten häufig den relativ neutralen, wenn auch altertümlich klingenden Begriff des Häuptlings gebraucht. Wie man sich jenseits der durch die Begriffe Häuptling, König oder *chef* ausgelösten Assoziationen das Amt des *sinaboko* bei den Baatombu genauer vorzustellen hat, wird im Laufe dieses Buches, so hoffe ich, deutlicher werden.

### Die Baatombu

Es ist der jüngeren Ethnizitätsforschung und detailgenauen kritischen Einzelstudien<sup>5</sup> zu verdanken, daß ethnogenetische Prozesse fördernde Studien zu „den Nuer“, „den Ashanti“, „den Misquitos“ oder gar „den Indianern“ langsam aus den Hitlisten ethnologischer Literaturtitel verdrängt werden. Angesichts der sich langsam durchsetzenden Erkenntnis, daß nicht wenige der Stämme, Völker oder Ethnien, die die Ethnologen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts für die wissenschaftliche Ewigkeit zu fixieren suchten, in der beschriebenen Form Produkte der Kolonialverwaltung oder gar der beschreibenden Ethnologen selbst waren, ist das Sprechen über Wir-Gruppen mühsam geworden. Es muß sich ausweisen, den Forschungsgegenstand präzisieren und Bedeutungen definieren. Gelegentlich wird dabei die eben gewonnene Erkenntnis schon wieder brüchig.

Diese Schwierigkeit gilt für das vorliegende Buch in besonderer Weise. Denn sie begnügt sich nicht mit der Beleuchtung gegenwärtiger Herrschaftsstrukturen, sondern thematisiert auch koloniale und vorkoloniale Verhältnisse. Während des Untersuchungszeitraums von ca. 1850 bis heute wurden aber im Borgou, dem sozialen und politischen Raum, den die Baatombu bewohnen, einschneidende neue Grenzziehungen vorgenommen, die mögliche Wir-Gefühle veränderten. Um nur eine zu nennen: 1898 wurde der Borgou zwischen der englischen und der französischen Kolonialverwaltung aufgeteilt, so daß seine Bewohner heute entweder nigerianische oder béniner Staatsbürger sind.

Die Konsequenzen aus diesen und anderen Transformationen bezüglich möglicher Gruppenidentitäten und Wir-Gefühle können hier nicht bis ins letzte Detail ausgeleuchtet werden. Gleichwohl möchte ich etwas über die Baatombu sagen, das nicht nur für die Dörfer Tebo und Sokunõ, in denen ich lebte, gilt. Ich werde also im folgenden beschreiben, wen ich im Blick habe, wenn ich von den Baatombu und dem Borgou spreche.

5 Exemplarisch für solche Einzelstudien in Nordghana siehe Lentz (1998) und Wilks (1989).

Baatombu, oder phonetisch präziser, *baatombu*, ist die Eigenbezeichnung einer Gruppe von Ackerbauern im multiethnischen Borgou in Bénin und Nigeria. In der wissenschaftlichen Literatur allerdings taucht der Name Baatombu selten auf. Hier werden die Baatombu meistens *Bariba* genannt, eine Fremdbenennung<sup>6</sup>, die vor allem von der französischen Kolonialverwaltung verbreitet wurde. Demgegenüber verwende ich die Eigenbezeichnung *Baatombu*, die in Nordbénin insbesondere bei denjenigen Menschen, die des Französischen nicht mächtig sind, gebräuchlich ist. Wenn ich im Rahmen dieses Buches Arbeit Autoren direkt oder indirekt zitiere, werde ich deren Terminologie übernehmen und die Bezeichnung *Bariba* stehen lassen. Man sollte jedoch bei der Lektüre dieses Buches im Auge behalten daß es sich bei *Bariba* und *Baatombu* um dieselben Menschen handelt.<sup>7</sup>

Im *département* Borgou sind die etwa 350.000 Baatombu mit ca. 45 Prozent der Bevölkerung die größte ethnische Gruppe. Insgesamt leben etwa 425.000 Baatombu in Bénin, womit sie die viertgrößte ethnische Gruppe des Landes und die größte Gruppe im Norden sind (Université Nationale du Bénin/Ministère de l'Éducation Nationale (Ed.) 1994: 116). Dies ist jedenfalls das Ergebnis eines 1992 durchgeführten nationalen Zensus, der allerdings wie viele Zensen die Schwäche hat, die durch die Befragungssituation und die Art der Fragen produzierten Probleme in seinen Ergebnissen nicht zu thematisieren. So wissen wir beispielsweise nicht, wieviele Menschen, die als Nachkommen der ehemaligen Sklaven von Baatombu Gando genannt worden wären, sich in der Befragungssituation, das stigmatisierende Gando vermeidend, als Baatombu oder Fulbe ausgaben.

Zudem leben im städtischen Borgou zahlreiche Familien, die auf die Frage der ethnischen Zugehörigkeit „Dendi“ antworten und damit ihre Zugehörigkeit zu den islamischen Händlern betonen wollen, ihre Eltern oder Großeltern hätten sich selbst aber noch Baatombu genannt. Im multiethnischen Borgou gibt es in manchen Milieus Spielräume bei der Beantwortung der Frage nach der ethnischen Zugehörigkeit, und man muß als Außenstehender bisweilen sehr genau mit den einzelnen Familiengeschichten vertraut sein, um zu verstehen, warum in diesem Gesprächskontext gerade jene Antwort gegeben wurde.

Ein Baatonu zu sein, bedeutet im ländlichen Milieu in Abgrenzung zu den *maare* genannten Viehzüchtern oder zu den Händlern, zu den Bauern zu gehören. In diesem Sinne kommt es gelegentlich vor, daß jemand, der auf die Zensusfrage geantwortet hätte, zu den Baatombu zu gehören, in einem anderen Gesprächskontext sagen könnte: „Nein, ich bin kein Baatonu, ich bin

6 Zum Problem ethnischer Eigen- und Fremdbenennungen in Bénin siehe Iroko (1989).

7 Zum Teil werden unter die Bezeichnung Bariba aber auch alle Bauern im Borgou, also auch Boko und Mokolle subsumiert.

*wasangari*, meine Vorfahren haben keine Landwirtschaft betrieben, sondern von Razzien gelebt.“

Solche Aussagen rechtfertigen es meiner Ansicht nach allerdings nicht, grundsätzlich zwischen Baatombu und *wasangari* zu differenzieren, wie dies Jacques Lombard in einem seiner drei Definitionsvorschläge getan hat. Ich glaube nicht, daß es sich hier um eine historisch rekonstruierbare ethnische Abgrenzung handelt, die heute in eine soziale übergegangen wäre. Vielmehr ist die Unterscheidung zwischen *baaton geo*, den „echten Baatombu“, und *wasangari* als regional unterschiedliche und keineswegs einheitlich getroffene Binnendifferenzierung zu betrachten, die sich nicht nur im Baatombu-Milieu, sondern auch bei Boko und anderen bäuerlichen Gruppen des Borgou finden läßt.

Die Eigenbezeichnung *baatonu* beziehungsweise im Plural *baatombu* besteht etymologisch gesehen aus den Bestandteilen *baa* („Vater“) und *tonu* bzw. *tombu* („Mensch“, bzw. „Menschen“). Wie bei den meisten Eigenbezeichnungen bedeutet Baatonu also nichts anderes als „Mensch“, wobei die Komponente *baa* auf die Vorstellung einer gemeinsamen Abstammung verweist, die die „Vater-Menschen“ von Fremden, etwa den *maare*, den Viehzüchtern, unterscheidet.

Wer gehört im multiethnischen Borgou zu den Baatombu, und wie verlaufen die Grenzen zu den „anderen“? Baatombu selbst definieren die ethnische Zugehörigkeit primär über die väterliche Abstammung: Baatombu sind all jene Menschen, deren biologische Väter Baatombu sind.<sup>8</sup> Diese Definition ist der Zugehörigkeitsbeschreibung über die Sprachgruppe vorzuziehen. Denn da das Baatonum im ländlichen Milieu des Borgou die zentrale Verkehrssprache ist (im städtischen Milieu ist es das Dendi), wird es von der großen Mehrheit seiner Bewohner und Bewohnerinnen zumindest verstanden und ein wenig gesprochen.

In der Gegend von Parakou, der Hauptstadt des *département* Borgou, verstehen sich viele Menschen als Baatombu, geben aber als Klanzugehörigkeit „Tschabé“ an, was auf eine ursprüngliche Yoruba-Herkunft verweisen soll (die südlichen, yorubasprachigen Nachbarn *béniner* Baatombu werden Tschabé genannt).<sup>9</sup> Die ethnische Zugehörigkeit der Vorfahren wird hier gewissermaßen im Klannamen aufgehoben. Solche Phänomene verweisen darauf, daß sich Eigenbezeichnungen und Grenzen von Zugehörigkeiten im Borgou gewandelt haben, daß sie Veränderungen erlebten, die durch Kriege, Wanderungs-

8 Wie viele ihrer Nachbarn haben auch die Baatombu keinen eigenen Begriff für Ethnie oder Stamm (Iroko 1989). Sie sagen zwar „Ich bin Baatonu“ (*ne na baatonuwa*), wenn man aber fragen will: „Zu welcher Ethnie gehörst Du?“, so unterscheidet sich die Frage nicht von der nach der Familie oder dem Klan. Zwischen ethnischen und Klanzugehörigkeiten gibt es, wie bereits bemerkt, Überschneidungen. Beide werden vom biologischen Vater übernommen.

9 Siehe dazu auch Bio Bigou (1995).

bewegungen, Entstehen von Machtzentren, Handel oder Heiraten ausgelöst wurden.

Im städtischen Milieu wird die Zugehörigkeit zu den Baatombu in der Tendenz weniger betont als im ländlichen Milieu, wo sich Baatombu stärker von den *maare* – den Fulbe bzw. Gando, also Viehzüchtern – oder Dendi bzw. Yoruba (die als Händler in Erscheinung treten) abgrenzen. Dies mag daran liegen, daß solche sozioprofessionellen Abgrenzungen im städtischen Milieu nicht entlang ethnischer Zuschreibungen verlaufen. Hier spielen andere Gruppenzugehörigkeiten wie die zu Schul- oder Studienjahrgängen, Arbeits- und Nachbarschaftsverbindungen und vor allem eine ethnisch übergreifende, generelle regionale Abgrenzung „des Nordens“ von Bénin gegen die Menschen aus „dem Süden“ eine große Rolle.

### Der Borgou

Borgou<sup>10</sup> nannte man in vorkolonialer Zeit die relativ dünn besiedelte Gegend Westafrikas zwischen dem 9. und 12. Breitengrad, die durch den Verlauf des Nigerflusses im Nordosten und den Höhenzug des Atakoragebirges im Westen natürlich begrenzt wurde. Heute bedeckt dieses Gebiet Teile des Nordens von Bénin und Nigeria. Der Borgou war, soweit das historische Gedächtnis seiner Bewohner reicht, multiethnisch besiedelt,<sup>11</sup> wobei die bäuerlichen Baatombu zahlenmäßig am stärksten vertreten waren und es in dieser Gegend auch heute noch sind. Neben ihnen siedelten und siedeln andere bäuerliche Gruppen, vor allem die mandesprachigen Boo oder Boko und Mokolle, die eine dem Yoruba verwandte Sprache sprechen und zu denen es bislang praktisch keine ethnographische Forschung gibt.<sup>12</sup> Im Süden grenzte der Borgou an die von ebenfalls yorubasprachigen Tschabé besiedelten Gebiete mit dem Zentrum Save.

Die friedliche Einwanderung der agropastoralen Fulbe mit einer der bäuerlichen Produktion komplementären Wirtschaftsweise datiert Lombard

10 Ich verwende hier die französische Schreibweise *B o r g o u*, da sich meine Untersuchung vor allem auf den *béniner* Borgou konzentriert. In der englischsprachigen Literatur und in Nigeria ist die Schreibweise *B o r g u* üblich.

11 Zur den Anfängen multiethnischen Siedelns im Borgou siehe auch Adekunle (1995).

12 Zu den Boko siehe vor allem Fett und Heller (1978 und 1982) und Kromrei (1998), zu den Mokolle, die sich selbst *Fee* nennen, Halene (1997). Obgleich der Name Mokolle, wie man von Halene lernen kann, nicht die Eigenbezeichnung ist, habe ich mich dennoch dazu entschlossen, nicht *Fee* zu sagen, weil dieser Name selbst im Borgou von den meisten Menschen nicht verstanden würde. Es ist das Schicksal zahlenmäßig sehr kleiner Ethnien, daß niemand ihre Eigenbezeichnungen kennt.

(1965: 95) auf das 17. und 18. Jahrhundert.<sup>13</sup> In den Siedlungszentren entlang der Karawanenrouten lebt seit Jahrhunderten eine islamische Minderheit, die Dendi. Sie lebte vom Handel, der auf den beiden großen, den Borgou durchkreuzenden innerafrikanischen Fernhandelsrouten betrieben wurde, sowie von der Unterbringung und Verköstigung der Handelskarawanen.

Diese beiden Fernhandelsrouten waren für die Soziostruktur des vorkolonialen Borgou von zentraler Bedeutung. Die eine führte in Nord-Süd-Richtung vom Nigerbogen in das Yorubagebiet; die andere vom Hausaland nach Westen ins Voltabecken.<sup>14</sup> Die Fernhandelsrouten waren die wichtigste Ressource zur Erlangung von Reichtum in der Region. Dieser Reichtum konnte durch Überfälle oder durch die Forderung von Schutzgeldern erworben werden. Wer die Abschöpfungsmöglichkeiten über die Handelsrouten im Borgou kontrollierte und monopolisierte, verfügte im vorkolonialen Borgou über Ressourcen und damit, wie zu zeigen sein wird, über Macht, die ihn von den Bauern und Viehzüchtern unterschied. Und wer an den durchreisenden Händlern verdiente, indem er sie bewirtete, unterbrachte, lokalen Handel mit ihnen betrieb oder gar selbst am Fernhandel beteiligt war, der partizipierte auf andere Weise an dem Reichtum der Fernhandelsstraßen.

