

- De Vletter, Fion (1983), "A Socio-Economic Profile of Swazi Rural Homesteads", in: de Vletter (Hrsg.), S. 11 - 93.
- Flory, Bruce (1987), Constraints to Commercial Agriculture on Swazi Nation Land: A Survey of Swaziland's Advanced Farmers, Land Tenure Center, University of Wisconsin-Madison.
- Hughes, A. J. B. (1972), Land Tenure, Land Rights and Land Communities on Swazi Nation Land in Swaziland, Institute for Social Research, University of Natal, Durban.
- Kanel, Don (1984), Economic Problems with Communal Tenure, Manuskript, University of Wisconsin-Madison.
- Kostner, Markus (1989), "Entwicklung als Transformation interdependenter Institutionen", Arbeitshefte No. 48, Wirtschaftsuniversität Wien.
- Kuper, Hilda (1947a), An African Aristocracy: Rank Among the Swazi, London: Oxford University Press.
- Kuper, Hilda (1947b), The Uniform of Colour, Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Kuper, Hilda (1952), The Swazi, London: International African Institute.
- Kuper, Hilda (1986), The Swazi: A South African Kingdom. 2. Aufl., New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Low, Allen (1982), Farm-household Theory and Rural Development in Swaziland, Development Study No. 23, University of Reading.
- Magalula, Glenn Themba (1978), A Socio-Economic Analysis and Evaluation of Rural Development Areas in Swaziland, London: University Microfilms International.
- Marquardt, Mark A. (1988a), Changes in Agricultural Land Use: Institutional Constraints and Opportunities, University of Wisconsin-Madison.
- Marquardt, Mark A. (1988b), Changes in Agricultural Land Use: Appendices Volume I, University of Wisconsin-Madison.
- Marwick, Brian Allen (1940), The Swazi, 2. Aufl., London: Frank Cass & Co. Ltd. (1966).
- Mercy, Charles (1983), "The Swaziland Development and Savings Bank and Credit to Small Farmers in Swaziland: Three Measures of Success", in: de Vletter (Hrsg.), S. 209 - 275.
- Neocosmos, Michael (Hrsg.) (1987), Social Relations in Rural Swaziland: Critical Analyses, Social Science Research Unit, University of Swaziland.
- Neocosmos, Michael (1987), "Homogeneity and Differences on Swazi Nation Land", in: Neocosmos (Hrsg.), S. 17 - 79.
- Rose, Laurel L. (1987), Customary Land Dispute Management in Swaziland, SSRU/UNISWA and University of California - Berkeley.
- Russell, Margo (1985), Landlessness in Swaziland: A Report to the FAO, University of Swaziland.
- Russell, Margo (1986a), A Study of Individual Tenure Farms in Swazi Ownership, SSRU/UNISWA and University of East Anglia.
- Russell, Margo (1986b), "Why Communal Land Tenure Survives in Swaziland", Ceres No. 113, Vol. 19, No. 5, S. 30 - 34.
- Sibisi, Harriet (1981), Keen Farmers on Swazi Nation Land: A Case Study, Ministry of Finance and Co-operatives, Mbabane.
- Testerink, J., D. Funnell, R. Freund (1985), Report on - and Review of - the 1982/83 Sample Survey of Swazi Nation Land, Research Paper No. 17, University of Swaziland.
- Thomas, M. F. und G. W. Whittington (Hrsg.) (1969), Environment and Land Use in Africa, London.
- Times of Swaziland (1988), "Rains Mean It's Time", August 12.
- Whittington, G. W. und J. B. Daniel (1969), "Problems of Land Tenure and Ownership in Swaziland", in: Thomas und Whittington (Hrsg.), S. 447 - 461.

*Markus Kostner, Institut für Volkswirtschaftstheorie und -politik,
Wirtschaftsuniversität Wien, Augasse 2 - 6, A-1090 Wien*

Journal für Entwicklungsforschung 2, 1989, S. 53 - 68

Christian M. Neugebauer **STAMM - ETHNIE - NATIONALISMUS:** **EIN KRITISCHER ÜBERBLICK**

Liest man Artikel, Bücher und Studien über Afrika, stolpert man hartnäckig über einen, respektive zwei Begriffe: den Stamm bzw. die Ethnie. Die Besonderheit Afrikas scheint sich durch die Existenz von Stämmen zu manifestieren, die nicht nur die Partikularität afrikanischer Gesellschaften erklären möchten, sondern schlechthin Konflikte verständlich machen sollen. Das stille Argument ist, daß sich Stämme bzw. Ethnien bekämpfen, weil sie Stämme/Ethnien sind (vgl. W. Ehmeir 1988, S. 17). Der Stamm als *deus ex machina* der Sozialwissenschaften (vgl. O. Nnoli 1982, S. 99).

Die internationale Kritik dieser Konzepte wurde bis dato im deutschsprachigen Raum *cum grano salis* ignoriert, vor allem die der afrikanischen Sozialwissenschaftler. Man wollte, so könnte man glauben, die Emanzipation des vermeintlichen Objektes nicht wahrhaben. Ihre Kritik ist zwar punktuell in einigen privaten Zirkeln bekannt, gelangte jedoch nie über die Qualität einer 'archäologischen Diskussion' hinaus. Was festzustellen ist, ist eine Unsicherheit und Unzufriedenheit mit dem Begriff.

Im folgenden Artikel soll nun diese Kritik afrikanischer Sozialwissenschaftler, bzw. was als Präliminarie des afrikanischen Diskurses gilt, im Rahmen des afrikanischen Kontextes ausgeführt werden. Inwieweit sich die hier getroffenen Überlegungen mit Prozessen in Lateinamerika oder Asien parallelisieren lassen, steht nicht zur Diskussion.

Einschränkend möchte ich auch bemerken, daß ich mich mit der sozialwissenschaftlichen Diskussion in Europa, i.e. den verschiedenen Definitionsversuchen von Ethnie und Stamm,¹ nur am Rande auseinandersetzen werde. Diese darf wohl als Voraussetzung gelten. Der Artikel soll sich schließlich in drei Abschnitte gliedern:

1. Entwurf zu einem wissenschaftlichen Konzept des Stammesbegriffes
2. Die Kritik afrikanischer Sozialwissenschaftler
3. Skizze eines Gegenkonzeptes

1. Entwurf zu einem wissenschaftlichen Stammesbegriff

Aus materialistischer Sicht kann man einen Stamm nicht über einzelne Sprachgruppen festlegen, ohne die gesellschaftliche Organisation, vor allem die Eigentumsverhältnisse, zu berücksichtigen. Konzeptuell (!) und idealtypisch möchte ich folgenden Versuch zu einer Tendenzumschreibung des Begriffs Stamm geben.

Stämme sind politische Organisationen, die über keine staatlichen und quasi-staatlichen Organisationsformen verfügen (vgl. M. Mamdani 1984, S. 1046). Dies impliziert, daß die Produktivkraftentwicklung noch nicht soweit fortgeschritten ist, um

einen ausreichenden Mehrwert abzuschöpfen. Notabene sind auch damit Klassen und eine Klassenherrschaft inexistent.

So muß man den Stamm selbst als ein Produktionsverhältnis verstehen (vgl. E. Terray 1974, S. 118 - 119), worin der Mensch in einer distinkten Position steht: "Hier ist also der Arbeiter das eigentliche 'Zentrum' des Arbeitsprozesses. Aus dieser Analyse geht hervor, daß die Arbeitskraft sowohl qualitativ als quantitativ das wichtigste Element im Arbeitsprozeß darstellt." (E. Terray 1974, S. 107).

Die Verkehrsverhältnisse tragen teilweise einen egalitären Charakter, die im Stammesbund realisiert werden. Letzterer beruht auf den kollektiven Eigentumsverhältnissen der lebensnotwendigen Produktionsmittel. "Die Stammesgemeinschaft, das natürliche Gemeinwesen erscheint nicht als Resultat, sondern als Voraussetzung der gemeinschaftlichen Aneignung ... und Benutzung des Bodens." (K. Marx, MEW Erg. Bd. 1, S. 376). "Jeder Einzelne verhält sich nur als Glied, als member, dieses Gemeinwesens, als Eigentümer oder Besitzer. Die wirkliche Aneignung durch den Prozeß der Arbeit geschieht unter diesen Voraussetzungen, die selbst nicht Produkt der Arbeit sind, sondern als ihre natürlichen oder göttlichen Voraussetzungen erscheinen." (K. Marx, MEW Erg. Bd. 1, S. 376) Und "die Erde selbst wird als Gemeineigentum betrachtet, da sie in gleicher Weise Arbeitsmittel und Arbeitsmaterial stellt." (E. Rüddenklau 1981, S. 309).

