

zwingen, sich über die tiefere Bedeutung der Integration von „Umwelt und Entwicklung“ in ihrer jeweiligen Ausprägung für den Norden und den Süden mit der gebotenen Verantwortlichkeit für zukünftige Generationen sehr eingehend zu beschäftigen. Im Zuge einer solchen Diskussion könnte sich, wie Konrad Ginther (1992, S. 61) schreibt, zeigen, daß das Recht von Völkern auf Entwicklung sich „as an evolutionary — or maybe even revolutionary — concept of international law which needs to be understood and developed in the light of the specific developmental milieu of today and in response to the everyday needs of those directly concerned, as the ultimately driving force for the formation of law“³⁶ erweisen würde.

Zusammenfassung

Auch heute, 15 Jahre nachdem die Frage des „Rechts auf Entwicklung“ zum ersten Mal gestellt wurde, gibt es keinen Konsens über dessen Inhalt.

Das Ziel dieses Beitrages ist die Untersuchung ob das „Recht auf Entwicklung“ nur ein Ausdruck der Frustration des Südens aufgrund fehlender Entwicklung des Sozialstatus ist, oder ob es eine Antwort auf die globale Umweltkrise darstellt. Die große Herausforderung der die Welt heute gegenübersteht ist, wie man den Bedarf für eine ökologisch vertretbare Änderung der Industrie und die effiziente Nutzung von Ressourcen im Norden mit der bestmöglichen Entwicklung im Süden in Einklang bringt. Meiner Ansicht nach brauchen wir dazu eine größere Anzahl von verschiedensten Entwicklungskonzepten, angepaßt an die speziellen Gegebenheiten der verschiedenen Länder. Dies schließt für die Länder des Nordens nicht aus, dafür die hauptsächliche Verantwortung zu übernehmen.

Die Verwirklichung des Rechts auf Entwicklung könnte ein wichtiges Verbindungsglied zwischen den Bedürfnissen nach einer sauberen Umwelt und denen nach Entwicklung — für alle Menschen — darstellen.

Otmar Höll, Institut für Politikwissenschaft,
Währingerstraße 28, A-1090 Wien

36 Ginther bezieht sich mit dieser Aussage auf Max Webers „Rechtssoziologie“, herausgegeben und eingeleitet von Johannes Winckelmann, Neuwied 1967, S. 243.

Journal für Entwicklungspolitik X/1, 1994, S. 47 — 65

Emo Gotsbachner KOLLEKTIVRECHTE, INDIVIDUALRECHTE, BÜRGERJUSTIZ: DIE USALAMA-BEWEGUNG IN TANZANIA¹

Abstract

People's Rights for development and self-determination, as stated in the African Charter on Human Rights, can contribute a valuable instrument for the protection of indigenous communities. But, as shown here in the example of the Usalama-movement of Tanzania, their current definition is too state-centric to unfold a beneficial effect in a situation, where communal forms of collectivity are not identical with the state. The movement originated in 1981 in some rural parts of Tanzania in reaction to growing insecurity and the failure of state bureaucracies to cope with organised criminality. It is maintained by the people themselves. This form of collective, popular justice can be seen as the peasant's recapture of judicial competence from postcolonial institutions, to which many villagers feel alienated. It represents strains of a genuinely African form of democratization, which, is argued, could be the major task for the protectional force under the People's Rights to peace and a autochthonous development.

Die Einführung einer dritten Generation von Menschenrechten versuchte neben einem Gemeinschaftsrecht auf Entwicklung und Frieden auch kulturelle Rechte festzuschreiben. Sie entspringen den Unrechtserfahrungen der Länder des Südens in der internationalen Staatengemeinschaft. Nicht zufällig waren es die Staaten der Organisation der Afrikanischen Einheit (OAU), welche diese „Rechte der Völker“ in der Afrikanischen Menschenrechtscharta 1986 zu verbindlichen Grundrechten erhoben, während die Industrienationen gegen eine UN-Erklärung zum Recht auf Entwicklung im selben Jahr einhellig opponierten (Riedel 1989). Damit spitzt sich die Kontroverse über den „normativen Universalismus der Menschenrechte“ zu:

¹ Dieser Beitrag basiert auf anthropologischer Feldforschung in Tanzania, Ostafrika (von November 1991 bis Juni 1992), finanziert aus Mitteln des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung.

Um ihm in einem postmissionarischen und postkolonialen Zeitalter seine Geltung zu sichern, ist es notwendig, die Menschenrechte von den historischen und kulturellen Umständen ihrer Entstehung abzulösen und von ihrem metaphysischen Gehalt zu befreien. (Assmann 1993, S. 252)

Doch andere Autoren bestehen darauf, daß Menschenrechte, und sie meinen damit bloß die individuellen Freiheitsrechte gegenüber dem Staat, in ihrer festgeschriebenen Form unteilbar und vor allem kulturunabhängig sind.