Den ersten Weg der Erlangung von Macht beschritten die Kriegsherren der Baatombu und Boko, die die militärische Gewalt monopolisierten und von den Fernhandelsrouten durch Schutzgeldforderungen und Razzien profitierten; die zweite die muslimischen Händler, die Dendi oder auch *wangara*.

Außer den genannten bäuerlichen, viehzüchtenden und Handel treibenden Gruppen lebten im vorkolonialen Borgou Unfreie oder Sklaven, für die Baatombu den Sammelbegriff Gando kennen. Sie differenzieren sie in *yoobu*, *maareyoobu*, *gando*, *baaton yoobu* oder *kiriku*. Ich werde hier jedoch weiterhin die Sammelbezeichnung Gando weiterverwenden, ohne mich im einzelnen mit der Binnendifferenzierung auseinanderzusetzen.<sup>15</sup> Die Gando waren in vorkolonialer Zeit Abhängige von Fulbe oder von Baatombu-Kriegsherren.

Nach der europäischen Invasion des Borgou ab 1895 wurde das Land zwischen Franzosen und Engländern aufgeteilt und schließlich den Kolonien Dahomey und Nigeria zugewiesen. Eine rege Fluktuation zwischen beiden Ländern konnte zu keiner Zeit ernsthaft unterbunden werden, obgleich die französischen Kolonialbeamten bereits zu Beginn der Kolonialzeit darüber klagten. So beschuldigten sie im Jahr 1900 die Engländer, gezielt Viehzüchter

13 Zu den béniner Fulbe siehe Bierschenk (1989, 1990, 1993b), Boesen (1989, 1995, 1996, 1999) und Guichard (1990 und 1998).

14 Zur Bedeutung der Handelsrouten für den Borgou siehe zusammenfassend Kuba (1996: 233ff.), zum Handel allgemein Levtzion (1968) und Lovejoy (1978 und 1979).

15 Zu den Gando siehe Lombard (1965: 35ff.), Baldus (1969) und Hardung (1991, 1995 und 1996).

zum Grenzübertritt zu ermutigen, vermerkten aber auf der anderen Seite stolz Zuwanderungen von der anderen Seite (RMT 1900, Karton 22, ANB).

Noch heute haben viele in Bénin lebende Baatombu Familienangehörige in Nigeria, die sie regelmäßig oder gelegentlich besuchen, und überdies verfügen vor allem viele ältere Männer über Arbeitserfahrungen in Nigeria. Gegenseitig ist man über Wechselkurse, Preise und Grenzabfertigungsmodalitäten sehr gut informiert, denn eine der stärksten Klammern zwischen den beiden Hälften des ehemaligen Borgou sind wirtschaftliche Aktivitäten wie die Vermarktung des billigen Nigeria-Benzins in Bénin und der die jeweiligen Währungsdifferenzen ausnutzende Handel mit Nahrungsmitteln und Konsumgütern.

Gleichwohl hat die Differenzierung in zwei nationale Zugehörigkeiten zu einer weiteren Heterogenisierung geführt. So hat beispielsweise Akinwumi (1998) aufgezeigt, daß die englische Kolonialpolitik und vor allem die während der Kolonialzeit gezogenen Grenzen ein wesentlicher Grund für die aktuellen Spannungen zwischen Baatombu und Boko im nigerianischen Borgou sind. Vergleichbare Spannungen sind im béniner Borgou ungleich schwächer ausgeprägt.

Mir wurde der Prozeß einer allmählichen Ausdifferenzierung zwischen dem béniner und dem nigerianischen Borgou an der Existenz von national unterschiedlichen Wissensbeständen bezüglich der Baatombu-Geschichte deutlich, die durch nationale Institutionen wie die Schule, Medien oder Schriftgut mit produziert werden:

In beiden Ländern fanden zu unterschiedlichen Zeitpunkten Aufstände gegen die jeweilige Kolonialmacht statt, die zur Ausbildung verschiedener Helden-erzählungen geführt haben. In Bénin kennt heute jedes Baatombu-Kind Geschichten von Bio Guera und Saka Yerima, den beiden zentralen Figuren im Kampf gegen die Franzosen, während die Namen derer, die die Aufstände der nigerianischen Baatombu gegen die Engländer anführten, nur ein nigerianischer Baatonu nennen konnte.

Kuba (1995: 3) berichtet hingegen aus Nigeria, daß dort jedes Schulkind die Geschichte vom Tod des berühmten Afrikaforschers Mungo Park in den Stromschnellen des Niger bei Bussa kenne oder die Geschichte vom „Nikki-race“ – dem Wettlauf der Engländer und Franzosen um Nikki (vgl. Teil III dieses Buches). Beide Geschichten kennen béniner Schulkinder und auch Baatombu-Kinder nicht.

Da sich dieses Buch ausschließlich auf in Bénin erhobenes Material stützt, kann ein Vergleich der Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen nigerianischen und béniner Baatombu nicht vorgenommen werden. Differenzen werden aber auch von den Menschen im Borgou selbst wahrgenommen und thematisiert. So identifizieren béniner Baatombu Fremde auf der Straße als nigerianische Baatombu, sie erkennen sie an Kleidung und Verhaltensweisen. In

Gesprächen werden auch Unterschiede in der Lebensweise in beiden Ländern oder der Art der Häuser thematisiert.

Der unter französischer Kolonialverwaltung stehende, westliche Teil des Borgou wurde im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts in die drei *cercles* Borgou (mit der Hauptstadt Parakou), Moyen-Niger (Hauptstadt Kandi) und Djougou (heute: Atakora) unterteilt, wobei die beiden letztgenannten mit dem Höhenzug des Atakoragebirges oder dem Nigerschwemmland bei Malanville Gebiete umfaßten, die nicht zum historischen Borgou gehörten und nie von Baatombu besiedelt worden waren. Die kolonialen *cercles* wurden nach der Unabhängigkeit in *départements* umbenannt, dann in *provinces*, neuerdings heißen sie wieder *départements*.

Die Raumordnung der frühen Kolonialzeit schuf Grenzen, die den sozio-politischen Raum des Borgou bis heute strukturieren. Denn die heutigen regionalen und lokalen Verwaltungsgrenzen entsprechen nach wie vor kolonialen Grenzziehungen.<sup>16</sup> Und auch die Forschungslandschaft über den Borgou hat die koloniale Aufteilung bis heute nachvollzogen: So schrieben die französischsprachigen Autoren Lombard und Cornevin nur über den westlichen, die englischsprachigen Crowder und Stewart ausschließlich über den östlichen, nigerianischen Borgou. Diese Aufteilung, die von diesem Buch durch die Beschränkung auf den béniner Borgou auch nicht durchbrochen wird, ist zu Recht von Adekunle (1994: 543) kritisiert worden. Lediglich Kuba (1996) hat mit seiner Studie über den gesamten historischen Borgou, die auf empirischem und Archivmaterial aus beiden Ländern basiert, das Schema nationaler Begrenzungen durchbrochen und hier Maßstäbe gesetzt.

Wenn man im heutigen Bénin vom „Borgou“ spricht, so ist damit eigentlich immer das gleichnamige *département* gemeint, also ein Gebiet, das bedeutend kleiner ist als das des historischen Borgou. Man sollte sich aber vor Augen halten, daß die Grenzen dieses *département* einst willkürlich gezogen wurden und daß sich der soziokulturelle Großraum Borgou mit allen seinen internen Differenzierungen auch auf die erwähnten Gebiete im nördlichen Nigeria und auf Teile des *département* Atakora erstreckt.

Der historische Borgou war offenbar nie eine homogene und auch nicht eine staatliche Einheit. In vorkolonialer Zeit gab es verschiedene regionale Zentren, und heute sind die regionalen Unterschiede beträchtlich. Die verschiedenen Regionen waren und sind jeweils ethnisch unterschiedlich zusammengesetzt. So gibt es Gegenden wie die von Bagou, in denen besonders viele Fulbe siedeln oder andere, in denen Boko dominieren. Auch wenn man die Solidität des vor-

16 Veränderungen sind lediglich durch Zusammenlegungen erfolgt, die grundsätzlichen Grenzverläufe blieben aber unangetastet. So wurden beispielsweise die *cercles* Borgou und Moyen-Niger zum heutigen *département* Borgou zusammengelegt.

liegenden Datenmaterials bezweifeln kann,<sup>17</sup> so gibt die umseitig wiedergegebene Tabelle einen kleinen Eindruck von der unterschiedlichen ethnischen Zusammensetzung verschiedener Regionen im *département* Borgou.<sup>18</sup>

Die jeweiligen Regionen im Borgou waren unterschiedlichen externen und internen historischen Einflüssen ausgesetzt, die dazu beitrugen, daß heute auch innerhalb der jeweiligen ethnischen Gruppen beträchtliche regionale Unterschiede existieren. So standen zum Beispiel Teile des östlichen Borgou, vor allem das alte Zentrum Ilo, infolge der Invasionen Usman Dan Fodios lange Zeit unter Fulbeherrschaft und verloren nach Lombard (1965 : 102) „une partie de ses coutumes bariba et la presque-totalité des traditions historiques antérieures à cette conquête“.

Die Heterogenität läßt sich heute bei den béniner Baatombu sogar in der Sprache nachweisen. Entgegen der bisherigen Meinung der Linguisten, die die Sprache der Baatombu, das Baatonum, als homogene Einheit angesehen hatten, existieren beträchtliche sprachliche regionale Differenzen, die bis in die grammatische Konstruktion gehen. Uta Horn<sup>19</sup> spricht daher von verschiedenen Dialekten, die das klassische Baatonum der Region Parakou-Nikki von den Gebieten um Kandi, Banikoara und Kouande unterscheiden.

Regionale Unterschiede bezüglich Sprache, Lebensgewohnheiten, charakterlichen Eigenschaften und sozialen Institutionen werden in Gesprächen mit Baatombu generalisiert und teilweise stereotypisiert.<sup>20</sup> Neben solchen großräumigen Differenzzuschreibungen existieren auch kleinräumige Differenzierungen und Zuschreibungen von Spezialisierungen.<sup>21</sup>

17 Die Tabelle beruht auf Zensusdaten, die vom vorgesehenen Befragungsschema beeinflusst werden. So tauchen etwa Gando als eigene Gruppe gar nicht auf, sie werden vermutlich unter Fulbe oder Bariba subsummiert. Offenbar wußten die Ersteller der Fragebögen nicht, daß es Gando gibt. Vermutlich verbergen sich hinter der Bezeichnung Bariba nicht nur Baatombu, sondern auch Boko oder Mokolle, die als eigene Gruppe ebenfalls nicht in Erscheinung treten.

18 Die Zahlen geben die Situation für 1979 an. Die *districts* wurden bei der letzten Verwaltungsreform in *sous-préfectures* umbenannt.

19 Vortrag auf dem Afrikanistentag in Köln, September 1994.

20 So heißt es beispielsweise übereinstimmend, daß die Zahl der *wasangari* und damit auch die Bedeutung ihrer Institutionen nirgendwo so stark ausgeprägt sei wie in der Region von Nikki. Die Leute aus Banikoara gelten demgegenüber als besonders aufgeschlossen gegenüber Innovationen aller Art.

21 Das Dorf Bori gilt etwa als der Ort, in dem die besten und effizientesten Hexen der Region leben, andere Dörfer sind für die Heilungskünste ihrer Bewohner und Bewohnerinnen berühmt.

## Ethnische Zusammensetzung des Borgou nach Distrikten (1979)

Ethnische Gruppe	Distrikt							
		Tchaourou	Parakou	N'Dali	Pèrèrè	Nikki	Bembereke	Sinende
Bariba	Anz.	14936	18915	16423	12575	19155	20754	15444
	%	43	31	62	63	56	55	63
Fulbe	Anz.	8211	3565	7671	5205	10403	13338	8028
	%	24	6	29	26	30	35	33
Dendi	Anz.	246	9127	266	1686	2357	318	166
	%	x	15	1	8	7	1	1
Fon	Anz.	841	12757	379	39	397	1010	72
	%	2	21	1	x	1	3	x
Yoruba	Anz.	6935	8546	509	117	737	647	143
	%	20	14	2	1	2	2	1
Djougou	Anz.	1495	1911	152	30	117	135	14
	%	4	3	1	x	x	x	x
and.Bénin	Anz.	1760	4436	698	140	496	846	203
	%	5	7	3	1	1	2	1
Andere	Anz.	351	1654	385	230	613	812	200
	%	1	3	1	1	2	2	1
keine Ang.	Anz.	77	4	7	31	3	6	137
	%	x	x	x	x	x	x	1
GESAMT	Anz.	34852	60915	26490	20053	34278	37866	24407
	%	100	100	100	100	100	100	100

Ethnische Gruppe	Distrikt							BORGOU GESAMT	
		Kalale	Segbana	Gogonou	Kandi	Banikoara	Karimama		Malanville
Bariba	Anz.	10122	12920	16139	24537	45682	38	1357	228997
	%	26	65	58	50	76	x	4	47
Fulbe	Anz.	26870	5758	10498	15379	11087	3265	4058	133336
	%	70	29	38	31	18	16	11	27
Dendi	Anz.	510	117	156	4765	640	11554	20701	52609
	%	1	1	1	10	1	58	57	11
Fon	Anz.	171	135	118	1051	426	58	925	18379
	%	x	1	x	2	1	x	3	4
Yoruba	Anz.	422	138	164	846	390	63	862	20519
	%	1	1	1	2	1	x	2	4
Djougou	Anz.	9	15	1	88	40	14	59	4080
	%	x	x	x	x	x	x	x	1
and.Bénin	Anz.	261	237	257	1385	814	2131	3023	16687
	%	1	1	1	3	1	11	8	3
andere	Anz.	365	376	420	975	1048	2684	5431	15544
	%	1	2	2	2	2	14	15	3
keine Ang.	Anz.		43	77	76	4	27	26	518
	%	0	x	x	x	x	x	x	x
GESAMT	Anz.	38730	19739	27830	49102	60131	19834	36442	490669
	%	100	100	100	100	100	100	100	100

x = weniger als ein Prozent  
Quelle: Breukers/De Hon (1988: 75)

## Reichweite

Die Heterogenität des Borgou verbietet es einerseits, einfach von „den“ Baatombu zu sprechen und die gewonnenen Ergebnisse auf Baatombu allgemein, und seien es nur die béniner Baatombu, übertragen zu wollen. Auf der anderen Seite halte ich die forschungsstrategische Entscheidung, sich auf reine „Ein-Dorf-Studien“ beschränken zu wollen und sich Aussagen generalisierender Art gänzlich zu verweigern, ebenfalls für unbefriedigend. Ethnologie verfällt dann leicht in Provinzialismus, weil die Aussagen eine so geringe Reichweite haben, daß sie praktisch nicht mehr generalisiert oder auch falsifiziert werden können. Mit dem sich daraus ergebenden Dilemma zwischen vorschneller Generalisierung und Provinzialismus kann nach meiner Ansicht nur pragmatisch umgegangen werden, indem man den konkreten Forschungsraum offenlegt.