Ohne nun weiter auf diese komplexe Diskussion einzugehen, kann man zwei Hauptkriterien abstrahieren:

1. kollektive Eigentumsverhältnisse (vgl. K. Marx, MEW Bd. 3, S. 22)
 2. Nichtexistenz von staatlichen Organisationsformen²
- Daraus kann man folgende These ableiten:

Begreift man den Stammesbegriff aus materialistischer Position, so muß man behaupten, daß im zeitgenössischen Afrika keine Stämme existent sind.

2. Der Stamm - eine Kontroverse im Diskurs über Afrika

W. Ehmeir stellt zur Applikationsgeschichte des Terminus 'Stamm' für die politischen Verhältnisse in Afrika korrekt fest: "Der Gebrauch des Wortes 'Stamm' kam im 19. Jahrhundert auf, also mit der Intensivierung der imperialistischen Expansion europäischer Mächte. 'Stamm' bezeichnete nun das, wofür bis dahin Begriffe wie 'Nation', 'Staat' oder 'Königreich' verwendet worden waren. Die Gesellschaften, die die Imperialisten kolonisieren wollten, wurden somit auf eine niedrigere Stufe als die europäischen gestellt, ihre politische Entwicklung wurde degradiert, impliziert doch 'Stamm' Primitivität auf allen Ebenen, von Kultur über Gesellschaft bis zur politischen Organisation." (W. Ehmeir 1988, S. 3) Und O. Nnoli stellt ergänzend fest: "In Afrika ist dieses Konzept (das Konzept des Tribalismus, Anm.) kolonialen Ursprungs, und seine Funktion war mit Form und Zielsetzung des Kolonialismus verbunden." (O. Nnoli 1982, S. 99)³

In der Ethnologie existiert keine einheitliche, strenge Definition von Stamm bzw. Ethnie, was nur auf dessen Verschwommenheit hindeutet und nicht als eine derart ausgemachte Sache gilt, wie gerne mit recht festen Behauptungen und Thesen zur

z.B. 'Philosophie der Bantu, Yoruba, Ewe etc.', zum Recht, zu Sitten und zur Religion suggeriert wird.⁴

Ein Blick in die Wissenschaftsgeschichte mag dies demonstrieren: G. W. F. Hegel verstand die Differenz zwischen Familie - Stamm - Volk im quantitativen Sinne, ohne jedoch nähere Angaben zu geben (vgl. G. W. F. Hegel 1972, S. 116), da erst mit dem Staat die Völker in die Geschichte eintreten.

J. Vansina streicht diffus den Bewußtseinsfaktor hervor. Für ihn ist ein Stamm "... a community which believes that it is culturally different from all other communities around it, a belief shared by the surrounding communities" (J. Vansina 1966, S. 14). Damit könnte man Österreich oder die Schweiz als einen großen Stamm erkennen, woran sich schon die Unsinnigkeit dieses Konzeptes zeigen läßt, oder zumindestens die Politik der ungleichen Referenz.⁵

Ähnlich auch P. H. Gulliver, der Stamm definiert als "... any group of people which is distinguished by its members and by others, on the basis of cultural-regional criteria" (P. H. Gulliver 1969, S. 24).

M. Panoff und M. Parrin stellen im "Wörterbuch der Ethnologie" fest: "Eine homogene und in politischer und sozialer Hinsicht autonome Gruppe, welche ihr eigenes Territorium beansprucht." (M. Panoff/M. Parrin 1982, S. 282) Nicht viel gehaltvoller W. Hirschberg im "Neues Wörterbuch der Völkerkunde": "Stamm, loser Verbund sprachlich und kulturell verwandter Gruppen, die eine gemeinsame Herkunft, oder der Glaube an eine solche verbindet, und deren Mitglieder sich im Habitus von Nichtstammesmitgliedern unterscheiden. Durch das Fehlen einer starken Zentralautorität bildet der Stamm als solcher das schwächste Glied der politischen Organisation." (W. Hirschberg 1988, S. 452)

W. Mühlmann betont ähnlich wie J. Vansina, Panoff/Parrin und W. Hirschberg das 'intentionale Moment', d.h. das subjektive Gemeinschaftsbewußtsein und die Selbstabgrenzung der Gruppe als Fremdbestimmung durch andere Gruppen (vgl. W. Mühlmann 1968, S. 234).

Vivelo muß zum Stammesbegriff in der Ethnologie zugeben, daß er "ein locker gebrauchter Begriff, der keine strenge Definition hat ..." (Vivelo 1980, S. 343) ist, womit man ihn entweder beruhigt fallen lassen oder endlich ein streng definiertes Feld seiner Gültigkeit geben kann. Und die Unsicherheit unterstreichend hebt auch Vivelo den subjektiven Bewußtseinsfaktor hervor: "Ein gewisses Maß an gemeinschaftlicher Identität des Stammes ist durch die Ähnlichkeit der Sprache sowie der Sitten und Gebräuche gegeben ..." (Vivelo 1980, S. 343)

L. H. Morgan versteht den Stammesbegriff evolutionär, der distinkt für das Stadium der 'Barbarei' zu gebrauchen sei, womit auch der Stammesbegriff von L. H. Morgan zur Analyse des heutigen Afrikas ungeeignet ist.⁶

Shapera⁷ begreift Stamm als "... separate political communities each claiming exclusive right to a given territory and managing its affairs independently of external control" (zitiert aus: A. Mafeje 1971, S. 257).

So und ähnlich könnte man nahezu unbegrenzt fortfahren, weswegen nun auf die theoretische, empirische und vor allem ideologische Kritik übergeleitet sei.

Zieht man die verschiedenen Definitionsversuche zusammen, zeigt sich die latente Gleichsetzung von 'Volkstum', Stamm, Kultur, Ethnie mit einer Sprachge-

meinschaft - worin man unschwer das Erbe Herders und der Romantik ausmachen kann -, Dominanz des subjektiven Bewußtseinsfaktors, der gemeinsamen Sprache und Kultur, Autonomie, innere Funktionalität und Beanspruchung eines gemeinsamen Territoriums. A Southall stellt nach einer ausführlichen Darlegung solcher und ähnlicher Definitionsversuche korrekt fest, daß sie "... relative, arbitrary and a misinterpretation of the facts ..." (A. Southall 1970, S. 35) abgeben.

Abgesehen von dem grundsätzlich idealistischen Ansatz, verschiedene Überbau-Phänomene differenzial aggregiert zu Konstituenten für unklare soziologische Einheiten zu hypostasieren, die zudem homogen, in sich widerspruchsfrei und autonom sein sollen, erweist sich die empirische Basis als mißglückt und im konkreten Dienste des Kolonialismus.⁸ "Andererseits wurde in Tanganyika jedoch tatsächlich ein neues Kollaborationssystem aufgebaut. Die indirekte Herrschaft war dabei weniger Ausdruck einer unumgänglichen Anerkennung der Tradition, als vielmehr ihrer komplizierten Erfindung." (T. O. Ranger 1980, S. 25).

Eine Forschungspraxis, die sich nicht scheute, 'Stämme' einfach und im wahrsten Sinne des Wortes zu erfinden und aus dem Boden zu stampfen.⁹ Folgende historische Fußnoten mögen genügen, um T. O. Rangers These zu belegen, da eine ausführliche Diskussion der Kolonialgeschichte hier nicht geführt werden kann; es können nur die Ergebnisse auf unseren Zweck hin zusammengefaßt werden.