Der theoretische Disput, ob die Menschenrechte ihres metaphysischen Gehaltes befreit werden könnten, um ihren Anspruch auf Universalität zu retten, ist eher unfruchtbar und soll hier nicht weiter verfolgt werden. Gerade „die historische Dimension der Menschenrechte ist eines ihrer wesentlichen Merkmale“ (Riedel 1989, S. 10). Ich gehe davon aus, daß ein Schutz von Gemeinschaftlichkeit, wie er im Recht der Völker auf Partizipation und kollektive, selbstbestimmte Entwicklung angestrebt wird, eine wertvolle und notwendige Ergänzung zu den klassischen Freiheitsrechten darstellen kann. Insofern, als die Zerstörung von kultureller Identität und autochthonen Entwicklungen durch den Kolonialismus eine *elementare* Unrechtserfahrung bildet, und die Bedrohung indigener Völker durch jüngere Formen des Kolonialismus weiter andauert (Gotsbachner 1992), kann die Berücksichtigung kollektiver Rechte auf Gemeinschaftlichkeit als unabdingbarer Grundlage der Menschenwürde nicht von der Hand gewiesen werden.

Doch hier muß man Zweifel anmelden, ob diese Gemeinschaften notwendigerweise ident mit den postkolonialen Staatsgebilden zu sein haben, auf welche in der breiten Diskussion als Träger der Kollektivrechte abgestellt wird. Eine Fallstudie aus einem ostafrikanischen Land soll hier dem Bild einer nicht-staatlichen Gemeinschaftlichkeit Plastizität verleihen und die praktischen Herausforderungen und Probleme beleuchten, welche sich aus dem Anspruch der gruppenbezogenen Menschenrechte ergeben.

Bürgerjustiz: Die Usalama-Bewegung

Die *Usalama* oder *Sungusungu* genannte Bewegung am tanzanischen Hochplateau südlich des Viktoriasees entstand 1981 als Reaktion der Bevölkerung auf das offensichtliche Versagen staatlicher Ordnungskräfte gegenüber einer ausufernden Kriminalität (vgl. Masanja 1984; Abrahams 1986; Campbell 1989; Gotsbachner 1993). Kleine Bauern und Viehzüchter nahe dem Provinzstädtchen Isaka (Region Shinyanga, Bezirk Kahama) initiierten dörfliche Selbstverteidigungsgruppen, um Banden organisierter Viehdiebe, die das Land terrorisierten, entgegenzutreten. Obwohl letztere nicht selten

mit halbautomatischen Gewehren bewaffnet waren, erzielten die *Bhasalama*² durchschlagende Erfolge. Besonders ein neu eingeführtes Alarmsignal, die Trillerpfeife *Ndulilu*, deren Ton augenblicklich die gesamte Bevölkerung im Umkreis mobilisiert, glich die militärische Unterlegenheit von improvisierten Waffen (Stöcken, Pfeil und Bogen) aus. Benachbarte Dörfer begannen die Taktik zu übernehmen, eigene Gruppen zu bilden, und wie in einem Schneeballsystem erfaßte die sich rasend ausbreitende Bewegung die drei Regionen Shinyanga, Tabora und Mwanza, ein Gebiet von etwa 130.000 km² (ca. 32° bis 34° östl. v. G., 2° bis 6° südl. B.) mit heute annähernd 5 Mio. Einwohnern.

Die Bandenkriminalität, gegen die Polizei, Gerichte und eine speziell geschaffene Armeeeinheit (*Stock Theft Prevention Unit*, vgl. Campbell 1989, S. 21) vergeblich gekämpft hatten, konnte binnen Jahresfrist besiegt werden. Ein erstaunlicher Erfolg, der sich aus den Bedingungen, die die breite Mobilisierungswirkung der *Usalama* förderten, erklären läßt:

Zum einen belebte die Bewegung alte Traditionen, die auf kulturelles Wissen der diese Gebiete bewohnenden Völker (Sukuma, Nyamwezi und Sumbwa) in der gemeinschaftlichen, dörflichen Organisation von Sicherheits- und Rechtsmechanismen zurückgreifen.³ Zum anderen standen diese lokalen Mechanismen seit der Kolonialzeit in einer Spannung zu dem Gerichtssystem europäischer Provenienz, das den staatlichen Hoheitsanspruch, erst der Kolonialherren, dann des unabhängigen Tanganyika und später Tanzania, vertritt.⁴ Auf das Mißtrauen, das den staatlichen Rechtsinstitutionen seitens der Bevölkerung entgegengebracht wird, ist schon in vielen Arbeiten hingewiesen worden (Gulliver 1963; Moore 1978; van Donge 1993. Umfassender: Bryde 1977; Ayoade 1988). In der konkreten Lage förderte die häufig von Bhasalama verbreitete Auffassung, daß die Polizei von den Banditen korrumpiert sei, ja mit diesen zusammenarbeite und sie bisweilen mit Waffen versorge,⁵ die Tendenz, die Bekämpfung der Kriminalität wieder in die eigene Hand zu nehmen.