Wenn ich also hier von „Baatombu“ spreche, so denke ich in erster Linie an Menschen in Bénin, mit denen ich in den Dörfern Tebo (*sous-préfecture* Nikki) und Sokunõ (*sous-préfecture* Parakou), in den Städten Parakou und Nikki und in der Region von Nikki sprach. Darüber hinausgehende Beobachtungen konzentrieren sich auf die Gegend Parakou – N'Dali – Nikki. Eine Liste mit den Gesprächen und Interviews, auf denen meine Aussagen und Schlußfolgerungen beruhen und auf die ich im folgenden durch eine Buchstaben-Zahlenkombination verweise, befindet sich im Anhang. Neben dem jeweiligen Gesprächsort werden dort auch Angaben zu den einzelnen Personen gemacht, wie deren Alter, Bildungsniveau oder Geschlecht. Dies soll die quellenkritische Einschätzung des Gesagten bis hin zur Reflexion über den *bias* meiner Forschungen erleichtern, ohne daß dabei die Namen der Gesprächspartner und -partnerinnen selbst preisgegeben werden müssen.

Im Anhang befindet sich ferner eine Liste der im Text häufiger genannten Personen mit kurzen biographischen Angaben. Diese Liste soll erleichtern, die Übersicht über die verschiedenen Akteure zu behalten. Soweit es sich bei den lebenden Personen, über die ich schreibe, nicht um wichtige Personen des öffentlichen Lebens in Bénin handelt, habe ich die Namen geändert. Dies gilt für alle Menschen aus Tebo. Personen des öffentlichen Lebens, so der Staatspräsident, der *sinaboko*, aber auch in Nikki oder Parakou ansässige Regionalpolitiker erscheinen unter ihrem Namen. Die Namen gestorbener Personen – auch aus Tebo – wurden grundsätzlich nicht verändert.

Bei der Archivforschung habe ich mich vorwiegend mit den *cercles* Borgou und Moyen-Niger in der Kolonie Dahomey beschäftigt, wobei der interne Schwerpunkt auf ersterem liegt.

Was die historischen Teile des Buches angeht, so werden, wo möglich, schriftliche Quellen – also die Sicht der Kolonialbeamten – mit den mündlichen Aussagen meiner Gesprächspartner konfrontiert und aufeinander bezogen.



Dadurch soll ein möglichst vielschichtiges Bild vom kolonialen Borgou entstehen. Ich harmonisiere die verschiedenen Sichtweisen nicht unbedingt, sondern mache sie in ihrer Verschiedenheit kenntlich. Daher werden in den Fußnoten gelegentlich andere Lesarten angeboten als die, für die ich mich im Haupttext entschieden habe.

An etlichen Stellen bringe ich längere Zitate aus den Kolonialquellen, als für die Argumentationslinie nötig wäre. Oder ich schildere im Rahmen von Exkursen Zusammenhänge, die über die eigentliche Thematik hinausgehen. Diese Ausführungen sollen es erlauben, im Text auch thematische Zusammenhänge aufzuspüren, die von meiner zentralen Argumentation abweichen. Ferner sollen sie die dargestellte Gesellschaft vielschichtiger und bunter abbilden, als dies in einem zu einer Thematik argumentierenden Buch notwendigerweise geschieht.

Insbesondere im ersten Teil kommen Formulierungen wie „im vorkolonialen Borgou“ oder „in vorkolonialer Zeit“ häufig vor. Damit möchte ich nicht einer ahistorischen Betrachtungsweise Vorschub leisten, die innerafrikanische Transformationsprozesse vor der Ankunft der Europäer negiert. Jacques Lombard hat darauf hingewiesen, daß die Invasionsversuche Usman Dan Fodios in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts tiefgreifende Veränderungen zeitigten und damit gerade die Zeit vor der Invasion der Europäer eine Ausnahmesituation dargestellt hat (siehe dazu auch Kuba 1996: 325).

Die Frage nach der Partikularsituation des Borgou im 19. Jahrhundert ist jedoch nicht Thema meines Buches, das den Borgou am Vorabend der Kolonialisierung als historischen Ausgangspunkt nimmt, also jene Gesellschaft, die durch den Kolonialismus transformiert wurde. Dies hat seinen Grund darin, daß ich mich an dem orientiert habe, was ethnographisch in Erfahrung zu bringen war, also an den Erzählungen meiner Gesprächspartner und an den Berichten der Kolonialbeamten. Beide sprechen kaum über vorkoloniale Transformationen.

In den aufgenommenen Erzählungen vom vorkolonialen Borgou fehlen exakte zeitliche Angaben. Wo die Geschichten datierbar sind (wie bei den Erzählungen über Kasakperegii oder den Kämpfen gegen Fulbe-Invasionen), reichen sie nicht weiter als bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück. Wenn ich also im folgenden die Formulierung „vorkolonialer Borgou“ verwende, so ist damit stets der Borgou am Vorabend der Kolonialisierung gemeint.

### Zentrale Begriffe: Macht, Herrschaft, Ämter

Eine meiner zentralen These ist, daß die französischen Kolonialherren ein neues Verständnis von Herrschaft und ein territorial organisiertes Herrschaftssystem

im Borgou einführten. Dieses projizierten sie auch auf vorkoloniale Strukturen. Demgegenüber behaupte ich, daß der vorkoloniale Borgou durch fluide Machtstrukturen und nicht durch Territorialherrschaft charakterisiert war.

Diese These macht nur dann Sinn, wenn man von einer Abgrenzung der Begriffe Macht und Herrschaft ausgeht, die nicht in allen Sprachen selbstverständlich ist. Für beide Begriffe gibt es weder im Baatonum noch im Französischen exakte Äquivalente. Daher ist es unerlässlich, zu den definitorischen Problemen Stellung zu beziehen und dabei auch theoretische Prämissen offenzulegen.

Die Unterscheidung von Macht und Herrschaft wurde in der berühmten Definition von Max Weber (1989: 28ff. und 122ff.) getroffen, der beide Begriffe zugleich aneinander koppelte. In seiner Definition von Macht als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht“ ist eine eindeutig zu klassifizierende ungleiche Beziehung zwischen zwei Personen, nämlich zwischen Machtausübendem und Unterlegenen, für die Existenz von Macht konstitutiv. Offen bleibt Webers Definition lediglich – und dafür ausgesprochen offen – bei der Frage, „worauf diese Chance beruht“, also bei den gesellschaftlichen Mechanismen, Ressourcen, Kräftefeldern oder Waffen, die den Übermächtigungsprozeß durchzusetzen imstande sind. Aufgrund dieser Offenheit hält Weber den Begriff der Macht für „soziologisch amorph“.

Analytische Präzision hingegen bescheinigt er dem Begriff der Herrschaft, die zunächst als „Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“, definiert wird (1980: 28). Bei den unendlichen Möglichkeiten verschiedener Machtausübungen, die, Weber radikal gelesen und den Hinweis auf das „soziologisch Amorphe“ des Machtbegriffs ernst nehmend, in jeder ungleichen Beziehung auszumachen wären, ist also nur dann von Herrschaft zu sprechen, wenn es sich um einen klar zu bezeichnenden Herrscher, um bestimmte Befehle und um eine definierbare Gruppe von Beherrschten handelt.

Damit benötigt Herrschaft nach Weber in der Regel einen Verwaltungsstab oder den Herrschaftsverband, der die Reichweite der Herrschaft bestimmt. Weber relativiert seine eigene Definition allerdings an mehreren Stellen selbst. Dies geschieht etwa, wenn er einem „Beduinenhäuptling, der Kontributionen von Karawanen, Personen und Gütern erhebt, die seine Felsenburg passieren“, bescheinigt, Herrschaft auszuüben, wenn auch über eine unbestimmte Gruppe von Menschen und nicht über einen Verband.

Die Figur des Beduinenhäuptlings kommt den vorkolonialen Kriegsherren des Borgou, mit denen ich mich beschäftige, von allen von Weber gezeichneten Herrschern oder Machtausübenden am nächsten. Aber genau an dieser Stelle wird seine Herrschaftsdefinition ausgesprochen unklar, weil er hier nicht einen

„Befehl bestimmten Inhalts“ – also die Bereiche gesellschaftlichen Lebens, über die geherrscht wird – angeben kann. Er kann ferner nicht verdeutlichen, inwieweit es sich bei „all jenen wechselnden und unbestimmten, nicht in einem Verband miteinander stehenden Personen“, über die der „Beduinenhäuptling“ herrschen soll, um eine Gruppe „angebbarer Personen“ handelt. Ich würde hier also lediglich von Machtausübung sprechen und nicht von Herrschaft.

In Webers Darstellung der drei Typen von Herrschaft, der bürokratischen, patrimonialen und der charismatischen, kommen solche Grenzfälle auch nicht mehr vor. Nicht alle der aufgezählten Untertypen verfügen zwar über Verwaltungsstäbe, Weber schildert aber keinen weiteren Fall von Herrschaft, der ohne Herrschaftsverband auskommt.

Ein „politischer Verband“ nun ist nach Weber ein Herrschaftsverband dann, wenn seine Reichweite durch ein geographisches Territorium, innerhalb dessen geherrscht wird, definiert ist (1980: 29). Wenn diese territoriale Herrschaft mit Hilfe eines Verwaltungsstabes monopolisiert ist, so handelt es sich um einen Staat.

Herrschaft ist bei Weber also ein „Sonderfall von Macht“ (1980: 541), der dann vorliegt, wenn bestimmte Institutionalisierungskriterien erfüllt sind. Heinrich Popitz (1992: 233) interpretiert diese Institutionalisierung als einen Prozeß. Dieser Hinweis erscheint mir zum einen deshalb wichtig, weil er darauf verweist, daß es unterhalb der Schwelle von Herrschaft andere Institutionisierungen von Machtausübung geben kann, die sinnvollerweise noch nicht Herrschaft genannt werden müssen. Dazu zählt meines Erachtens auch das Beispiel des Beduinenhäuptlings, der zwar Macht ausübt, indem er Karawanen zum Anhalten zwingt und sie gewaltsam zur Kasse bittet. Die Gruppe von Menschen, über die er Macht ausübt, kann jedoch nur durch das Kriterium des Hindurchreisens definiert werden und bildet somit keinen Herrschaftsverband. Überdies ist die Machtausübung des Beduinenhäuptlings nur punktuell, denn sobald die Karawane die „Felsenburg“ hinter sich gelassen hat, erlischt sein Zugriff. Die Institutionalisierungsschwelle, ab der von Herrschaft gesprochen werden kann, liegt nach meinem Dafürhalten also oberhalb dieses Falls.

Der Hinweis auf den Prozeß der Institutionalisierung von Macht ist auch deshalb wichtig, weil Popitz damit Möglichkeiten der Entstehung von Herrschaft aufzeigt und mithin einen Weg zur Analyse historischer Transformationen bietet. So kann die Entstehung von Staaten, aber auch ihr Zerfall, als Verfestigungs- oder Lockerungsprozeß der Machtbeziehungen und der daran beteiligten Institutionen beschrieben werden, ein Hinweis, der beispielsweise für den Transformationsprozeß, den der vorkoloniale Borgou durch den Kolonialismus erfuhr, wichtig ist.

Akzeptiert man Herrschaft in diesem Sinne als Machtausübung mit beträchtlichem Institutionalisierungsgrad, so bieten die von Weber in die

Diskussion gebrachten Kriterien gute und vergleichsweise präzise Markierungen, ab wann auf der Skala fortgeschrittener Institutionalisierung beim Übergang von Machtausübung zu Herrschaft sinnvollerweise von Herrschaft gesprochen werden kann. Es müssen drei Kriterien erfüllt sein.

Herrschaft liegt dann vor, wenn es erstens einen (oder mehrere) Herrscher gibt, dessen (oder deren) Machtausübung partiell entpersonalisiert ist. Damit ist gemeint, daß sich die Machtausübung nicht nur den besonderen persönlichen Qualitäten der Person verdankt, sondern daß sie sich, wie Popitz es formuliert, „sukzessive mit bestimmten Funktionen und Stellungen“ verbindet. Solch eine Funktion oder Stellung kann beispielsweise das Amt des Häuptlings sein, das ihm jenseits seiner persönlichen Qualitäten allein durch die Inhaberschaft des Amtes Macht verleiht. Auch noch bei Webers charismatischem Herrscher kann dieses Kriterium vorliegen. Seine Autorität beruht zwar auf besonderen persönlichen Qualitäten, die Tatsache aber, daß er seine Herrschaft an einen Nachfolger weitergeben will und sie damit an ein überpersönliches Amt bindet, schafft einen entpersonalisierten Anteil der Machtausübung.