Die Erfindung von Stämmen war hauptsächlich die Domäne der Ethnologie, aber auch Missionare und Kolonialbeamte beteiligten sich an dieser Suche, die von der afrikanischen Elite (vgl. T. O. Ranger 1980, S. 31 - 32) und jüngst besonders von der afrikanischen Philosophie durch die Ethnophilosophie perpetuiert wird (vgl. Ch. M. Neugebauer 1987b und 1988). Diese Manöver unterlagen weitgehend festgelegter Schritte und Methoden, die anderenorts besprochen worden sind (vgl. W. Ehmeir 1988, S. 11 - 12; T. O. Ranger 1983; Y. Zozizoum 1988; M. Mamdani 1984). So berichtet J. Iliffe, daß die ersten 'Stammesvereinigungen' von Dar-es-Salaam auf Anordnung der Deutschen gegründet worden sind (vgl. J. Iliffe 1979, S. 389 f.), die 'Bondjo' in Zaïre wurden zuerst geschaffen, um sie dann wieder von der 'ethnischen Karte' verschwinden zu lassen, da man sich nicht einigen konnte, wer nun als 'Bondjo' gelten soll und wer nicht (vgl. W. J. Samarin 1984), ebenso bei den 'Bangala' (vgl. C. Young 1965), oder den 'Bété', die im wahrsten Sinne des Wortes ex nihilo kreiert wurden (vgl. J. P. Dozon 1985), oder die Differenz zwischen 'Tutsis' und 'Hutus', die entlang der Klassenlinien geschaffen worden ist und auf den angeblichen, traditionellen Feudalbeziehungen zwischen den 'Tutsis' und 'Hutus' beruhen soll, wo die 'Tutsis' als die edlen Aristokraten aus dem Norden - für den deutschen Faschismus waren sie 'Ehrenarier' - und die 'Hutus' als die 'dumpfe Masse' aus dem Süden galten. Da macht es schon nichts, daß die 'Tutsis' ihr "ewiges", "traditionelles" Herrschaftspatent erst durch die Belgier bekamen, zuvor aber noch alle verarmten 'Tutsis' den 'Hutus' zugeschrieben wurden (vgl. C. Vidal 1985; J. P. Chretien 1985). Und der rwandaische Religionssoziologe A. Kagame setzte endlich den letzten Baustein in die Erschaffung der 'Tutsis', indem er deren Genealogie als Philosophie verbrämte schrieb. In seinem Hauptwerk legt er schließlich die Herrschaft der 'Tutsis' als unabdingbares Mosaikstück einer "traditionellen afrikanischen Philosophie" aller Rwandesen dar (vgl. A. Kagame 1985, S. 149 - 153). Ebenso entstand erst ein

'Baluba-Stamm' mit dem Werk 'Bantu-Philosophy' (1959) von P. F. Tempels, denn vorher galten nur diejenigen, die am Königshof lebten, als Baluba. Oder die 'Gusii', wo J. Lonsdale polemisch fragt: "When did the Gusii (or any other group) become a 'tribe'?" (J. Lonsdale 1977) Als letztes Beispiel sei schließlich das sogenannte Yao-Königtum erwähnt, das Matola I. mit Hilfe britischer Missionare ins Leben rief, die ihm eine entsprechende Herrschaftssage bereitstellten. Sein Nachfolger Matola II. war gezwungen, sich mit den Deutschen zu arrangieren, wechselte jedoch rechtzeitig vor der neuerlichen britischen Machtübernahme das politische Lager. Dennoch waren die Tage seiner Herrschaft, da man ihm den "politischen Verrat" von britischer Seite her verübelte, gezählt. Der Ethnologe Turnbull, damals 'District Commissioner', erforschte die konstruierte Ahnengalerie Matola II. und befand, kaum überraschend, diese als nicht "genuin und traditionell" genug (vgl. T. O. Ranger 1979). Stattdessen wurde von Bischof Lucas in Zusammenarbeit mit der herrschenden Schicht der Makua deren Herrschaftslegende gezimmet, um die "eigentliche, wahre, traditionelle, echt afrikanische" Nachfolge des "Yao-Königtums" anzutreten (vgl. eine Zusammenfassung von T. O. Rangers eigener Arbeit zu den Yaos. T. O. Ranger 1980, S. 28 - 29). T. O. Ranger kommentiert dies treffend als "... triumph of theory over reality" (T. O. Ranger 1979, S. 78).

Aber nicht nur die Schaffung war Thema, sondern auch die Ignoranz der kolonialen Wirklichkeit, denn der einmal geschaffene Stamm bedarf der Wartung; und der Ethnologe der Legitimation. "Die Spezialisten des Mutterlandes (die Ethnologen, Anm.) entdecken diese Veränderung sehr rasch und verurteilen sie insgesamt im Namen eines kodifizierten Stils, eines kulturellen Lebens, wie es sich im Rahmen der Kolonialsituation entwickelt hat. ... Die Kolonialisten sind es, die sich zu Verteidigern des Eingeborenstils aufwerfen." (F. Fanon 1966, S. 205), um dem indirect rule eine ideologische und administrative Basis zu geben, das heute im großen Stil im Rahmen des Neokolonialismus¹⁰ praktiziert wird, weswegen man weiterhin des 'Eingeborenstils' bedarf. Als Beispiel sei Evans-Pritchard herausgegriffen, der die Gesellschaft der Nuer als 'traditionell organisierte Anarchie' bezeichnete. Tatsächlich aber waren es Nachkriegszustände, die Evans-Pritchard hier als unberührt traditionell ausgab, nachdem die Briten im Sinne der 'Pax Britannica' die Nuer zehn Jahre lang bekämpften, schließlich aufrieben und um 1930 in ihr Reich - als traditionelle Nuer selbstverständlich, wie ja Pritchard im Auftrag der britischen Regierung nachwies (vgl. G. Leclerc 1976, S. 66) - eingliederten (vgl. O. Onoge 1982, S. 84).¹¹

Früh erkannten afrikanische Sozialwissenschaftler und Historiker die ideologischen Implikationen des Stammesbegriffes: "What is it that makes two million Norwegians a people and just as many Baganda a tribe? A few hundred thousand Icelanders a people and fourteen million Hausa-Fulani a tribe? There is only one explanation: racism." (M. Mamdani 1976, S. 3)¹² Und Uchendu demaskiert mit schlichten Worten den ideologischen Effekt der 'Identitätsideologie': "The Tribal Man is conceived as the 'real African', one who is in harmony with his society and culture, one who is unresponsive to, and almost incapable of change without becoming disorganized and demoralized. He is viewed as happy in his poverty and ignorance, honest and obedient to authority ..." (V. C. Uchendu 1970, S. 54 - 55)

Am ausführlichen setzte sich A. Mafeje in einem Artikel mit der Ideologie des Tribalismus auseinander, der, 1971 geschrieben, fast spurlos an der Diskussion im deutschsprachigen Raum vorbeiging.¹³ A. Mafeje leitet seine Kritik - nach einer theoriengeschichtlichen Debatte des Stammesbegriffes - historisch mit der Evaluierung des Stammeskonzeptes für das 'indirect rule' ein (vgl. Mafeje 1971, S. 254 - 255), um schließlich drei Kritikpunkte zu formulieren, die es einem verständlich machen lassen, warum sich dieses Konzept bis heute hartnäckig behaupten will:¹⁴ "... if 'tribalism' does not matter, the ideology of tribalism, peddled by both expatriate theorists and emergent African middle class ideologists, matters very much. First, it over-simplifies, mystifies, and obscures the real nature of economic and power relations between Africans themselves, and between Africa and the capitalist world. (...) Secondly, it draws an individious and highly suspect distinction between Africans and the other peoples of the world. The patronising of 'call them the same' is likely to produce resentment than to facilitate communication. Thirdly, it is an anachronistic misnomer which impedes cross-cultural analysis." (A. Mafeje 1971: 261)

In polemischer Abrechnung mit dem Tribalismuskonzept postuliert K. B. Hadjor endlich zwei 'Stämme' für Afrika: "In Africa there are two tribes - the exploiters and the exploited, the rulers and the ruled." (K. B. Hadjor 1987, S. 65)

M. C. Young hält wissenschaftshistorisch fest: "'Tribe', of course, was central to the sociology of colonial hegemony. 'Native administration' was erected upon a division of the African population into units of presumed relative homogeneity, and their rule through intermediaries." (M. C. Young 1986, S. 442) Und R. Apthorpe noch schärfer: "Certainly in Anglophone Africa, what happened was the colonial regime administratively created tribes as we think of them today." (R. Apthorpe 1968, S. 18)

In den 70er Jahren wurde das Stammeskonzept, aufgrund seiner Unhaltbarkeit für die Analyse gegenwärtiger Verhältnisse in Afrika, durch das 'Ethnoskonzept' von damals fortschrittlichen Teilen der Ethnologie abgelöst (vgl. M. C. Young 1986, S. 444). Es war aber ein Pyrrhussieg, denn die Sache blieb die Gleiche, ohne nun dies detailliert darzulegen. Ich möchte lediglich die Hauptthesen afrikanischer Sozialwissenschaftler ausführen; ihre Beweisführung mag nachgelesen werden.