Zweitens bedarf es der Formalisierung der Inhalte der Machtausübung: Der Zugriff der Herrschaft auf die Beherrschten ist nicht beliebig, sondern erstreckt sich auf bestimmte Bereiche der Lebenswelt der Beherrschten. Webers Forderung nach dem „Befehl angebbaren Inhalts“ ist in diesem Sinne zu verstehen.

Drittens bedarf es einer Limitierung des Feldes, innerhalb dessen geherrscht wird, beziehungsweise einer Definition der der Herrschaft unterworfenen Personen. Bei Territorialherrschaft ist dies durch geographische Räume gegeben, Herrschaft kann sich aber auch auf eine bestimmte Personengruppe erstrecken.

Nur wenn alle drei Kriterien erfüllt sind, liegt Herrschaft vor. Weder die Existenz eines (entpersonalisierten) Herrscheramtes noch eine Formalisierung der Inhalte der Machtausübung noch ein abgrenzbares Feld von Menschen, über die Macht ausgeübt wird, genügen allein. Sie können sich unter bestimmten Umständen zu Herrschaft verfestigen, müssen es aber nicht.

Heinrich Popitz (1992: 236) schlägt auf der Skala der Institutionalisierung von Machtausübung verschiedene Stufen unterhalb der Schwelle von Herrschaft vor. Er nennt die sporadische Machtausübung, die normierende Macht und schließlich die Positionalisierung, die Verdichtung normativer Funktionen in überpersonalen Machtstellungen. Anhand dieser Kriterien können die Entstehung und der Zerfall von Herrschaft aufgezeigt werden. Denn sie ist nicht als evolutionistisches Schema gedacht, das menschliche Gesellschaften unidirektional zwischen herrschaftsfreien, „primitiven“ Gesellschaften und entwickelter staatlicher Herrschaft einordnet, sondern gibt Möglichkeiten der Veränderung von Gesellschaften in beide Richtungen an. Weder Prozesse der Verfestigung von Machtausübung noch solche der Auflösung verfestigter Struk-

turen sind selbstverständlich oder quasi automatische Entwicklungsstufen; beide sind erklärungsbedürftig.

Da im vorkolonialen Borgou weder formalisierte Inhalte der Machtausübung gegeben und die existierenden Machtstrukturen auch nur partiell entpersonalisiert waren, ist es in meiner Interpretation nicht angebracht, von Herrschaftsstrukturen und schon gar nicht von staatlicher Herrschaft zu sprechen. Machtausübung war zwar partiell normiert und auch in Ansätzen positioniert. Dies blieb aber so fluide, daß sie sich nicht zu Herrschaft verfestigen konnte. Erst durch die Reinterpretation der vorkolonialen Zeit durch die französischen Kolonialbeamten, und in der Folge dann, der Wissenschaftler, wurde den vorkolonialen Machtstrukturen ein herrschaftliches Gewand gegeben. Dies wurde durch die Ansätze positionierter Machtausübung erleichtert, und auch durch die Inszenierung von Herrschaft, etwa bei den großen Festen. Wenn man jedoch an einem analytischen Herrschaftsbegriff in diesem Sinne festhält, muß zwischen Herrschaftsinszenierungen und Herrschaftsausübung unterschieden werden.

Fluide Machtstrukturen können sich ein herrschaftliches Gewand geben. Möglicherweise ist die Fluidität sogar eine wichtige Ursache für solche Selbstinszenierungen. Mit herrschaftlichem Gewand meine ich jene Tendenzen in der Selbstdarstellung, die die Positionalisierung, Institutionalisierung oder die Verdichtung normativer Funktionen in überpersonalen Machtpositionen besonders betonen, also die Elemente, die nach Popitz der Verfestigung von Machtbeziehungen dienen. Zur Selbstdarstellung zählen Kleiderordnungen, Unterwerfungsgesten, Erzählweisen, Ursprungsmythen, Rituale und andere Ausdrucksformen der Selbstdarstellung und Fremdwahrnehmung einer Gesellschaft. Die Inszenierung verfestigter Machtbeziehungen ist jedoch weder mit Machtausübung selbst noch mit der Ausübung von Herrschaft identisch.

Welche emische Begrifflichkeit im Baatonum berührt nun die Kategorie Herrschaft? Es gibt ein Wort, *bandu*, das man in manchen Gesprächskontexten mit Herrschaft übersetzen kann. Dann nämlich, wenn von Institutionen des modernen Staates als *bandu* die Rede ist. So ist es üblich, von Bénin als dem *bandu* des béniner Staatspräsidenten Soglo zu sprechen.

*Bandu* meint aber nur manchmal Herrschaft im analytischen Sinne – eben nicht zuletzt deshalb, weil es Herrschaft im vorkolonialen Borgou nicht gab. Vielmehr bezeichnet es im Baatonum ganz allgemein dasjenige, worüber ein Amtsinhaber kraft seines Amtes verfügt. Wenn von einem lokalen *sunɔ̃*, also von einem Häuptling, die Rede ist, dann bezeichnet *win bandu* sein Hoheitsgebiet, also das Dorf, in dem er *sunɔ̃* ist. Bei einem Erdherren ist von *win bandu* als von dem Land, das ihm zugeordnet ist, die Rede. Und als das *bandu* eines *chefs* der Preissänger wird seine Kontrolle über die ihm unterstellten Preissänger bezeichnet. Die Übersetzung von *bandu* als „*règne, pouvoir*“ (Grossenbacher 1989: 14), also im Deutschen „Herrschaft, Macht“, ist

in diesem analytischen Sinne also problematisch, denn *bandu* bezeichnet das soziale Feld oder den Raum, auf das oder den sich ein Amt erstreckt. Emisch gibt es also sehr wohl eine Vorstellung über den sozialen Raum von Machtausübung, dieser ist jedoch bezüglich dessen, was Max Weber „Befehl angebaren Inhalts“ nennt, unterbestimmt.

Mit der Popitzschen Auslegung von Webers Herrschaftsbegriff und dem Verweis darauf, daß es im Baatonum einen Begriff gibt, der in manchen, aber keineswegs in allen Gesprächskontexten Herrschaft bezeichnet, scheint mir der Herrschaftsbegriff dieses Buches hinreichend umrissen. Ich verwende ihn als analytischen Begriff, dessen Bedeutung außerhalb des emischen Verständnisses der untersuchten Gesellschaft liegt, und unabhängig davon, ob es eine emische Vorstellung davon gibt.

Ich komme nun noch einmal auf den Machtbegriff zu sprechen, der bislang noch nicht genauer ausgeleuchtet worden ist.

Max Weber unterschied, wie gesagt, die Begriffe Macht und Herrschaft, koppelte sie jedoch zugleich aneinandert, indem er Herrschaft als einen Sonderfall von Machtausübung definierte. Dabei war er allerdings äußerst schnell vom Begriff der Macht zu dem der Herrschaft übergegangen und hatte ersteren nur „skizzenhaft projiziert“ (Léñz 1990: 44). So kam er auf die von ihm indirekt aufgeworfene Frage, worauf denn die Chance, den eigenen Willen durchzusetzen, nun beruht, nicht mehr zu sprechen. In seinen weiteren Ausführungen wurden nur noch institutionalisierte Formen von Machtausübung erörtert, wodurch er das in seiner Definition mit aufgeworfene Feld von Machtausübung, die sich jenseits aller Formalisierungen bewegt, vernachlässigte. Dadurch verstärkte er die Koppelung von Macht und Herrschaft, denn Machtausübung, wie sie bei Weber thematisiert ist, tendiert zur Formalisierung und Institutionalisierung, und erst durch solche Verfestigungsprozesse wird sie analytisch präzise.

Mir erscheint es dagegen sinnvoll, noch einmal hinter diese Koppelung zurückzutreten. Zu Beginn seiner Überlegungen hatte Weber Macht als Teil einer ungleichen sozialen Beziehung charakterisiert, zu der zwei Pole gehören: der Machtausübende, der sich durchsetzt, und der (oder die) widerstrebend Übermächtige. An dieser Definition kritisierte unter anderem Bierstedt, daß sie aus der Perspektive des Mächtigen spreche und den Anteil der Gewalt unterschlage. Wenn man nun Macht, wie Bierstedt dies tut, als „latente Gewalt“ (1964: 143ff.) definiert und damit eine (oder, für ihn: die) Bedingung der Möglichkeit von Machtausübung mit in die Definition hereinnimmt, so verändert sich dadurch zwar die Perspektive auf die ungleiche Beziehung, weil damit auch die Intentionalität der unterlegenen Person angedeutet ist (dazu siehe auch Elwert 1973: 149ff.). Gleichwohl bleibt dabei die Macht, wie in der kritisierten Position, an e i n e soziale Beziehung mit zwei eindeutig ungleichen



Polen gebunden. An einem der beiden Pole wird Macht ausgeübt, am anderen erlitten.

Gewichtiger als der Vorwurf, aus der Perspektive des Mächtigen zu sprechen, erscheint mir der Einwand, daß im „gesamten Feld ungleicher Beziehungen“ (Lüdtke 1991: 10) die Pole nicht immer eindeutig besetzt und die Beziehungen nicht immer unidirektional sind. So hat etwa James Scott (1985) mit der Darstellung der „weapons of the weak“ der malaysischen Sedaka aufgezeigt, welche vielschichtiger Handlungsstrategien sich jene Menschen, die Weber zu den Übermächtigen zählen würde, im Umgang mit den Mächtigen bedienen. Dies gilt selbstverständlich nicht nur für die von Scott untersuchten Bauern oder die Frauen und Sklaven, die, worauf auch Ilse Lenz (1990: 45) hinweist, auf „eigene Machtmittel“ gegenüber den Mächtigen zurückgreifen können. Vielmehr gehe ich davon aus, daß bei der großen Mehrzahl aller sozialen Beziehungen vielschichtige Relationen auszumachen sind, in denen sich nicht nur der eine Pol – die (vermeintlich) stärkere Person – eindeutig durchzusetzen imstande ist. Allein im Gehorchen und in der Annahme eines möglichen Eigeninteresses an der Machtausübung wie bei Weber erschöpfen sich die Handlungsspielräume der vermeintlich machtlosen Person(en) nicht.<sup>22</sup>

Eine andere Frage ist, ob man Macht überhaupt definitorisch in einer sozialen Beziehung verorten sollte. Dies setzt nicht nur eine Stabilität in der Zuordnung der Pole von Macht und Machtlosigkeit voraus, sondern übergeht auch die Vielfältigkeit „stummer Zwänge“, die, wie Karl Marx thematisiert, in der „Organisation des ausgebildeten kapitalistischen Produktionsprozesses“ (Marx 1965: 765) bestehen können, aber auch in anderen sozialen oder gesellschaftlichen Mechanismen, die die individuellen sozialen Beziehungen determinieren.

Steven Lukes (1974) hat sich diese Frage in anderer Weise in seiner Kritik am „ein- und zweidimensionalen Machtbegriff“ gestellt. Für ihn bleiben die Konzepte von Macht bei Autoren wie Robert Dahl (1957), aber auch Peter Bachrach und Morton Baratz (1963 und 1970), die sich mit dem *decision making* – dem Zustandekommen politischer Entscheidungen vor allem in amerikanischen Großstädten – beschäftigen, in der Analyse sozialer Beziehungen hängen. Dahl untersuchte – von Lukes als „eindimensional“ bezeichnet – politische Entscheidungsfindungsprozesse in offenen Konflikten und zeigte, daß sich die subjektiven Interessen bestimmter Personen innerhalb von Parteien oder Institutionen durchsetzen. Bachrach und Baratz hingegen thematisierten, daß etwa die Manipulation oder die Kontrolle der Geschäftsordnung in politischen Institutionen die Entscheidungsbildungsprozesse beeinflussen können: daß sich also nicht nur derjenige durchsetzt, der im offenen Konflikt

<sup>22</sup> Relative Eindeutigkeit liegt nur in Situationen vor, die von nackter Gewalt bestimmt sind, über die nicht mehr verhandelt werden kann. Solche Szenen müssen aber als grenzwertige Extremsituationen angesehen werden.

besteht, sondern jener, der die Kontrolle über die Spielregeln hat. Auch diese Dimension, die „zweidimensionale“, verbleibt aber – so Lukes – auf der Ebene der Weberschen Machtdefinition (1974: 22), weil sie Macht immer noch als eine intentionale Willensdurchsetzung von Individuen verstehe.

Eine dritte Dimension von Macht nennt Lukes nun die impliziten gesellschaftlichen Werte oder auch Interessen von Personen, die von ihnen als solche gar nicht wahrgenommen zu werden brauchen. Auch soziale Erscheinungen wie ein impliziter gesellschaftlicher Konsens darüber, daß bestimmte Dinge politisch gar nicht verhandelbar sind, sondern als gegeben hingenommen werden, beeinflussen Entscheidungsprozesse, indem sie bestimmen, was überhaupt als verhandelbar angesehen wird. Mithin können sie – so Lukes – als Machtphänomene thematisiert werden. Er fordert also, die Analyse nicht nur an beobachtbare, offene oder verdeckte Konflikte mit eindeutig auszumachenden Akteuren zu binden, wie in den ersten beiden Fällen, sondern auch an jene latenten Konflikte, die erst demjenigen, der den gesellschaftlichen Konsens nicht teilt, überhaupt zugänglich sind. Die Macht des status quo oder von Institutionen wie der Schule (nicht: einzelner Lehrer oder Schüler) könnte beispielsweise auf dieser Ebene verortet werden.

Eine solche Ausweitung des Machtbegriffs ist angesichts des empirischen Materials und der Mängel eines am konkreten Verhalten von Individuen festgemachten, auf Weber zurückgehenden Machtbegriffs sinnvoll und überzeugend. Lukes weist allerdings selbst auf das Problem hin, daß dabei die Trennschärfe des Machtbegriffs verloren gehe, weil er nicht mehr eindeutig von anderen Kategorien, etwa der des Einflusses, abgegrenzt werden könne. So stelle sich etwa das Problem, ob es sich um Macht handle, wenn jemand zu etwas überredet oder überzeugt werde, dem er dann selbst (freiwillig) zustimme. Einerseits handle es sich um Macht, weil die Person zu einer Handlung gebracht würde, die sie von sich aus nicht unternommen hätte. Andererseits hätte sie ja schließlich selbst die Handlung befürwortet.

Michel Foucault hat mit seiner These von der „Allgegenwart von Macht“ (1983: 114) den Machtbegriff in diesem Sinne wohl am stärksten ausgeweitet und ihn nicht nur gänzlich von einzelnen sozialen Beziehungen, sondern auch von der Verortung in einzelnen sozialen Institutionen losgekoppelt. Auf Max Weber und die Kritiker, die Weber eine Herrschaftsperspektive bescheinigen, anspielend, will Foucault Macht weder als „Regierungsmacht, als Gesamtheit der Institutionen und Apparate“, noch als „Unterwerfungsart, die im Gegensatz zur Gewalt in Form der Regel auftritt“, noch als ein „allgemeines Herrschaftssystem“ verstanden wissen (1983: 113), sondern als „die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren“. Er spricht deshalb von der „Allgegenwärtigkeit der Macht“, weil sie sich „in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder in jeder Beziehung zwischen Punkt

und Punkt – erzeugt“ (ebenda: 114). Damit sei sie weder eine Institution noch eine Struktur und ebensowenig die Mächtigkeit „einiger Mächtiger“. Vielmehr sei „die Macht der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt“ (ebenda: 114).

So richtig mir die Verschiebung der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit weg von der Analyse isolierter sozialer Beziehungen zwischen zwei Personen hin zu gesellschaftlichen Strukturen erscheint – und Foucault markiert einen Extrempunkt dieser Bewegung – so entzieht sich der Machtbegriff damit ab einem gewissen Punkt der analytischen Präzision. Wenn ich von der „Allgegenwärtigkeit von Macht“ in diesem Sinne ausgehe, so kann ich gesellschaftliche Strukturen, soziale Institutionen oder auch „Kräftefelder“ (Lüdtke 1991: 12) detailliert und empirisch beschreiben. Dies war ja auch die Intention von Lukes, dem es darum ging aufzuzeigen, welche Dimensionen bei der Analyse gesellschaftlicher Strukturen vernachlässigt werden, wenn man bei der Betrachtung intentional verortbarer Handlungen bleibt. Es ist aber fraglich, ob nicht eine derartige Ausweitung des Machtbegriffs zu seiner Entleerung führt. Denn: Wo die Macht nun genau zu finden ist – wo mehr, wo weniger, ob im Vermögen einzelner Personen, in institutionellen Mechanismen, in der Architektur eines Gefängnisses oder in einem auf eine Person gerichteten Gewehrlauf – die Beantwortung dieser Frage bleibt dann oft unpräzise: Sie ist überall und wird damit analytisch nicht mehr kategorisierbar.

Der Versuch, Macht nicht in einer einseitigen Beziehung zwischen zwei Individuen, nämlich dem Mächtigen und dem (oder der) Machtlosen zu verorten, sondern in komplexen sozialen Feldern, kann mithin dazu führen, den Machtbegriff zu einer deskriptiven, aber nicht mehr analytisch trennscharfen Kategorie werden zu lassen.<sup>23</sup>

Ein anderes Problem des Machtbegriffs von Max Weber besteht in seiner Bestimmung der Modalität von Macht. Mit der Festlegung auf die Willensdurchsetzung als einzigem Modus war Weber hier ausgesprochen eng geblieben. Auch wenn er die Ressourcenfrage durch das „gleichwohl, worauf diese Chance besteht“ scheinbar weitete, wäre zu fragen, ob dieser Modus nicht nur eine spezielle Situation von Machtausübung beschreibt. An dieser Stelle setzt Richard Adams (1977: 395) an, der Macht als „relationale Qualität im Bezug auf die Kontrolle, die über Elemente der äußeren Welt ausgeübt werden kann“ definiert. Entscheidend ist, daß Macht hier Individuen als (veränderbare, also erwerbbar und auch verlierbar) Eigenschaft zugebilligt wird, die nicht in

23 Es ist die Frage, ob dies notwendigerweise ein Mangel sein muß – empirische Einzelstudien oder Untersuchungen von Institutionen, wie sie etwa im Sammelband von Lüdtke (1991) oder in den Arbeiten von Foucault zu finden sind, zeigen, daß man auch ohne einen analytisch scharfen Machtbegriff zu überzeugenden Beschreibungen gesellschaftlicher Situationen kommen kann.

jedem Fall auf Übermächtigung eines Machtlosen zielen muß. Sie konstituiert sich daher auch nicht notwendigerweise in einer sozialen Beziehung, bedarf allerdings eines sozialen Feldes, in dem die Ressourcen, über die relational Kontrolle ausgeübt wird, ihren gesellschaftsspezifischen Wert erhalten.

Macht wäre in dieser Perspektive ein besonderes Können von Menschen, das sie vor anderen Menschen auszeichnet, negativ oder positiv konnotiert ist, und das sie dazu befähigt, Kontrolle über etwas näher zu Bestimmendes auszuüben. Diese Definition bietet bei allen Schwächen – etwa der, daß gesellschaftliche Kräftefelder, innerhalb derer Macht ausgeübt wird, aus dem Blick geraten – eine Chance, nämlich das Augenmerk auf die je konkreten, aber prinzipiell unterschiedlichen Ressourcen zu lenken, auf denen Macht basiert.

Das besondere Können, das die in diesem Sinne mächtigen Menschen auszeichnet, kann erworben und verloren werden. Man kann bei dieser Definition an die Macht der Heilkunst denken, also an die Kontrolle, die jemand über die Ressourcen der Heilkunst – das Wissen um Heilkräuter, ihr Besitz oder die Gabe, besonders gut Knochen zu richten – ausübt. Oder an die Macht, durch Sprachmonopole Kommunikation zu kontrollieren und auch zu manipulieren, wie es die einheimischen Übersetzer der Franzosen während der Kolonialzeit vermochten.

Genaugut könnte man an die Kontrollmacht über andere denken, also an die Macht, seinen Willen in einer sozialen Beziehung auch gegen Widerstreben durchzusetzen, und damit an Max Webers Machtdefinition. Diese wäre demnach aber nur ein Spezialfall unter vielen denkbaren Möglichkeiten von Macht, die gemeinsam hätten, daß „Ungleichheit zwischen Menschen existiert“ (Adams 1977: 395). Denn nur die Tatsache, daß das vom jeweils Mächtigen kontrollierte Element ein knappes Gut ist oder zumindest nicht für alle verfügbar ist, aber begehrenswert erscheint, läßt den oder die Mächtige als mächtig erscheinen.

Ohne den Ausführungen von Adams in Gänze, und dabei vor allem nicht den evolutionistischen Implikationen, beipflichten zu wollen, so erscheint mir der Ansatz, Macht als Qualität von Individuen anzusehen, hilfreich zu sein. Diese Qualität ist bei ihm relational gedacht: Ein mehr oder weniger an Macht entsteht durch den Vergleich zu anderen Personen und ist ständig veränderbar, also nicht als feste Eigenschaft Individuen zugeschrieben. Diese relationale Macht können die Einzelnen in je konkreten sozialen Feldern und durch die Anerkennung ihrer Kontrollfähigkeit durch andere ausüben.

Die Stärke dieses Ansatzes liegt erstens darin, daß Macht nicht immer transitiv, als Übermächtigung anderer, gedacht werden muß, und zweitens darin, daß es verschiedene Ressourcen geben kann, über die Kontrolle auszuüben in einer Gesellschaft bedeutungsvoll ist.

Die Ressourcen oder Qualitäten, über die Kontrolle ausgeübt wird, sind von Gesellschaft zu Gesellschaft unterschiedlich, je nachdem, welche als besonders begehrenswert, knapp oder wichtig angesehen werden. Sie können und sind in der Regel auch innerhalb einer Gesellschaft unterschiedlich und häufig vielfältig. Macht als besonders guter Heiler oder Arzt kann man nur dann haben, wenn ein gesellschaftlicher Konsens darüber besteht, daß die Fähigkeit zu heilen besonders wichtig oder auszeichnenswert ist. Oder wenn man den Zugang zu begehrten Medikamenten, Krankenhausbetten oder Evakuierungsflügen in Krisengebieten kontrolliert. Macht als die Fähigkeit, anderen seinen Willen aufzuzwingen, kann man nur dort haben, wo die Beeinflussung der Handlungsalternativen anderer wichtig erscheint. Dann etwa, wenn gemeinsam produziert wird. In der Interaktion der Kriegsherren des Borgou mit den Bauern aber war diese Qualität von geringer Relevanz, weil die bäuerliche Produktion autonom vonstatten ging und die Mächtigen des Borgou darauf weder Einfluß hatten, noch sich sonst entscheidend daran beteiligten.

Aus dieser Perspektive verweist der Machtbegriff Max Webers zu sehr auf bestimmte, vielleicht auch europäische Gegebenheiten, weil er eine Fähigkeit, nämlich die, anderen seinen Willen aufzuzwingen, in den Mittelpunkt der Machtdefinition stellt, ohne sich zu fragen, ob diese spezielle Fähigkeit gesellschaftsübergreifend gleichermaßen relevant ist. Mit dem Nachsatz „gleichwohl, worauf diese Chance beruht“ wird die Einengung nur scheinbar aufgehoben.

Die je gesellschaftsspezifischen Ressourcen oder Qualitäten, über die zur Machtausübung Kontrolle ausgeübt wird, müssen unter Zuhilfenahme emischer (also gesellschaftsimmanenter) Kriterien ausgemacht werden, wenn man Macht in einer Gesellschaft untersuchen will. Nur so kann man eine Einengung oder Vorentscheidung wie bei Weber, die die Ressourcen, über die Kontrolle ausgeübt wird, etisch definiert, verhindern.

Michael Schatzberg (1993) schlägt vor, unterschiedliche gesellschaftsimmanente Machtkonzepte zu vergleichen. Er spricht bei „westlichen“ und „afrikanischen“ Machtkonzepten nicht von Modalitäten, sondern von Aspekten, womit aber ähnliches gemeint ist. Die „westlichen“ Vorstellungen von Macht beruhen seiner Ansicht nach auf einem transformatorischen Aspekt von Macht: Mächtig sei der, der jemanden zu etwas bringen könne. In Afrika hingegen werde ein konsumptiver Aspekt von Macht betont: Mächtig sei derjenige, der gut zu essen habe, und zwar sowohl real als auch metaphorisch. Ohne daß der Name Max Weber bei Schatzberg explizit genannt wird, ist doch deutlich, daß der „westliche“ Aspekt von Macht die Durchsetzungsmacht in der Weberschen Konzeption ist.

Tatsächlich stimmt diese „afrikanische“ Charakterisierung Schatzbergs, die nicht auf empirischem Datenmaterial beruht, sondern auf der Analyse von literarischen und politischen Texten aus verschiedenen Kontexten in Afrika, mit

einigen sprachlichen Formulierungen im Baatonum überein. So heißt etwa „regieren“ auf Baatonum *bandu di*, also „ein Amt/ein Reich essen“. Allerdings erscheint die pauschalisierende Gegenüberstellung von „afrikanisch“ versus „westlich“ bei Schatzberg zu allgemein und auch lediglich für bestimmte Situationen oder Diskurse zutreffend, wie Lentz (1998) in ihrer Untersuchung verschiedener Mächtiger und Machtkonzepte in Ghana gezeigt hat.

Mir geht es weniger um die von Schatzberg thematisierte diskursive Ebene, sondern um empirisch beobachtbare oder erfragbare Prozesse. Hier erscheinen Schatzbergs Vorstellungen an meine Darstellung der Kreisläufe von Razzia und Redistribution anschlussfähig. Diese werden nämlich als konsumptive Prozesse beschrieben, die nicht transformatorisch sein müssen. Im Borgou gibt es keine übergreifende Vorstellung und auch keinen übergreifenden Begriff von „Macht“ als abstrakter Größe, losgelöst von der Frage, über welche spezifischen Ressourcen Kontrolle ausgeübt wird. Aber es gibt verschiedene Begriffe, die jeweilige Modi der Macht benennen: also je konkrete Felder, die von Menschen kontrolliert werden können, was sie dann vor anderen auszeichnet. Für den vorkolonialen Borgou beschäftige ich mich besonders mit *dam*, also der physischen Stärke, die oftmals selbst als Macht übersetzt wird. Die Macht des *damgii*, des Menschen, der *dam* hat, beruht darauf, daß er die Gewaltmittel kontrolliert und in seiner Region zu monopolisieren versucht. Ein anderer Modus ist der von *gobi*, der Kontrolle von Gütern und Reichtum, die dem *gobigii*, dem durch Reichtum Mächtigen, redistribuiert Prestigegewinn verschaffen. Einen dritten Modus stellt die Kontrolle über *tim*, über magisch-medizinisches Wissen dar.<sup>24</sup>

Bei dieser Herangehensweise benötigt der Begriff Macht ein Zusatzattribut, das Auskunft darüber gibt, worüber jeweils Kontrolle ausgeübt wird. Nur so, scheint mir, ist eine angemessene Begriffsverwendung möglich, die nicht nur bei situationsfremden Vorstellungen über die Felder, bezüglich derer Kontrolle ausgeübt wird, bleibt und damit einen in der Modalität bereits festgelegten Machtbegriff auf alle Gesellschaften überträgt. Weder die Existenz von Macht als solche noch ihre spezifischen Modi erscheinen mir gesellschaftsübergreifend selbstverständlich. Wenn ich für den vorkolonialen Borgou also von „Machtausübung der Kriegsherren“ spreche, so soll damit stets die spezifische, von diesen Menschen ausgeübte Kontrolle über die Gewalt in der Region sowie die Redistribution von durch gewaltsame Aneignung erworbenen Gütern gemeint sein.