Das Wort 'Ethnos' hat selbst eine pejorative Wurzel, diente es doch im antiken Griechenland, den Gegensatz zu der Polis auszudrücken, was somit der Vorstellung des 'Barbaren' und 'Primitiven' sehr nahe kam. In der frankophonen Ethnologie gilt 'ethnie' mit 'tribu' ident (vgl. J. L. Amselle 1985, S. 15) und "im großen und ganzen blieben die Charakteristika der 'ethnischen Gruppe' die gleichen wie beim 'Stamm', da im wesentlichen ja bloß der Begriff geändert wurde" (W. Ehmeier 1988, S. 6). M. Mamdani erkennt: "Not so long ago, apologists of imperialism used to comfortably employ the concept of 'tribe'. Regardless of the level of their social development, every people were characterised as a tribe. Their present counterparts, however, have grown a little shy. They have retreated and exchanged the concept of 'tribe' for 'ethnic group', an evasive term which its proponents would presumably use with equal facility for either a tribe, a nationality of a nation. Attractive because of its non-partisanship, the use of 'ethnic group' in this context suggests not only an inability but also a reluctance to look African social development in the face and underline its historically changing character." (M. Mamdani 1984, S. 1046) Und J. L. Amselle stellt

fest, daß die Übereinstimmung der Definition für Ethnie "... correspond en définitive à un Etat-nation à caractère territorial au rabais" (J. L. Amselle 1985, S. 19; so auch M. Mamdani "... that what are termed tribes in Africa today are really nationalities; so formed by the advent of colonialism" (M. Mamdani 1984, S. 1046). Damit sind schon die Konturen eines Gegenkonzeptes angedeutet, wie es uns in Kapitel 3 beschäftigen wird.

Der "Begriff" 'Ethnie' gilt daher als negativ besetzt und unwissenschaftlich, da für ihn mutatis mutandis dieselbe Kritik wie für den Stammesbegriff gilt.¹⁵ "Was zu tun übrig bleibt, ist, auch im Kontext Afrikas diejenigen Begriffe zu verwenden, die im Kontext Europas selbstverständlich sind, nämlich 'Nationalität' bzw. 'Nation'. (...) Diese begriffsmäßige Gleichstellung ist Voraussetzung für eine seriöse Untersuchung der komplexen Realität Afrikas." (W. Ehmeier 1988, S. 7) Und auch die Freiheitscharta des südafrikanischen Volkskongresses am 26. Juni 1955 spricht von Nationen und nationalen Gruppen und nicht von Stämmen von Ethnien (vgl. R. Davies 1988, S. 314).

Oder, um mit M. Mamdani zu antworten: "What is it that makes two million Norwegians a nation and just as many Baganda an ethnie. (...) There is only one explanation: racism." (adaptiert zitiert nach M. Mamdani 1976, S. 3)

3. Der Nationalismus - ein Diskussionsbeitrag

Im folgenden geht es darum, eine Alternative zu entwerfen, um nicht durch ein theoretisches Defizit, wie Nuscheler und Nohlen, gefangen zu werden. Ohne nun die empirisch-konkrete Beweisführung in allen Details antreten zu können, sei folgendes Modell als Arbeitshypothese vorgestellt, wobei nicht ausführlich auf den Zusammenhang mit der Klassenlage eingegangen wird, da er einerseits als bekannt vorausgesetzt werden muß (vgl. B. Munslow 1986; J. M. Blaut 1987; J. Iliffe 1988; B. Magubane/Nzongola-Ntalaja 1983; Y. Bangura 1988; L. Martens 1988; A. I. Ohwana 1988), andererseits von mir andernorts dargelegt worden ist (vgl. Ch. M. Neugebauer 1987a, S. 1 - 210). Ebenso ist es aus Platzgründen nicht möglich, auch nur in Ansätzen, die Nationalismusdebatte anzureißen (vgl. J. M. Blaut 1987).

Die Studien afrikanischer Historiker und Sozialwissenschaftler haben hinlänglich demonstriert, daß die sogenannten "Stämme" und die damit konnotierten "Traditionen" - supremiert in allen Lebensbereichen, sodaß man schließlich meinte, von einem 'Akan-Recht', 'Yao-Heirat', 'Bantu-Philosophie' u.ä.m. sprechen zu müssen - systematisch von Missionaren, Ethnologen, Kolonialbeamten und der jeweiligen sich aufschwingenden afrikanischen Oberschicht geschaffen und erfunden worden sind. Allgemein formuliert, verhält sich das jeweilige besondere Subjekt zum anderen besonderen Subjekt als vermeintliches "Objekt" - der Kolonialismus -, tatsächlich sind aber beide aus der Dialektik des allgemeinen Objekts und des besonderen Subjekts zu begreifen, woraus eine Dialektik gegenseitiger Herrschaftsdurchdringung zum definitiven Nachteil der breiten, besitzlosen Masse entsteht - kurz: ein Klassenkonflikt unter den Bedingungen des Kolonialismus und Neokolonialismus. Traditionen werden geschaffen und als traditionelle 'Identitäten' - die Urform der Ideologie (Th. W. Adorno) - ausgegeben: eine klassische Verkehrung.

Diese "Traditionen" stellen so die Negation, die Antithese, des Kolonialismus dar, die sich tatsächlich als Nationalismus an-sich und für-sich setzt und zu begreifen ist. Mithin stellt sowohl der Nationalismus an-sich als auch der Nationalismus für-sich eine Begrenzung und Erweiterung des Kolonialismus dar, der die internen Klassenkonflikte in Relation zur internationalen Bourgeoisie reflektiert. Ob nun dieser Nationalismus an-sich und für-sich zum Vorteil oder Nachteil des Interesses des Kolonialismus gereichte, ist für die abstrakte Analyse unerheblich. Entscheidend ist sein dialektisches Verstehen als Begrenzung, als Kritik (*negotium est determinatio*) des Kolonialismus, die er - der Nationalismus an-sich und für-sich - in jedem Falle darstellt. Die synthetische Bewegung, um vorzugreifen, stellt der Staatsnationalismus, meist im Gewande des afrikanischen Sozialismus, dar (vgl. Ch. M. Neugebauer 1989a). In ihm werden sowohl die Elemente des Kolonialismus (Staatsformen etc.) als auch Elemente des Nationalismus zerstört, bewahrt und auf eine höhere Stufe gehoben.

Der Staatsnationalismus, der insofern die Negation der Kolonialideologie ist, soweit er die Kritik des Nationalismus voraus hatte - seine Begrenzung -, und der die Negation des Nationalismus ist, soweit er Staatsnationalismus darstellt, begrenzt den Nationalismus und hebt ihn auf eine höhere Stufe, womit er ihn bewahrt und konserviert.¹⁶ Somit ist der Staatsnationalismus eine synthetische Negation der Negation, i.e. die Einheit der Gegensätze als Synthesis, die ihre rationale ökonomische Basis einerseits in den verschiedenen Positionen der afrikanischen Bourgeoisie, andererseits in der subjungierten Position der Migranten und Lohnabhängigen hat. Der Nationalismus an-sich und für-sich bewahrt sich schließlich als Trägerideologie für Fraktionskämpfe der verschiedenen Bourgeoisiefractionen, deren Gedanken als die herrschenden nur soweit Wirkung entfalten können, als daß sie sich im Massenbewußtsein zu materialisieren vermögen: "For nationality politics, contrary to what bourgeois scholars claim, is not an alternative to class politics. It is in fact a particular type of class politics. It is the politics of the ruling class ..." (M. Mamdani 1984, S. 1053)

Die herrschende Klasse ist als ein peripheres Subjekt unter neokolonialen Bedingungen zu verstehen, was auch dem Nationalismus in Afrika sein besonderes politisches Gepräge gibt: einerseits irrational andererseits religiös (vgl. Ch. M. Neugebauer 1989a und 1989b). Und nicht wie M. C. Young fälschlicherweise behauptet: "As an ideological abstraction, nationalism invariably denies the relevance of class." (M. C. Young 1986, S. 441), da 'ethnisches Bewußtsein', wie M. C. Young meint, apolitisch sei und nichts zum Staatsaufbau beitrage (vgl. M. C. Young 1986, S. 442), was, sieht man sich bloß die Schriften von Azikiwe zum Igbo-Nationalismus an, unhaltbar ist.