<sup>24</sup> Peterli (1971: 78) hat ebenfalls die drei Bereiche Gewalt, Reichtum und Magie für relevant für das Machtkonzept bei den Baatombu gehalten. Sie schreibt: „Männer wurden weitgehend nach dem Grad ihrer „Mächtigkeit“ eingestuft. Dabei fand ich, daß dieser Begriff sowohl Körperkraft und einen gewissen materiellen Wohlstand umfasst als auch Gewalt über immaterielle, wohl magische Kräfte, von denen man – selbst unter Geschulten – geheimnisvoll und völlig gläubig sprach.“ Zur Kategorie *tim* und einigen Verbindungen zu *gobi* und *dam* siehe Ziegler (1998).

Die Existenz anderer Formen von Macht im Borgou ist damit weder bestritten noch ausgeschlossen. Ich habe bereits die Macht der kolonialen Dolmetscher erwähnt, deren Ressource die Kontrolle der Sprache und damit der Kommunikation war. Die *gesere*, die Preissänger des *sinaboko*, übten und üben ebenfalls Macht aus, die in einem anderen Sinne auf der Kontrolle einer Fremdsprache beruht: Ihre Preisgesänge werden in einem alten Soninkedialekt vorgetragen (Moraes Farias 1991) und anschließend von anderen Preissängern übersetzt. Die Kontrolle des knappen Gutes dieser besonderen Kenntnisse – und es wird sorgfältig darauf geachtet, daß nur *gesere* die alten Preislieder und Grundkenntnisse der Sprache lernen – beschert ihnen einen besonderen Platz und einträgliche Revenuen bei Zeremonien und Festen in Nikki; und sie haben ein Informationsmonopol über die Geschichtserzählungen und beeinflussen damit Ämterbesetzungen und Nachfolgeentscheidungen mit.

Es ist also vor allem eine Frage der Forschungsstrategie, eine oder einige wenige konkrete Ressourcen genauer zu untersuchen und von dort ausgehend nach möglichen Konversionen oder Verbindungen mit anderen zu fragen. Mit der Festlegung auf *gobi* und *dam* ist ein bestimmter, meiner Meinung nach zentraler, aber gleichwohl begrenzter Ausschnitt aus dem Feld möglicher Ressourcen bei den Baatombu in den Blick genommen.

Wichtig scheint mir es über dieses Buch hinaus für empirische und theoretische Arbeiten, die Konversionen zwischen unterschiedlichen Ressourcen im Blick zu haben und sie genauer zu beschreiben. So zeigen sich zahlreiche Verbindungen, Konversionen und Übersetzungen zwischen den einzelnen Modi von Macht, von denen sich einige wenige als Konzentrationspunkte erweisen. Die Kontrolle der Sprache bei den *gesere* und bei den kolonialen Übersetzern ließ sich direkt in Geld und damit in *gobi* konvertieren.

Neben den Begriffen Macht und Herrschaft besteht für einen weiteren Begriff Erklärungsbedarf, nämlich für den des Amtes. Dies ist besonders für den dritten Teil des Buches von Relevanz.

Anders als Weber, der Ämter als individuelle Stellungen und Erwerbchancen der Mitglieder eines Verwaltungsstabes definiert (1985: 145ff.), binde ich den Begriff des Amtes hier nicht an die Existenz eines Verwaltungsstabes. Denn die dörflichen Ämter, an die ich hier denke – etwa das des *chefs* der jungen Männer, der Leiterin eines Tanzes oder des *tebosunõ*, des „chef von Tebo“ – ergeben kein in sich geschlossenes System, das man „dörflichen Verwaltungsstab“ nennen könnte.

Mit dem Vorhandensein eines Amtes verbinde ich außerdem nicht automatisch eine bestimmte Funktion und die damit verbundene Macht, wie dies Weber vorsieht. Die dörflichen Amtsinhaber haben nicht immer oder notwendigerweise eine bestimmte Entscheidungsgewalt oder eine anders determinierte Aufgabe.

Vielmehr bezeichne ich damit eine prestigebesetzte Position auf der dörflichen, regionalen oder auch nationalen Ebene, für deren Inhaberschaft mehr oder weniger formalisierte Nachfolgeverfahren vorhanden sind. Solche Nachfolgeregelungen können mit Hilfe von Erbschaft, Wahl, Ernennung, Versetzung, gewaltsamer Aneignung oder durch andere Aushandlungsprozesse erfolgen. In vielen, aber nicht in allen Fällen verbindet sich die Inhaberschaft eines Amtes mit spezifischen Funktionen oder Aufgaben. Position und Aufgabe sind aber nicht nur wandelbar, sie werden mindestens bei den dörflichen Ämtern, die ich untersuchte, immer wieder neu ausgehandelt. Ein Amt kann im Extremfall alle seine Funktionen verlieren, ohne deswegen notwendigerweise abgeschafft werden zu müssen.

Mit der Entscheidung, den Begriff des Amtes hier nicht an konkrete Funktionen zu binden, grenze ich ihn nicht, wie normalerweise üblich, von dem des Titels ab, den jemand tragen kann, ohne eine Funktion zu haben. In Tebo hat sich eine empirisch fundierbare Abgrenzung zwischen Amt und Titel als unmöglich erwiesen, weil es heute Ämter gibt, deren Inhaber früher offenbar spezifische Funktionen hatten, heute aber als Titelträger bezeichnet werden könnten, weil sich mit ihrem Amt praktisch keine Funktion oder klar umrissene Aufgabe im Dorf (mehr) verbindet. Gleichwohl wird das Amt weiterhin besetzt. Seine Inhaber schmücken sich, metaphorisch gesprochen, weiterhin mit dem Gewand, ohne die einstige Funktion auszuüben. Die Unterscheidung zwischen Amt und Titel im analytischen Sinne, festgemacht an dem Vorhandensein konkreter Funktionen oder Aufgaben, wird aus emischer Sicht nicht getroffen.

Ein wichtiges Ergebnis meiner Ämteranalyse für das Dorf Tebo ist, daß nicht nur die Ämterstruktur als solche, sondern auch die einzelnen Funktionen und Bedeutungen konkreter Ämter in diesem Dorf unablässigen Transformationen ausgesetzt sind, die die jeweiligen Transformationen der Nationalgesellschaft und veränderte dörfliche Konstellationen reflektieren. Daher macht es hier keinen Sinn, das Vorhandensein eines Amtes an eine konkrete Funktion zu binden. Entscheidend ist vielmehr, daß das Amt neu besetzt wird, wenn der oder die Amtsinhaber stirbt oder abtritt. Da ein Amt nicht über alle Transformationsprozesse hinweg bestimmte Ressourcen kontrollieren kann, ist es nicht nur nicht an bestimmte Aufgaben gebunden, sondern auch nicht automatisch mit Machtausübung verknüpft.

Im Baatonum gibt es für den Begriff „Amt“ beziehungsweise seinen Inhaber oder seine Inhaberin keine einheitliche Bezeichnung. Viele der Amtsinhaber werden *sunõ* genannt, was häufig mit „Herr“, „Herrscher“ oder *chef* übersetzt wird. Für das Amt selbst ist unter anderem das Wort *bandu* gebräuchlich, das in manchen Kontexten auch, wie erwähnt, als „Herrschaft“ oder gar „Königtum“ übersetzt wird. Jeder *sunõ* hat ein Attribut, das sein *bandu*, also den konkreten sozialen Raum seiner Verfügung oder Kontrolle angibt. So gibt es in Tebo etwa

den *teḃsunḽ*, den „chef von Teḃ“, den *sekosunḽ*, den „chef der Schmiede“ oder den *tarosunḽ*, den Meister eines bestimmten Tanzes.

Daneben existiert die Kategorie *gḃbi*, die oft mit „Träger eines Adelstitels“ oder „Würdenträger“ übersetzt wird. Diese Bezeichnung kommt unserem Begriff von „Titel“ näher, da dem *gḃbi* im Gegensatz zum *sunḽ* nicht kein Attribut zugewiesen wird, das seinen Kontrollbereich angeben würde. Das jeweilige *gḃbiru*, wie das Amt selbst genannt wird, wird in der Regel vom *sinaboko* in Nikki verliehen. Es handelt sich dabei um einen besonderen Namen, der innerhalb eines Klans durch die Generationen weitergegeben wird und der an einen bedeutenden Mann erinnert.

Gleichwohl existieren in der Praxis Überschneidungen zwischen *gḃbi* und *sunḽ*. So ist der Dorfcchef in manchen Dörfern ein *gḃbi*.<sup>25</sup> In manchen Ortschaften des Borgou, etwa in Pèrèrè, residieren heute zwei Männer, die beide genannt werden, wenn man etwa nach dem „roi“, dem König, fragt. Einer von ihnen ist *sunḽ*, der andere *gḃbi*. Ich fasse daher beide Begriffe unter dem des Amtes zusammen und gehe davon aus, daß man jeweils nach der besonderen historischen Genese der jeweiligen Ämter fragen muß, um ihre heutige Bedeutung zu verstehen.

Die hier getroffene Entscheidung, auf eine Differenzierung zwischen Amt und Titel zu verzichten und generell von Amt zu sprechen, enthebt mich von der (empirisch kaum einlösbaren) Aufgabe, in jedem Einzelfall über Funktion oder Funktionslosigkeit eines Amtes zu entscheiden. Würde man sich ihr stellen, so käme vermutlich zum Vorschein, daß es nicht wenige Grenzfälle und Wechsel zwischen beiden gibt. Ich gestehe dennoch, mit dem Verzicht auf eine Differenzierung nicht wirklich zufrieden zu sein, denn damit verschwindet zum einen auch die im Borgou getroffene Unterscheidung zwischen *bandu* und *gḃbiru*. Zum anderen geht damit die Frage nach den Transformationen von Ämtern in Titel und umgekehrt verloren, die mir aber für das Verständnis der Dynamik in Teḃ nicht unwichtig zu sein scheint. Um diesen Mangel auch konzeptionell wirklich zu beheben, wäre aber letztlich eine neue Forschung vonnöten.

## Feldforschungen

Dieses Buch basiert auf fünf Feld- und Archivforschungsaufenthalten in Bénin, die ich zwischen 1992 und 1995 durchgeführt habe, sowie auf einem ergänzenden Archivaufenthalt im Nationalarchiv in Aix-en-Provence im Sommer 1997. Ferner sind Beobachtungen aus späteren Forschungsreisen nach Bénin in den Jahren 1998 und 1999 eingegangen.

<sup>25</sup> So etwa der *chef* von Yau, der *samagii*. Das Amt des *samagii* ist ein altes *gḃbiru* des Klans der *makararu* (vgl. Teil II dieses Buches).

Es hat sich für mich gezeigt, daß viele, jeweils kürzere Feldforschungsaufenthalte, wenn man sie sich zeitlich und finanziell leisten kann oder wenn es aus anderen Gründen nicht anders zu organisieren ist, dem Erkenntnisgewinn förderlicher sein können, als eine einzelne, ganz besonders lange Feldforschung. Ich habe mir zwar gelegentlich gewünscht, die einzelnen Aufenthalte ausdehnen zu können; auf der anderen Seite konnte ich meine Forschungen zuhause immer wieder neu überdenken und kehrte mit anderen, neuen oder anders gestellten Fragen wieder in den Borgou zurück. In Seminaren und Kolloquien, Diskussionen mit Kolleginnen und Studenten habe ich über manches nachgedacht, das dann beim nächsten Feldforschungsaufenthalt zu neuen Fragen führte. Jetzt, da die Studie abgeschlossen ist, sehe ich mich wiederum in der Lage, anders zu den hier behandelten Themen zu fragen und neu über den Borgou nachzudenken. Meine Fragen, sowie Zweifel an der Perspektive meines Projekts und meiner eigenen Herangehensweise sind dabei eher mehr geworden. Zugleich nehme ich sowie eine geschärfte Wahrnehmung meiner persönlichen Stärken und Schwächen beim Feldforschungsprozeß auch.

Auch die Anwesenheit meiner Tochter Judith Lilly hat meine Forschungen beeinflusst. Durch sie nahm ich Kinder und vor allem auch den Umgang der Erwachsenen mit Kindern intensiver wahr als bei früheren Feldforschungen. Sie erfuhr am eigenen Leib, daß Baatombū anders mit kleinen Kindern umgehen, als sie das bislang gewohnt war. Vieles davon, so etwa die Selbstverständlichkeit, mit der sie überall dabei sein konnte, war für sie und mich eine ausgesprochen positive Erfahrung. Ich selbst litt aber auch mit ihr, wenn sie, wie es im Borgou üblich ist, ständig dazu aufgefordert wurde, das, was sie gerade in den Händen hielt, dem Erwachsenen zu „schenken“, oder wenn wieder einmal niemand dafür Verständnis hatte, daß sie gerade nicht von einer fremden Person auf den Arm genommen werden wollte. Wesentlich deutlicher als bei allein durchgeführten Feldforschungen erfuhr ich bei der Interaktion zwischen den Menschen im Borgou und meiner eigenen Tochter die Grenzen meines als Haltung gepflegten Kulturrelativismus.