Ist die dialektische Aufhebung des Kolonialismus im Staatsnationalismus (z.B. Übernahme des kolonialen Machtapparates), wie oben ausgeführt, leicht zu fassen, so ist diese im Falle des Nationalismus an-sich und für-sich diffiziler zu setzen. Der ghanaische Philosoph K. A. Appiah hat dies in klarer Weise - aufbauend auf die Erkenntnisse T. O. Ranges - analysiert: "Ironically, for many contemporary African intellectuals, these invented traditions have now acquired the status of national mythology; and the invented past of Africa has come to play a role in the political

dynamics of modern state: 'The invented tradition imported from Europe not only provided whites with models of command but also offered many Africans models of 'modern' behaviour. The invented tradition of African societies - whether invented by Europeans or Africans themselves in response - distorted the past but became in themselves realities through which a good deal of colonial ecounter was expressed.' So it is, Ranger observes, that '(t)hose like Ngugi who repudiate bourgeois elite culture face the ironic danger of embracing another set of colonial inventions instead.' Indeed, the very invention of Africa (...) must be understood, ultimately, as an outgrowth of European racialism; the notion of Pan-Africanism was founded on the notion of the Pan-Africanism was founded on the notion of the African, which was, in turn, founded not on any genuine cultural communality but on the very European concept of the Negro. (...) Simply put, the overdetermined course of cultural nationalism in Africa has been to make real the imaginary identities to which Europe has subjected us." (K. A. Appiah 1988, S. 164) Gegen Kulturpuristen¹⁷ gerichtet, schreibt K. A. Appiah: "But for us to forget Europe is to suppress the agon of history." (K. A. Appiah 1988, S. 176) Kurz: Der Nationalismus für-sich in Afrika präformierte inhaltlich die ideologische Seite des Staatsnationalismus und wird in diesem neu formuliert und bewahrt, indem er die feudalen Strukturen Afrikas - vom Kolonialismus entweder teilweise geschaffen, überlagert oder deformiert - romantisch verherrlicht. Aufgrund der eminenten Position des Staates in Afrika, wurde die Entwicklung hin zu einem homogenen Nationalstaat verzögert zugunsten eines Nationalitätenstaates, wo Nation und Staat innerlich zerrissen und unreif einander latent gegenüberstehen. Ein Prozeß, der nicht neu ist und seine besonderen historischen Vorläufer hat. Der Staat in Afrika weist eine tendenzielle Selbständigkeit gegenüber der Bevölkerung auf, die einerseits auf seine neokolonialen Entstehungsbedingungen, andererseits aber auf die noch undifferenzierte Klassenentwicklung,¹⁸ d.h. daß noch kein Teil der Bevölkerung sich zur definitiv herrschenden Klasse aufgeworfen hat, zurückzuführen ist. Dazu folgender Hinweis von K. Marx: "Die Selbständigkeit des Staates kommt heutzutage nur noch in solchen Ländern vor, wo die Stände noch eine Rolle spielen und ein Gemisch existiert, in denen daher kein Teil der Bevölkerung es zur Herrschaft über die übrigen bringen kann. Dies ist namentlich in Deutschland der Fall." (K. Marx MEW Bd. 3, S. 62). Eine Situation, die gewisse Parallelen zu Afrika hat, weswegen es auch nicht überraschen darf, im Ideologebereich Ähnlichkeiten zu der deutschen Ideologie zu finden, wie sie auch der nigerianische Philosoph O. Yai konstatiert hat (vgl. O. Yai 1977), besonders was die Rolle der Philosophie betrifft. Ihr sprechen die führenden afrikanischen Philosophen allein gesellschaftsverändernde Potenz zu (vgl. Ch. M. Neugebauer 1987a).

Aus diesen wenigen Bemerkungen kann man schon ersehen, daß der Nationalismus in Differenz zum Klassenbewußtsein und zur Klasse nicht eine ebenso reelle Grundlage hat wie jenes, sondern aus dem Widerspruch der latenten Klassenseitensetzung als Bewußtsein der Krise hervorgeht, das sich erst im zweiten Zug eine materielle Basis zu legen trachtet, sei es in der Nation, dem Staat oder Nationalstaat, deren komplexe Verflechtungen hier aber nicht tangiert werden sollen. Unter dem Mantel und mit den Worten des Nationalismus für-sich artikuliert sich der Klassenkampf in Afrika oft mit religiösen Worten, wie einst in Deutschland zur Zeit Th.

Müntzers. Ob sich die Religion, egal welche, als Faktor des Nationalismus für-sich erweist, lasse ich hier im Moment beiseite. Den Klassenzusammenhang unter neokolonialen Bedingungen deckt so M. Mamdani tendenziell richtig auf: "The search for foreign backing went alongside that for popular support as factional struggles within the narrow group of actual and aspiring compradors intensified. To carve out a base below, each faction defined itself in parochial terms also defining the opposing factions similar. This meant a definition along nationality, religious or regional lines, for that was the only basis on which comprador faction could stress an identity of interests with the peasant below while insisting on a conflict of interests with their class brethren belonging to 'rival' nationalities or religions." (M. Mamdani 1984, S. 1052)

Nationalismus an-sich bezeichnet diejenigen konstitutiven Faktoren, die zu einem Nationalismus für-sich führen. Sie können mannigfaltig sein und sind stets historisch zu verstehen, weisen jedoch im Gegensatz zum Nationalismus für-sich kein kollektives Bewußtsein ihrer Selbst auf, ungeachtet einmal der Fragen, wie diese Bedingungen und das Bewußtsein entstanden sind.

Die Kriterien für den Nationalismus für-sich stellen nun folgende dar:

- Nationalismus für-sich existiert als kollektives Bewußtsein seiner selbst, das als organisiertes Massenbewußtsein in Krisen auftritt.

- Dieses Massenbewußtsein weist Intellektuelle, Politiker etc. auf, die dieses Bewußtsein einerseits artikulieren, andererseits die jeweiligen Nationalmythen affirmativ festzulegen suchen. Kurz: Es wird versucht, die nationale Charta zu entwerfen. In der Regel kann man konkurrierende Entwürfe ausmachen, die die jeweiligen politischen und ideologischen Bedürfnisse und Verhältnisse widerspiegeln. Uniformität und Homogenität stellen eher einen Wunsch als Realität dar (so z.B. die 'Akan-Philosophie', vgl. Ch. M. Neugebauer 1988).

- Definition des politischen, ökonomischen, kulturellen und territorialen Anspruches, bzw. dessen Realisierung und/oder Behauptung.

- Konstituierung und/oder Pflege und Aufbau einer gemeinsamen Sprache..

- Aufbau einer nationalen Ideologie, die den Begründungszusammenhang (z.B. Rassismus, Sprachgeist-These, Volksgeist-These, Kommunalismus etc.) für die jeweilige Gemeinschaft als solche gibt, wobei eine Homogenität und Kontinuität einer einzigen Tradition, der alle Mitglieder der angenommenen Gemeinschaft verpflichtet sein sollen, postuliert wird.

- Aufbau und/oder Pflege von Auto-, Stereo- und Heterotypen.

- Aufbau und/oder Pflege eines Wir-Sinns.

Zuletzt sei daran erinnert, daß es einen Unterschied macht, ob nun der Nationalismus für-sich von einem ländlichen und/oder städtischen Proletariat getragen wird oder z.B. von der bürokratischen Bourgeoisie.¹⁹ Im ersteren Falle ist der Nationalismus für-sich tendenziell ohnmächtiger Ausdruck des Elends und des Protests gegen dieses,²⁰ im zweiten Falle wird dieser Ausdruck als Herrschaftsideologie gebraucht, wobei in beiden Fällen der Nationalismus für-sich die Legitimationsbasis für einen ökonomischen Verdrängungskampf daher Nationalismus für-sich als eine besondere Bewußtseinsform der Krise; aber nicht das allein einzig mögliche - liefert (vgl. O. Nnoli 1982, S. 119). Er ist so ein subjektiver Faktor im Bewußtseinsprozeß

und für die Erklärung gesellschaftlicher Zustände unzureichend, für das Verstehen aber unabdingbar.

Der Nationalismus für-sich muß nicht notwendigerweise mit der Existenz einer Nation - im materialistischen Sinne - korrespondieren, wie auch nicht umgekehrt, da diese Massenbewußtseinsform als dialektische Widerspiegelung, wie schon hingewiesen, der Klassenseinsetzung zu begreifen ist.

4. Konklusion

Man hat gesehen, daß die Begriffe 'Stamm' und 'Ethnie' zu Recht als Ausdruck von Rassismus und neokolonialer Apologie verstanden werden. Die Lösung kann nicht sein, einfach Nation für Stamm bzw. Ethnie zu setzen und die alten Inhalte beizubehalten. Also, alter Wein in neuen Schläuchen.

Grundsätzlich stellt sich die Frage nach dem theoretischen Rahmen, in welchen der Begriff Nationalismus (zu scheiden von Nation) gemeinsam mit einer Inhaltsbestimmung eingebettet werden soll. Unausweichlich ist, endlich einen weiteren Schritt zur Demystifizierung Afrikas zu setzen, um adäquat die gesellschaftlichen Verhältnisse begreifen zu können, wie A. Mafeje 1971 forderte. Es bleiben genug offene Debatten übrig, wie die sich unmittelbar aufdrängende und legendär berühmte Diskussion um die Frage des Verhältnisses zwischen Nation, Nationalismus und Klasse. um nur ein Hauptproblem anzusprechen. Damit sei nicht gesagt, daß die 'Stammesfrage' nun ein für alle mal vom Tisch sei; vielmehr ist erst ein bescheidender Anfang für eine notwendige und überfällige Auseinandersetzung und Reorientierung gesetzt worden.

ANMERKUNGEN

¹ Wenn dieser Term überhaupt problematisiert wird und nicht unkritisch, voraussetzungslos, als ob er eindeutig wäre, gehandhabt wird, wie bei R. Schott (1981, S. 49), H. Fischer (1981, S. 74) und K. D. Knorr (1981, S. 108, 111).

² Auch M. Mamdani kommt zu demselben Resultat: Von einem Stamm ist zu sprechen, wenn keine Klassen und kein Staat auszumachen sind (vgl. M. Mamdani 1984, S. 1046).

³ Der Zusammenhang zwischen Ethnologie und Kolonialismus kann hier nicht besprochen werden und gilt mir zudem als ausgemachte Sache, die müßig ist, sie weiter zu erörtern (vgl. G. Leclerc 1976, S. 37 - 97; P. J. Hountondji 1983, S. 33 - 70; L. V. Thomas 1975). Im besonderen problematisiert T. Zeleza den Zusammenhang zwischen dem Stammeskonzept und Kolonialismus: "And anthropology with its glorification of simple, static and 'tribal' societies emerged as the intellectual handmaiden of colonialism." (T. Zeleza 1986, S. 182).

⁴ A. Southall stellt polemisch zum Problem der Abgrenzung eines 'Stammes' von einem anderen in der Ethnologie treffend fest: "The difficulty of identifying one 'tribe' clearly and distinctly from another is often represented as a troublesome test which the anthropologist must pass." (A. Southall 1970, S. 40)

⁵ A. Southall weist in seiner Buchbesprechung von J. L. Amselle/E. M'Bokolo auf eines der Hauptergebnisse von E. M'Bokolo in bezug auf Vansina hin, nämlich "... that O. Boone uncritically took the 1949 colonial units of chefferies and secteurs as the basis of her ethnic map, which reinforced them, and that Vansina's Introduction à l'ethnographie du Congo was in continuity with Boone's work, trying to clarify it, yet treating groups as fixed ethnic entities despite the violent interventions of the Congo State." (A. Southall 1985, S. 572)

⁶Wobei auch L. H. Morgan den Gens- und Stammesbegriff nicht unschuldig eingeführt und in bekannter Weise konzipiert hatte, sondern handfeste ideologische Ziele verfolgte, wie A. Kuper plausibel nachwies: "The constitution of the United States is therefore the logical and natural flower of the ancient order of the gens." (A. Kuper 1988, S. 71)

⁷Shapera schrieb sein 'Handbook of Tswana Law and Customs' (1938) im Auftrag der britischen Regierung.

⁸Vgl. W. D. Graf, der das 'indirect rule' treffend als sozioökonomisches System der Kollaboration analysiert, das: "... tended to reinforce the most conservative aspects of traditional political organisations, ..." (W. D. Graf 1988, S. 7)

⁹Als berechtete Beispiele mag man wahllos Evans-Pritchard und M. Fortes heranziehen, die buchstäblich die, wie man sich eines Zynismus entschlagen, ethnologische Methode der *creatio ex nihilo* empfahlen. So läßt uns Evans-Pritchard wissen: "One thing is fairly certain, namely, that the Nuer do not think in group abstractions called clans. In fact, as far as I am aware, he has no word meaning clan and you cannot ask a man an equivalent of 'What is your clan?'" (zitiert aus A. Kuper 1988, S. 200) Und M. Fortes kongenial: "These distinctions (Lineage, Klan und Stamm, Anm.) are not made by the natives (den Tallensi, Anm.) ... it should be noted that the Tallensi have no term for the lineage." (zitiert aus A. Kuper 1988, S. 203) Kurz: Evans-Pritchard und M. Fortes 'erfanden' die Fakten, die sie für den Beweis ihrer Theorien und die Stützung des indirect rule brauchten. Und auch der wohl unverdächtige Ethnologe E. Conte muß mittlerweile eingestehen: "Dieses Modell (das Lineage- und Stammeskonzept, Anm.) hatte eine solche Überzeugungskraft, daß manche Kolonialbeamte sich es zur Pflicht machten, dort, wo es kein Lineage-System gab, eines zu erfinden." (E. Conte 1988, S. 34) Und A. Kuper erachtet generell die Theorie der sogenannten 'lineage' als eine pure Erfindung des Kolonialismus und empirische Fata-Morgana der Ethnologen (vgl. A. Kuper 1982).

¹⁰Ohne nun mit dieser polemischen Formulierung das quantitativ neue Verhältnis des Neokolonialismus verflachen und leugnen zu wollen, denn im Unterschied zum klassischen Kolonialismus geht der Anteil des kolonialen Surplus-Profits zugunsten des Werttransfers über den ungleichen Tausch zurück, verbunden mit einer grundsätzlichen Neuorientierung in der internationalen Arbeitsteilung (vgl. E. Mandel 1972, S. 318 - 343).

¹¹Ignoriert wurde trotz aller holistischen Ansätze der Ethnologie der Gesamtzusammenhang, die Totalität, deren Teil der Kolonialismus war. Oder, um nur eines von vielen möglichen Beispielen zu geben, sie auf die Arbeit von S. F. Nadel hingewiesen, der seine Untersuchung zu den Nupe mit einem eindeutigen kolonialen Anspruch verbindet (vgl. S. F. Nadel 1967, S. 330 - 332) und zu seinem Hauptwerk (Black Byzantium, London 1942) ein lobendes Vorwort von Lord Lugard verfaßt bekam. Nicht viel anders der Ahnherr der funktionalistischen Schule der Ethnologie, B. Malinovsky, der sich in völliger Übereinstimmung mit der britischen Kolonialdoktrin verstand (vgl. G. Leclerc 1976, S. 77).

¹²Ein Vorwurf, der nicht nur polemisch sondern durchaus wörtlich gemeint ist. Auch hier zwei wahllos herausgenommene Beispiele aus der langen rassistischen Tradition in der Ethnologie. Zum einen L. Frobenius, der vor jeglicher Rassenmischung mit dem "Sumpf, der Negerrasse heißt" warnt, zum anderen der neuerdings von New-Age Philosophen und ähnlichen unverbesserlichen Schmalspurromantikern hochgelobte J. G. Frazer, der sich selbst entlarvend schreibt: "Thus if civilisation varies on the whole ... directly with complexion, increasing or diminishing with the blanching or darkening of the skin, we may lay it down as a general proposition that totemism is an institution peculiar to the dark-complexioned and least civilized races of mankind." (J. G. Frazer Bd. IV, 1910, S. 14)

¹³Bedingt auszunehmen ist F. Nuscheler, der in seinem Handbuch der Dritten Welt (Bd. 4) den Stammesbegriff auf Basis von Mafejes Argumentation kritisiert. Nuscheler erkennt endlich in diesem Begriff - der Stamm - einen verborgenen Rassismus, der für die Analyse gesellschaftlicher Phänomene in Afrika untauglich ist. Doch Nuscheler gibt kein Gegenkonzept an, womit er den interessierten Laien in die Luft hängen läßt und dem/der kolonialapologetischen Fachmann/frau Argumentationsraum gibt. Nuscheler scheint sich einer Alternative nicht bewußt zu sein, womit seine notwendige Kritik sich zu einem Bumerang entwickelt. Hier wäre konzeptuelle Schärfe am Platze gewesen. Eine theoretische Konzeptlosigkeit, die schließlich ihren vollen Ausdruck im Term 'Schwarzafrika' findet. Nuscheler weiß um diese und den implizierten Rassismus, wenn er nach

Entschuldigung heischend wissen läßt, daß dem Term 'Schwarzafrika' kein "rassistisches Vorurteil unterstellt werden muß" (F. Nuscheler 1982 Bd. 8, S. 4). Warum erfährt man nicht. Mit schaler Argumentation und schlechtem Gewissen mogelt sich Nuscheler davon, wenn er etwas von "kulturräumlicher Einheit" des subsaharischen Afrika mauschelt und phantasiert. Eine derartige Einheit ist nicht zu postulieren und zu beweisen. Die Konzeptlosigkeit läßt sich besonders eindringlich mit dem Artikel des Mitherausgebers D. Nohlen über Angola dokumentieren. Verwundert muß man im Beitrag von Nohlen lesen: "Die etwa 100 Bantustämme, die z.T. nur Stammesvermischungen sind, werden in acht Stammesgruppen untergliedert, ..." (D. Nohlen/F. Nuscheler 1982 Bd. 5, S. 296) Fragen muß man sich auch, was 'Naturreligionen' sein sollen; wohl nur im Gegensatz zu 'Kulturreligionen' zu denken und sinnvoll. Hier bricht sich ein, wie Nuscheler selbst bemerkte, Rassismus die Bahn, der, wie jeder Rassismus, mit einem Kulturdünkel Hand in Hand geht, indem der einen Nation 'Naturhaftigkeit' ohne Kultur, der anderen 'Kultur pur' unterschoben wird. Der Rest von Nohlen's Beitrag ist Makulatur, ist er doch - nach Nuscheler - ein heimlicher Rassist. Ebenso der Beitrag von H. Sellin und R. Tetzlaff über den Sudan (S. 100), die gar eine offene rassistische Terminologie aus der NS-Zeit verwenden, wenn sie vom "Sudaneger" sprechen (D. Nohlen/F. Nuscheler 1982 Bd. 5, S. 100). Verstohlen und konzeptlos auch wenn E. Adams im Falle Zambia "Ethnien" und "Stämme" mal gleichsetzt, um sich über das Theoriendefizit hinwegzuschwindeln, und schließlich 70 Stämme ausmacht (S. 395).