Die Anwesenheit meiner Tochter war aber nicht nur aus Gründen der Selbsterfahrung interessant, sondern beeinflusste auch meine Forschung. Nur durch sie lernte ich die Bedeutung von Erziehungsspielen und anderen Formen der frühen Sozialisation kennen, die schon kleinen Kindern beispielsweise die Erfahrung des bedrohten Eigentums vermitteln können. Auf diese Thematik komme ich im Zusammenhang mit meiner Interpretation der Gegenwärtigkeit von Gewalterfahrungen noch zurück.

Mein erster Feldforschungsaufenthalt, von Dezember 1991 bis Mai 1992, war vorwiegend dem intensiven Spracherwerb gewidmet. Ich lebte in Sökunḽ, einem kleinen Dorf mit etwa achtzig Einwohnern, das etwa vier Kilometer von Parakou, der Hauptstadt des *département* Borgou, an der damals noch nicht



ausgebauten und daher nicht für den Durchgangsverkehr genutzten, direkten Straße nach Nikki liegt. Bis auf einen Jungen sprach damals in Sökunõ niemand Französisch, so daß der Ort und das Gehöft, in dem ich lebte, ein ideales Milieu für den Spracherwerb darstellten. Zudem liegt Sökunõ so dicht bei Parakou, daß mich mein Sprachlehrer Marc Sacca täglich für vier Stunden Unterricht im Dorf besuchen konnte.

Während dieser Zeit lernte ich ferner wichtige Institutionen in Parakou kennen und führte erste Gespräche zum Thema. Ich unternahm einige Reisen, vor allem zu den Begräbnis- und Inthronisierungszeremonien, die in Nikki nach dem Tod des amtierenden *sinaboko* im Dezember 1991 anstanden. Darüber hinaus besuchte ich zusammen mit Marc Sacca verschiedene Dörfer, wir führten dort erste Gespräche und suchten schließlich das Dorf Tebo als Hauptort für meine Feldforschung aus.

Die zweite Forschungsreise im August und September 1992 war der Archivarbeit gewidmet. Ich verbrachte sechs Wochen im Nationalarchiv von Bénin in Porto-Novo und sichtete die Kolonialakten über die *cercles* Borgou und Moyen-Niger, insbesondere die monatlichen Berichte der Kommandanten.<sup>26</sup> Eine kurze Reise am Ende der Archivzeit in Porto-Novo führte mich in den Norden Bénins nach Parakou und Sökunõ und vor allem zu einem ersten, allerdings weitgehend verregneten Gaanifest in Nikki.

Während meiner dritten Feldforschung von Oktober bis Dezember 1993 reiste ich zum ersten Mal mit meiner damals neun Monate alten Tochter. Ich mietete ein Haus in Parakou, das neben dem dörflichen Zuhause unser städtischer Rückzugsort sein sollte. Wir verbrachten diese Zeit allerdings weitgehend in Tebo, wo ich mit den eigentlichen ethnologischen Erhebungen in Form einer Dorfstudie begann, und fuhr nur für kürzere Einkaufs- und Erholungszeiten gelegentlich nach Parakou. Begleitet wurde ich dabei wieder von Marc Sacca, der mir bei den Interviews übersetzte, die ganz allein zu führen ich mir noch nicht zutraute.

Nach knapp zwei Monaten in Deutschland kehrten wir im Januar 1994 für gut vier Monate wieder nach Bénin zurück. Zunächst setzte ich die begonnene Dorfstudie in Tebo fort, mit und einige Zeit auch ohne Übersetzer. Ferner verbrachten wir einen knappen Monat in Nikki und Umgebung, wo ich vor allem mit den Personen rund um den *sinaboko* und mit Personen des öffentlichen Lebens ausführliche Interviews führte.

26 Leider konnte ich nicht klären, ob sich bei den unausgewerteten und damals nicht zugänglichen Beständen des Archivs Unterlagen über die fünfziger und sechziger Jahre befanden. Die von mir eingesehenen Akten brachen 1949 abrupt ab. Um die daraus in dieser Arbeit entstandenen Lücken zu schließen, wären weitere Auswertungen der inzwischen erweiterten Bestände in Porto-Novo sinnvoll. Ein Archivaufenthalt im französischen Nationalarchiv in Aix-en-Provence im Sommer 1997 half, einige Lücken zu schließen, wobei das dort vorhandene Material wenig zum Verständnis der lokale Ebene beitrug.

Während meines fünften und letzten Forschungsaufenthaltes, von Mai bis August 1995, der ganz der Thematik dieses Buches gewidmet war, arbeitete ich zum ersten Mal erklärtermaßen ohne Übersetzer und zog nur verschiedene Personen für die Übersetzung von Passagen, die ich nicht verstand, heran. Trotz der enormen Einschränkung meiner Kommunikationsmöglichkeiten, bedingt durch meine nach wie vor begrenzten Sprachkenntnisse, genoß ich diese Zeit, in der ich direkter als zuvor mit vielen Menschen sprach und ein wenig mehr auch auf Nuancen hören lernte. Wieder hatten meine Tochter und ich in Parakou unsere Basis. Dieses Mal verbrachte ich nur etwa einhalb Monate in Tebo, aber viel Zeit in Parakou, um dort die langwierigen Verhandlungen um die Neubesetzung des Amtes des *akpaki* zu verfolgen, um mehr mit in der Stadt lebenden Baatombu zu sprechen, mit Preissängern aus Parakou, aber auch, um zu verschiedenen Begräbnis- und Inthronisierungszeremonien in den ganzen béniner Borgou aufzubrechen. Einige Wochen verbrachten wir noch einmal in Nikki und Umgebung, um offene Fragen zu klären, und schließlich nahm ich dieses Mal, als Abschluß und Höhepunkt meiner Feldforschung, zusammen mit Freunden aus Tebo, am diesjährigen Gaanifest teil. Durch diese Begleitung bekam ich auch Einblick in die Vor- und Nachbereitungen dieses Festes, wir nähten uns dafür neue Gewänder und gaben, wie alle, die „richtig“ beim Gaanifest sind, viel mehr Geld dort aus als vorher geplant.

## Methoden

Was die Methoden der Forschung angeht, so habe ich von informellen Gesprächen, die ich in Form von Gesprächsprotokollen aufzeichnete, bis zu (heute würde ich sagen: leider zu wenigen) Tonbandaufnahmen, von Einzelgesprächen bis zu Diskussionen in größeren Runden, unterschiedliche Gesprächsformen mehr oder weniger erfolgreich angewendet. Darüber hinaus sammelte ich alle schriftlichen Dokumente, derer ich habhaft werden konnte, und wertete die Archivbestände in Porto-Novo und die der *préfecture* von Parakou und der *sous-préfecture* von Nikki aus. Hinzu kam die Sichtung der (insgesamt spärlichen) grauen Literatur, sowie das Sammeln von Briefen, Protokollen und anderen Materialien, die mir für mein Thema von Bedeutung erschienen. Ich nahm ferner an wichtigen Ereignissen im Borgou, von denen ich erfuhr, wie Festen, Treffen von Selbsthilfeeinrichtungen, Seminaren (auch denen der *Sous-Commission Nationale de Linguistique Fulfulde*) teil, besuchte, so möglich, Entwicklungsprojekte, sprach mit Entwicklungshelfern und mit Vertretern verschiedener Institutionen in Cotonou. Ich beobachtete dörfliche Versammlungen und Ereignisse, begleitete Bauern bei ihrer Arbeit auf dem Feld, ging mit Bäuerinnen fischen und besuchte mit Menschen aus Tebo ihre Freunde in

anderen Dörfern; kurz: Ich versuchte, die Möglichkeiten der Methode der „teilnehmenden Beobachtung“ auszuschöpfen, indem ich an möglichst vielen und verschiedenen Situationen im (dörflichen und städtischen) Leben von Baatombu geplant und zufällig teilnahm.

Eine vieldiskutierte Frage bei der Feldforschung ist die nach der Bezahlung der Informanten. Ich habe keine Interviews durchgeführt, für die ich vorher einen Preis ausgehandelt hätte oder für die ich eine Bezahlung anbot. In Form von Geschenken – teils durch die Verteilung von Kolanüssen, Schnupftabak oder Münzen im dörflichen Milieu, teils durch Schnapsflaschen, Kolanüsse, oder ebenfalls Geld im städtischen Milieu – habe ich mich häufig am Ende eines formal verabredeten Interviews „bedankt“. Dabei unterlag ich den Vorschlägen und Manipulationen meiner afrikanischen Begleiter und bemühte mich um milieugepasste Verhältnismäßigkeit. Hinzu kamen Gastgeschenke aller Art, die ich aus Deutschland und Cotonou mitbrachte und bezüglich deren Verhältnismäßigkeit ich mir nie sicher war.

Einige wenige Gespräche wurden offensichtlich wegen Unhöflichkeit meinerseits oder wegen zu direkter Fragen von den Interviewpartnern abgebrochen. Dies geschah einmal in Nikki, als ich einen Würdenträger zu direkt nach der Sklavereiproblematik befragte. In anderen Gesprächen waren, soweit es mir heute nachvollziehbar ist, die Strategien der „Befragten“ im Umgang mit Zumutungen meinerseits subtiler. Während eines Gesprächs mit statistischem Inhalt über die Bewohner und Bewohnerinnen eines Gehöfts in Tebo etwa mokierte sich ein zuhörender Mann auf Baatonum darüber, daß „die Weißen“ immer alles so genau wissen wollten. Der Mann, der mir Rede und Antwort stand, sagte ihm daraufhin (und in der Annahme, daß mein Baatonum nicht ausreichen würde, es zu verstehen), daß sich „die Weißen“ aber auch immer ganz schnell mit Antworten zufriedengeben würden. So erfinde er rasch irgendein Alter für jede Person, das er mir dann mitteile: Es lohne nicht, darüber genauer nachzudenken, wie alt die einzelnen denn nun seien.

Oftmals lenkten aber auch die Befragten die Gespräche auf Themen, die sie interessierten oder die ihnen mitteilenswerter erschienen, so daß meine Fragen in den Hintergrund traten. Zwanglose Konversationen erlebte ich in Sokunõ und immer häufiger in Tebo, dem Dorf, das ich und das mich kannte, in dem ich Freunde gewann, die mich über alle Verständigungsschwierigkeiten und soziale Distanzen hinweg begleiteten. Meine Gastgeber und Freunde hatten aber nicht nur erheblichen Einfluß auf die Gestaltung der Gespräche, sondern auch auf das Spektrum meiner Beobachtungsmöglichkeiten. Am deutlichsten wurde mir dies im Frühling 1998 bewußt, als ich mit einer neuen Forschungsfrage wieder in Bénin weilte und froh war über das Vertrauen, das mir an bekannten Orten und mit vertrauten Personen die Forschungen erleichterte. In Tebo bemerkte ich zufällig, daß in einem Gehöft, in dem ich zu einem Gespräch verabredet war,

eine Mädchenbeschneidung vollzogen wurde, zu der nur bestimmte Personen zugelassen sind. Zufälligerweise hatte ich mich ausgerechnet am Abend zuvor zum ersten Mal ausführlicher mit meinen Freunden aus dem Dorf über dieses Thema unterhalten und mich dabei vorsichtig mißbilligend geäußert.<sup>27</sup> Eigentlich wollte ich eine Frau dieses Gehöfts treffen, aber man beschied mir mehrfach, sie sei abwesend, obgleich ich sie unter den Frauen, die an der Handlung beteiligt waren, von Ferne sah.

Kurze Zeit später erfuhr ich, daß auch in dem Gehöft, in dem ich zu der Zeit wohnte, ein Mädchen beschnitten werden sollte. Mit der ausdrücklichen Erlaubnis des Gehöftsherrn und der Dorfautoritäten sowie durch die langjährige Freundschaft und Verwandtschaft gerade zu diesen Personen war ich mir dieses Mal meiner Sache ziemlich sicher. Jedoch hörte ich zufällig, wie ein anderer Mann aus dem Gehöft, den ich ebenfalls gut kannte, seine Mitbewohner aufforderte, mich fernzuhalten. Freundlich wurde ich von allen Seiten zum Warten aufgefordert, um Geduld gebeten, und es wurde mir ausdrücklich versichert, daß ich dabei sein würde.

Eine lange und mich verunsichernde Wartezeit später kamen die Beteiligten herbei und erklärten, das Ereignis sei vorbei, sie hätten es außerhalb des Gehöfts durchgeführt. Der Gehöftsherr, der ausgesprochen selten Feldarbeit verrichtet, erklärte später, daß es ihm leid tue, er sei aber an diesem Tag auf dem Feld unabkömmlich gewesen. Einige mit mir befreundete Frauen lachten über mich und darüber, wie ich hinter Licht geführt worden war, und ich lachte notgedrungen mit. Ich tröstete mich später damit, daß ich zwar nicht das Ereignis, an dem ich teilnehmen wollte, zu sehen bekommen hatte, jedoch die Vorführung der Lösung eines Konflikts durch Ausweichstrategien: Mein Freund und Gastgeber schlug mir meine Bitte nicht ab und scheute mithin den direkten Widerspruch, sei es, weil er als sich als Gastgeber mir gegenüber verpflichtet fühlte, oder, weil er tatsächlich nichts gegen meine Teilnahme einzuwenden hatte. Durch seine mit dem Hinweis auf die notwendige Feldarbeit legitimierte Abwesenheit gab er aber zugleich den anderen, die mich fernhalten wollten, die Chance, die Situation nach ihrem Gusto zu gestalten.