¹⁴P. J. Hountondji nennt diesen Obskurantismus den 'Kulturalismus', dessen ideologische Funktion er darlegt: "The characteristic of culturalism in this sense is to distort the political and economic problems, neatly side-stepping them in favour of exclusively cultural problems." (P. J. Hountondji 1983, S. 160) Und: "Culturalism is an ideological system because it produces an indirect political effect. It eclipses, first, the problem of effective national liberation and, second, the problem of class struggle." (P. J. Hountondji 1983, S. 162) Dies wird hauptsächlich durch die Ethnologen bewirkt, die "... need to play with simple units, univocal cultural totalities without cracks or dissonances. They need dead cultures, petrified cultures, always identical to themselves in the homogeneous space of an eternal present" (P. J. Hountondji 1983, S. 162 - 163).

¹⁵So auch O. Nnoli: "Somit ist Ethnizität keine kritische Variable. Es fehlt ihr die erklärende Kraft." (O. Nnoli 1982, S. 111).

¹⁶Man kann so den Staatsnationalismus als begrenzende Totalität der partiellen Negation begreifen.

¹⁷Wie der 'Kulturpurismus' als Konzept generell eine rassistische Tendenz in sich zu bergen scheint: "Darüber hinaus halten wir nichts davon, die animistischen schwarzen Feldbauern für 'afrikanischer' zu befinden, als ihre islamischen, ..., Landsleute in den Städten. Einschätzungen dieser Art sind Ausdruck eines kulturellen Purismus, der sich mit dem rassistischen die Hand reicht." (I. Ahlers/J. Westhoff 1973, S. 63)

¹⁸Vgl. Ch. Mährdel 1983, S. 2 - 50.

¹⁹Die bürokratische Bourgeoisie erweist sich derzeit tendenziell als die herrschende bürgerliche Fraktion in Afrika, der oft Philosophen angehören - da diese in die Bürokratie via der Universität eingebunden sind -, deren historische Rolle nicht unähnlich der Bürokratie im allgemeinen in Europa ist, wie sie G. Lukács charakterisiert hat: "... die Bürokratisierung, die, ..., eine Übergangsform der Liquidierung des Feudalismus, des Kampfes der Bourgeoisie um die Staatsmacht ..." (G. Lukács 1954, S. 35) ist. Die Rolle der Liquidierung des Feudalismus bestimmt die Bourgeoisie in Afrika nur bedingt, da sie eine deformierte Kompradorenbourgeoisie unter den Bedingungen des Neokolonialismus ist. Die nationale Einheit kommt so nicht aus dem Widerstreit des Bürgertums mit dem Feudalismus, sondern aus deren gemeinsamen Kampf um einerseits Selbstbestimmung gegenüber dem Kolonialismus andererseits um Wahrung und Ausbau ihrer privilegierten Position im Neokolonialismus. Dennoch dürfen deren widerstreitenden Tendenzen nicht übersehen werden, die immer deutlicher hervortreten, was auch die äußerst inkohärenten Konstruktionen zu den diversen "traditionellen Philosophien" und nationalen Chartas erklärt.

²⁰Da, wie E. Mandel richtig den ökonomischen Drehmoment für ein rebellierendes Nationalbewußtsein darlegt, "das Gewicht des ungleichen Austausches (...) den Nationen der Halbkolonien und nicht ihren herrschenden Klassen aufgebürdet (wird)" (E. Mandel 1972, S. 342).

LITERATUR

- Amselle, J. L./E. M'Bokolo, "Au coeur de l'ethnie", Paris 1985.
- Appiah, K. A., "Out of Africa: Topologies of Nativism", in: *The Yale Journal of Criticism*, Nr. 1 (1988).
- Apthorpe, R., "Does Tribalism really matter?", in: *Transition*, Nr. 37 (1968).
- Bangura, Y., "Crisis and Repression in Africa: National Selfdetermination Undermined", in: *ZAST* Nr. 2 (1988).
- Blaut, J. M., "National Question: Decolonizing the Theory of Nationalism", London 1987.
- Cohen, R./Middleton, S., "Comparative Political Systems. Studies in Politics of Pre-Industrial Societies", New York 1967.
- Conte, E., "Macht und Tradition in Westafrika - Französische Anthropologie und afrikanische Geschichte", Frankfurt/Main 1988.
- Davies, R. et al., "The Struggle for South Africa - A Reference Guide", Two Vol., London 1988.
- Dozon, J. P., "Les Bété: une creation coloniale", in: *Au coeur de l'ethnie*, Ed.: Amselle et al., Paris 1985.
- Ehmer, W., "Die 'Tribalisierung' und 'Ethnisierung' Afrikas seit der Kolonialperiode", unpubl. Proseminar aus der Vergl. Politikwissenschaft am Inst. f. Politikwissenschaft (Univ. Wien), Leitung: Teuber-Weckersdorf, Ch., Wien 1988.
- Fanon, F., "Die Verdammten dieser Erde", Frankfurt/Main 1966.
- Frazer, J. G., "Totemism and Exogamy", Vol. 4, London 1910.
- Graf, W. D., "The Nigerian State", London 1988.
- Grevenmeyer, J. H., "Traditionale Gesellschaft und europäischer Kolonialismus", Frankfurt/Main 1980.
- Gulliver, P. H., "Tradition and Transition in East-Africa: Studies of the Tribal Element in the Modern Era", London 1969.
- Hadjor, K. B., "On Transforming Africa", London 1987.
- Hegel, G. W. F., "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", Stuttgart 1972.
- Hirschberg, W., "Neues Wörterbuch der Völkerkunde", Berlin 1988.
- Hobsbawm, E./Ranger, T. O., "The Invention of Tradition", Cambridge 1983.
- Hountondji, P. J., "African Philosophy. Myth and Reality", London 1983.
- Iliffe, J., "A Modern History of Tanganyika", Cambridge 1979.
- Iliffe, J., "The African Poor", Cambridge 1988.
- Jestl, R., "Das Afrika der Afrikaner", Frankfurt/Main 1982.
- Kagamé, A., "La philosophie bantu comparée", Paris 1976; deutsche Übersetzung: "Sprache und Sein - Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas", Heidelberg 1985.
- Knorr, K. D., "Anthropologie und Ethnomethodologie. Eine methodische und theoretische Herausforderung", in: *Grundlagen der Ethnologie*, Ed. Schmied-Kowarzik, W./Stagl, J., Berlin 1981.
- Kuper, A., "Lineage Theory: A Critical Retrospective", in: *Annual Review of Anthropology*, Nr. 11 (1982).
- Kuper, A., "The Invention of Primitive Society", London/New York 1988.
- Leclerc, G., "Anthropologie und Kolonialismus", Frankfurt/Main - Berlin - Wien 1973.
- Lonsdale, J., "When did the Gusii (or any other Group) become a Tribe?", in: *Kenya Historical Review*, Nr. 1 (1977).
- Lukács, G., "Die Zerstörung der Vernunft", Berlin 1954.
- Mafeje, A., "The Ideology of Tribalism", in: *Journal of Modern African Studies*, Nr. 2 (1971).
- Magubane, B./Ntalaja, N., "Proletarianization and Class Struggle in Africa", San Francisco 1983.
- Mamdani, M., "Politics and Class Formations in Uganda", London 1976.
- Mamdani, M., "Nationality Question in a neo-Colony. A Historical Perspective", in: *Economic and Political Weekly*, Jul. 7 (1984).
- Mandel, E., "Der Spätkapitalismus", Frankfurt/Main 1972.
- Martens, L., "Le Zaïre étrangle par la main du F. M. I.", in: *ZAST* Nr. 2 (1988).
- Marx, K., "Die deutsche Ideologie", in: *MEW* Bd. 3.
- Marx, K., "Grundrisse", in: *MEW* Erg. Bd. 1.
- Mährdel, Ch., "Afrika Bd. 3", Köln 1983.
- Munslow, B., "Africa-Problems in the Transition to Socialism", London 1986.
- Mühlmann, W., "Geschichte der Anthropologie", Heidelberg 1968.
- Nadel, S. F., "Black Byzantium", London 1946.
- Nadel, S. F., "Nupe State and Community", in: *Comparative Political Systems. Studies in Politics of Pre-Industrial Societies*, Ed.: Cohen, R./Middleton, S., New York 1967.
- Neugebauer, Ch. M., "Die Ethnophilosophie in der Philosophiediskussion Afrikas", in: *ZAST*, Nr. 1 (1987) b.
- Neugebauer, Ch. M., "Einführung in die akademische afrikanische Philosophie des anglophonen Raumes seit 1970", Phil. Diss., Wien 1987a.
- Neugebauer, Ch. M., "Die Akan-Philosophie" - Ihre Diskussion in der akademischen Philosophie in Ghana seit 1970, in: *Conceptus*, Nr. 56 (1988).
- Neugebauer, Ch. M., "Der N'Krumahismus und seine jüngere Debatte in der afrikanischen Philosophie", in: *Fortschrittliche Wissenschaft*, Mai 1989a.
- Neugebauer, Ch. M., "Einführung in die akademische afrikanische Philosophie seit 1970", München 1989b (forthcoming).
- Nohlen, D./Nuscheler, F., "Handbuch der Dritten Welt", Bd. 4 & Bd. 5, Ludwigsburg 1982.
- Nnoli, O., "Tribalismus oder Ethnizität: Ideologie gegen Wissenschaft", in: *Das Afrika der Afrikaner*, Hrsg.: R. Jestl, Frankfurt/Main 1982.
- Ohwana, A. I., "State and Violence in Africa: An Examination of The Impact of Colonial Socio-Economic Policies on Health in Nigeria", in: *ZAST* Nr. 3 (1988).
- Onoge, O., "Revolutionäre Forderungen an die afrikanische Soziologie", in: *Das Afrika der Afrikaner*, Hrsg.: R. Jestl, Frankfurt/Main 1982.
- Panoff, M./Parin, M., "Wörterbuch der Ethnologie", Berlin 1982.
- Ranger, T. O., "European Attitudes and African Realities: The Rise and Fall of the Matola Chiefs of South-East Tanzania", in: *Journal of African History*, Nr. 1 (1979).
- Ranger, T. O., "Kolonialismus in Ost- und Zentralafrika: Von der traditionellen zur traditionellen Gesellschaft - Einsprüche und Widersprüche", in: *Traditionale Gesellschaft und europäischer Kolonialismus*, Ed. Grevenmeyer, J. H., Frankfurt/Main 1980.
- Ranger, T. O., "The Invention of Tradition in Colonial Africa", in: *The Invention of Tradition*, Ed.: Hobsbawm, E., Ranger, T. O., Cambridge 1983.
- Rüddenklau, E., "Überlegungen zum historischen Materialismus", in: *Grundfragen der Ethnologie*, Ed.: Schmied-Kowarzik, W./Stagl, J., Berlin 1981.
- Samarin, W. J., "Bondjo Ethnicity and Colonial Imagination", in: *Canadian Journal of African Studies*, Nr. 2 (1984).
- Schmied-Kowarzik, W./Stagl, J., "Grundlagen der Ethnologie", Berlin 1981.
- Schott, R., "Aufgaben der deutschen Ethnologie heute", in: *Grundfragen der Ethnologie*, Ed.: Schmied-Kowarzik, W./Stagl, J., Berlin 1981.
- Southall, A. W., "The Illusion of Tribe", in: *Journal of Asian and African Studies*, Nr. 1 - 2 (1970).
- Southall, A. W., "The Ethnic Heart of Anthropology", in: *Cashiers d'Etudes Africaines*, Nr. 4 (1980).
- Tempels, P. F., "Bantu-Philosophy", Paris 1959.
- Thomas, L. V., "Ethnologie", in: *Geschichte der Philosophie* Bd. VII, Ed.: F. Chatelet, Frankfurt/Main 1975.
- Uchendu, V. C., "The Passing of Tribal Man. A West African Experience", in: *Journal of Asian and African Studies*, Nr. 1 - 2 (1970).
- Vansina, J., "Kingdoms of the Savanne", Wisconsin 1966.
- Vidal, C., "Situations ethniques au Rwanda", in: *Au coeur de l'ethnie*, Ed.: Amselle J. L. et al., Paris 1985.
- Vivelo, J., "Handbuch der Kulturanthropologie", Berlin 1980.
- Yai, O., "Theory and Practice in African Philosophy: The Poverty of Speculative Philosophy", in: *Second Order*, Nr. 2 (1977).
- Young, C., "Politics in the Congo: Decolonization and Independence", Princeton 1956.
- Young, C. M., "Nationalism, Ethnicity and Class in Africa: A Retrospective", in: *Cashiers*

D'Etudes Africaines, Nr. 3 (1986).

Zezeza, T., "Independence on a Silver Platter: The Emerging Liberal Mythologie", in: UFAHA-MU, Nr. 1/2 (1986).

Zoetizoum, Y., "L'Etat et la reproduction Ethnique en Afrique", in: ZAST, Nr. 3 (1988).

Christian M. Neugebauer, A-2324 Himberg, Hauptplatz 9/3/10

Journal für Entwicklungspolitik 2, 1989, S. 69 - 95

Johanna Wölflingseder

DIREKTE BESCHÄFTIGUNGSEFFEKTE IN ÖSTERREICH INDUZIERT DURCH DEN HANDEL ZWISCHEN ÖSTERREICH UND DEN ENTWICKLUNGSLÄNDERN*

1. Problemstellung

In den 70er Jahren war die Forderung der Entwicklungsländer nach freiem Zugang für ihre Industrieprodukte zu den Absatzmärkten der Industriestaaten ein zentraler Punkt in den Diskussionen über eine Neuordnung der Nord-Süd-Beziehungen. Das Hauptargument gegen diese Forderung lautete in den Industrieländern damals, daß die zunehmende Integration der Entwicklungsländer in den Welthandel mit Industriewaren zu einer Erhöhung der Arbeitslosigkeit in den Industrienationen führt, und zwar gerade in den Sektoren und Regionen, die ohnehin bereits diesbezüglich Problembereiche darstellen. Die Arbeitnehmer der Industriestaaten hatten sich mit den arbeitsrechtlichen Errungenschaften eine soziale Absicherung geschaffen, die zum Beispiel bei Arbeitslosigkeit ein unsoziales Absinken der Lohnsätze verhindert. Die Arbeitsanbieter der Entwicklungsländer stellten demgemäß eine Gefährdung dieses Systems dar, da sie sozusagen als Anbieter zu Dumping-Preisen am Arbeitsmarkt neu auftraten. Aber auch neoklassische Ökonomen räumten ein: "Zwar kann man in einem marktwirtschaftlichen System grundsätzlich darauf vertrauen, daß der Wettbewerb die Produktionsfaktoren spontan in ihre günstigste Verwendung lenkt. Aber im Fall der Freisetzen durch vermehrte Einfuhren aus den Entwicklungsländern spricht einiges dafür, daß es einer aktiven sektoralen und regionalen Strukturpolitik bedarf, um Anpassungsfriktionen vermeiden oder, wenn sie eingetreten sind, überwinden zu können. Denn eine Integration der Entwicklungsländer in die industrielle Arbeitsteilung schafft weit größere Anpassungsprobleme in den Industrieländern als eine verstärkte Arbeitsteilung zwischen den Industrieländern." (Dicke et al. 1976, S. 145 f.) Auf diesem Hintergrund wurden Ende der 70er Jahre eine Reihe von Studien für europäische Länder über die Beschäftigungseffekte einer Zunahme der Industrieimporte aus Entwicklungsländer und über die kompensatorischen Effekte der Exporte in diese Länder erstellt. Mit der vorliegenden Arbeit gibt es nun erstmals auch für Österreich eine Untersuchung dieser Art.

Untersucht wurden die direkten Beschäftigungseffekte, die durch Veränderungen der Handelsströme zwischen Österreich und den Entwicklungsländern im Bereich der Industriegüter im Zeitraum 1973 bis 1985 induziert wurden.¹ Diese Analyse wurde vorerst aggregiert durchgeführt, danach wurde die Betroffenheit einzelner Branchen untersucht. Eine weiters vorgenommene Differenzierung nach einzelnen Ländergruppen zeigt, daß durch eine Auflösung des Konglomerats Entwicklungsländer, die Fragestellung der frühen 70er Jahre über die Bedrohlichkeit der Entwick-