Ähnlich wie bei den Gesprächen waren die Beeinflussungen dessen, was ich beobachten konnte und sollte, von seiten meiner Gastgeber und Freunde in der Regel subtiler und vielleicht auch zufälliger als bei dieser Begebenheit: Vieles entging mir, weil mir niemand sagte, daß ein Ereignis stattfinden würde, weil man mich zu einer Begebenheit einlud, während etwas anderes geschah oder auch nur, weil niemand dachte, daß ich daran interessiert sein würde.

<sup>27</sup> Da Beschneidungen in Bénin verboten sind und es in den neunziger Jahren zahlreiche Aufklärungskampagnen gegen diese Praxis gab, mußte die Bevölkerung fürchten, daß meine Teilnahme sie in Schwierigkeiten bringen könnte, auch wenn dies meiner Einschätzung nach nicht der Hauptgrund meines Ausschlusses war.

Noch mehr aber entging mir dadurch, daß ich selbst Dinge, die ich hätte beobachten können, nicht wahrnahm, für unwichtig befand oder eben gar nicht von ihnen wußte. Und schließlich erwies es sich immer wieder als die allergrößte Kunst, überhaupt jene Fragen zu stellen, die Antworten in meinem Sinne zuließen. Auch davon schildere ich ein Beispiel:

Jahrelang hatte mich die Frage beschäftigt, wer den oder die Heiratspartner(in) für ein Kind aussucht. Unter anderem erschien es mir eine auf familiäre Macht hindeutende Position zu sein. Immer wieder erhielt ich unbestimmte Auskünfte: Es könne eine Tante sein oder ein Onkel, manchmal seien es auch die Großmutter oder die leiblichen Eltern. Auf diese Antworten konnte ich mir keinen Reim machen, zumal meine Frage, wer denn dann bestimme, welche Person es sei, oder ob es womöglich mehrere seien, zu gar keinen plausiblen Antworten führte und mit Unverständnis quittiert wurde.

Als ich mich 1998 mit einer Frau über die Verwendung des Geldes aus ihrer Baumwollernte unterhielt, erzählte sie voller Stolz, daß sie alles für die Aussteuer ihrer Adoptivtochter ausgegeben habe. Sie habe ihr einen guten Heiratspartner ausgesucht, der zudem noch im Dorf der Eltern des Mädchens lebe, nun wolle sie eine schöne Mitgift erwerben, um die Hochzeit von langer Hand vorzubereiten. In diesem Gespräch wurde plötzlich klar und zudem durch Nachfragen eindeutig und rasch bestätigt, daß die Person, bei der das Kind aufwächst und die für seine Erziehung zuständig ist, auch den Heiratspartner bestimmt. Formal wenden sich, wie ich in darauf aufbauenden Gesprächen erfuhr, die Personen, die um die Hand eines Mädchens bitten, oft nicht direkt an sie, sondern an ihren Gehöftältesten. Dennoch ist für die Bestimmung der Person (oder ihres „Vorgesetzten“), die das Recht hat, ein Kind zu verheiraten, entscheidend, bei wem das jeweilige Kind tatsächlich aufwächst. Da die meisten Kinder nicht bei den leiblichen Eltern aufwachsen, sondern adoptiert werden, läßt sich die Frage, ob es bei dieser Person nun um eine Tante, einen Onkel, die Großmutter, den leiblichen Vater oder einen Familienfreund handelt, nicht generell beantworten. Meine Fragen nach der Person, die für die Verheiratung eines Kindes zuständig ist, waren offensichtlich in der bislang gestellten Form für meine Gesprächspartner nicht verständlich gewesen. Sie hatten mit der Benennung eines unbestimmten Personenkreises geantwortet, anstatt die Relation zwischen dem zu verheiratenden Kind und der Person, die darüber Entscheidungsmacht hat, zu benennen. Nach dieser Erkenntnis, die sich zufälligerweise in einem Gespräch über die Unterschiedlichkeiten zwischen Frauen und Männern bei der Verwendung des Baumwollgeldes ergeben hatte, ließen sich weitere Fragen zu den Verhandlungen um die Heiratspartner und die daraus resultierenden Konflikte, nach deren Formulierung ich jahrelang gesucht hatte, leicht stellen und beantworten.

Die Tatsache, daß ich mehrfach wiedergekommen war, war für das Verhältnis zwischen mir und der Bevölkerung von Tebo und Sokunõ sehr wichtig, bedeutete es doch, daß ich verbindlicher an ihnen Anteil nahm und nicht so einfach im Nichts einer nicht verortbaren Existenz auf der anderen Seite des Meeres verschwand.<sup>28</sup> Genauso wichtig waren meine Bemühungen, ihre Sprache mehr schlecht als recht zu sprechen und zu verstehen. Sehr wichtig war die Tatsache, daß ich, anders als Weiße aus der Entwicklungszusammenarbeit, das dörfliche Leben für eine Zeit teilte und meine Freunde nach Parakou einlud, um zumindest mein städtisches Leben, wenn schon nicht das in Deutschland, kennenzulernen. Und ganz besonders wichtig war darüber hinaus, daß ich nicht alleine gekommen war, sondern meine erste und später auch die zweite Tochter mitbrachte, und daß ich im Laufe der Jahre vom Vater meiner Kinder, meinem Doktorvater, Freundinnen oder Freunden und schließlich sogar von meinen Eltern besucht wurde; kurz: daß ersichtlich wurde, daß ich nicht einfach vom Himmel gefallen war, sondern an meinem Wohnort auf der anderen Seite der Welt ebenfalls in sozialen und familiären Netzen lebte, die für meine afrikanischen Freunde partiell erfahrbar wurden.

Keine Feldforschung kann alles leisten; wichtiger erscheint es mir, eigene Begrenzungen zu reflektieren, soweit man selbst dazu in der Lage ist. Ich habe mich nicht nur letztendlich mehr für das Leben von Männern als von Frauen interessiert, rückblickend erscheint mir die Geschlechterfrage unterrepräsentiert. Daher vermute ich, daß dieses Buch mit einer prononcierteren Perspektive auf Frauen anders geworden wäre.

Ähnliches gilt für die Themen Magie, Hexerei und Religion. Im Rückblick erscheint es mir unbegreiflich, warum mir erst bei der letzten Feldforschung klar wurde, daß ich mich systematischer hätte mit dem befassen sollen, was bei Baatombu unter dem Begriff *tim* gefaßt wird. Und schließlich denke ich rückblickend, daß ich mich nicht systematisch genug mit den verschiedenen staatlichen Institutionen, die auf der lokalen Ebene wirken, beschäftigte. So habe ich Polizei und Gendarmerie möglichst weiträumig vermieden, war nie im Gefängnis, und habe auch den gesamten Bereich des Justizsystems kaum gestreift. Hier wäre eine Differenzierung meines oft sehr pauschalisierenden Bildes vom Staat

<sup>28</sup> Die Länder der Weißen werden von den dörflichen Baatombu, die keine Schulen besuchten, in aller Regel im Süden und hinter dem großen Meer verortet. Dies liegt daran, daß alle Weißen stets in den Süden nach Cotonou fahren, wenn sie aufbrechen. Die Himmelsrichtung Süden heißt *nim nɔɔ*, „in Richtung Meer“. Meine Freunde waren ausgesprochen überrascht, als ich ihnen abends bei einem Gespräch über den Sternenhimmel und die Tebo überquerenden, gut sichtbaren und allen bekannten Flugzeuge erklärte, diese flögen nach Paris oder Brüssel. Zu dieser geographischen Wahrnehmung der Fahrten der Weißen in den Süden kommt, daß die Hauptstadt ohnehin als dem Land der Weißen ähnlich wahrgenommen wird. Logisch erscheint es daher, sich den Weg in den Süden als eine kontinuierliche Weiterführung in Richtung „Europa“ in einem kulturellen, sozialen und symbolischen Sinne vorzustellen.



möglich gewesen. Oftmals war ich, so erscheint es mir rückblickend, im Feld trotz aller Fettnäpfchen, in die ich getreten bin, zu zurückhaltend und vorsichtig, wollte Höflichkeitsregeln einhalten da, wo es vielleicht gar nicht notwendig gewesen wäre. So fiel es mir immer wieder schwer, dörfliche Konflikte genauer zu verstehen und hartnäckiger (oder phantasievoller) zu fragen und zuzuhören, wo höfliche Antworten mich im unklaren gelassen hatten. Aber hinterher sind die Mängel leichter zu benennen als während der Feldforschung(en) selbst.

### Dank

Am Zustandekommen dieses Buches und vor allem daran, daß es so zustandekam, wie es nun ist, waren viele Menschen beteiligt, die ich hier nicht alle einzeln aufzählen kann und denen ich gleichwohl in Dankbarkeit verbunden bin. Ich möchte dennoch die wichtigsten von ihnen nennen.

Dies sind zuallererst meine Kinder, Judith Lilly und Marlene Luise Alber, deren Leben einige Jahre lang wohl am engsten mit der Entstehung dieses Buches verbunden war und ohne die diese Zeit nicht halb so schön gewesen wäre. Und Michael Hess, der mich unterstützte, mein Dissertationsprojekt in unser damaliges Leben zu integrieren.

Und da sind meine Freundinnen und Freunde aus Sokunõ und vor allem aus Tebo, die mir Offenheit entgegenbrachten und mir ihr Leben und ihre Sicht auf den Borgou und die Welt offenbarten. In beiden Dörfern habe ich am häufigsten Situationen erlebt, die nicht nur von der distanzwahrenden Höflichkeit geprägt waren, mit der Baatombu Fremden und vor allem Weißen begegnen. Die vielfältigen Möglichkeiten, Distanz zu wahren, verbinden sich bei den Baatombu, die ich kennenlernte, mit einer eindrucksvollen Gastfreundschaft, über die hinaus zu kommen für eine Fremde wie mich nicht selbstverständlich war. Mit der Zeit bestimmten Freundschaft und Nähe neben, mit und manchmal jenseits der Distanzen unsere Begegnungen. Ohne die Akzeptanz meiner Baatombu-Freunde und Wahlverwandten, also meiner Eltern, Geschwister, Kinder, Neffen, Großeltern und Schwäger hätte diese Forschung nicht realisiert werden können. Stellvertretend und in tiefer Dankbarkeit möchte ich hier meinen Bruder Mora nennen.

Dankbarkeit schulde ich in Bénin vor allem auch Marc Sacca und seiner Familie und hier ganz besonders seinem Onkel Marc, dem *gɔɔbi* Wo Yoru, der nicht nur seine Privatarchive für mich öffnete und immer wieder geduldig auf meine Fragen antwortete, sondern auch mich und meine Familie freundschaftlich umsorgte. Sein Neffe Marc stand mir hilfsbereit, engagiert, kompetent und kritisch bei einigen meiner Aufenthalte zur Seite, öffnete mir Türen zu

wichtigen Gesprächspartnern und lehrte mich weitaus mehr, als nur ein wenig Baatonum zu sprechen.

Danken möchte ich ferner den Mitgliedern der Nichtregierungsorganisation G.E.R.E.D. in Parakou für institutionelle und freundschaftliche Unterstützung.

Im universitären Kontext danke ich vor allem Georg Elwert, der mich auf die Idee brachte, in Afrika zu forschen, das ganze Forschungsprojekt begleitete und es in der ihm eigenen Weise stets kritisch und enthusiastisch zugleich unterstützte. Für Hilfe und freundliche Kollegialität danke ich auch den anderen Mitarbeitern der Afrika-Abteilung am ethnologischen Institut der Freien Universität Berlin, vor allem Carol Otto und Karin Brandmüller.

Elisabeth Boesen, Ursula Bräunlich, Wolfgang Gabbert, Ulrich Goedeck, Martine Guichard, Axel Harneit-Sievers, Michael Hess, Richard Kuba, Holde Pinnow, Ulinka Rublack, Geraldine Schröder, Jörn Sommer, Albert Wirz und Julia Ziegler verdanke ich nicht nur Hinweise zu französischen Schreibfehlern, Längen und Wiederholungen in den unfertigen Teilen meines nur langsam leserlich werdenden Manuskripts. Ich schulde ihnen, wie auch Carola Lentz und Thomas Bierschenk, Dank für Diskussionen über meine Arbeit, Hinweise verschiedenster Art und dafür, daß sie das notwendige Korrektiv gegen die Auswüchse der Monomanie beim Schreib- und Publikationsprozeß gewesen sind.

Für Diskussionen, unkomplizierte und kollegiale Hilfe im Borgou und in Europa, Anregungen, sowie für schöne Begegnungen in Bayreuth, Bénin, Berlin oder Paris danke ich den Freundinnen und Kollegen der Borgou-Forschung Thomas Bierschenk, Elisabeth Boesen, Denise Bregand, Christine Hardung, Richard Kuba und Jörn Sommer.

Unvergesslich bleiben mir die Gespräche mit Ulinka Rublack im Sommer 1995 in Bénin und durch die Jahre hindurch, deren Spuren sich in diesem Buch wiederfinden lassen.

Ganz besonders danke ich dem Evangelischen Studienwerk, das mich über viele Jahre vielfältig unterstützte und meinen Werdegang prägte. Ich danke ferner der Freien Universität Berlin und der Deutschen Forschungsgemeinschaft für finanzielle und institutionelle Unterstützung. Das Frobenius-Institut in Frankfurt/Main gewährte mir 1998/99 ein einjähriges Stipendium und damit einen notwendigen Freiraum, der diesem Buch zugute kam und für den ich ausgesprochen dankbar bin.

Axel Harneit-Sievers hat mich in der Endphase dieses Projekts darin unterstützt, das Manuskript und vor allem die ihm zugrundeliegenden Argumentationen in so etwas wie eine runde Gestalt zu bringen.

Und schließlich danke ich Beatrix Heintze für vielfältige Hilfen bei der Publikation und für ihre unschätzbare Freundlichkeit und Bestimmtheit auf dem langen Weg zu einem ansehnlichen und lesbaren Text.