2 Ich verwende örtliche Schreibweisen, die durch die in Bantusprachen üblichen Präfixe verwirrend sein können: *Usalama* ist, sowohl in Sukuma als auch in der Landessprache Suaheli, der Name der Bewegung und bedeutet Sicherheit, Frieden; *Msalama* ist ein einzelner Angehöriger dieser Gruppen, *Bha*-(Suaheli: *Wa*)-*salama* die Mehrzahlform.

3 Die Organisationsstruktur, Symbolik, die Namensgebung der Akteure, Prozeduren der Streitbeilegung, Ostrazierung etc. lassen sich in historischen Parallelen belegen. Für eine ausführlichere Darstellung: Gotsbachner 1993, S. 57ff., 81f.

4 Die besondere Situation des *indirect rule*, durch den traditionellen politisch-rechtliche Strukturen der Sukuma/Nyamwezi zu kolonialen Zwecken annektiert und der Bevölkerung entfremdet wurden (Graham 1976; Iliffe 1980), habe ich bereits woanders dargestellt (Gotsbachner 1993, S. 57ff.).

5 Ich konnte das während meiner Feldarbeit im Bezirk Sengerema in mehreren Fällen verifizieren: Es existieren Beweise, daß bei Banditen gefundene Waffen aus Polizeiarsenalen stammen.

Dörfliche Tribunale

Die dörflichen Gruppen der Usalama kristallisierten über den konkreten Anlaß hinaus zu einer institutionalisierten Form. Alle Bewohner eines ein Dorf (*Tawi*) konstituierenden Landstriches schlossen sich zu jeweils einer Gruppe zusammen und zahlten einen geringen Geldbetrag oder ein Huhn als Beitrittsgebühr. In einem Aufstellsystem, wobei sich mehrere Bewerber um ein Amt auf einem öffentlichen Platz nebeneinander hinstellen und die Bewohner sich jeweils hinter ihrem Kandidaten aufreihen, wurden ihre Führer, oder, wie sie sagen, das „Komitee“ (*Kamati*), demokratisch gewählt: Als eher symbolisches Oberhaupt ein *Ntemi*, und sein Vertreter, der *Mtwale*. Ein *Kamanda Mkuu*, ein oberster „Commander“, der die einzelnen *Kamanda* der Häuserblocks befiehlt, welche wiederum die wehrfähige männliche (mancherorts auch weibliche) Jugend unter sich vereinen. Und schließlich einen Sekretär (*Katibu*), welcher Protokolle über alle Angelegenheiten der Gruppe anlegt.

Schon bald nach ihrer Entstehung begannen Usalama-gruppen Gericht über Verfehlungen innerhalb der eigenen Dorfgemeinschaft zu halten. Meist sind es Eigentumsdelikte, wegen denen ein Dorfbewohner die Hilfe der Bhasalama beansprucht. Ein Komiteemitglied sendet dann einen *Kamanda* und ein bis zwei jugendliche „Soldaten“ aus, um den bzw. die Verdächtigten zu holen und ruft mit einem Gong (meist eine unter dem Versammlungsbaum aufgehängte Autofelge) die Dorfbewohner zusammen. Die Gerichtsversammlungen (*Baraza*) folgen im allgemeinen einem relativ starren Schema, das jedoch von Ort zu Ort unterschiedlich abläuft. Gemeinsam ist aber allen von mir beobachteten Fällen die Art der Sanktion, eine Bußzahlung (*Masumule*), welche meist in Naturalien, angefangen bei einem Huhn und ansteigend bis zu einem Rind, bei schweren Straftaten auch mehrere Rinder, beglichen wird. Die Tiere werden geschlachtet und gemeinschaftlich konsumiert. Auch die Art der Durchsetzung der Sanktion mag für europäische Augen ungewohnt scheinen: Mit der Verurteilung durch die Versammlung werden Missetäter als gesellschaftlich isoliert (*mbubiti*) ausgerufen, das bedeutet, daß niemand ihr Haus besuchen darf, niemand mit ihnen Handel treiben darf und niemand ihnen, wie sonst üblich, bei landwirtschaftlichen Arbeiten hilft. In der Regel wurde und wird diese Ostration streng eingehalten (Nichtbefolgung steht unter Strafdrohung), sie ist in einer sozialen Situation hoher Verflechtung und wechselseitiger Abhängigkeit auch sehr effizient. Die Isolation betrifft jeweils einen gesamten Haushalt, als untrennbarer ökonomischer Einheit, und endet mit der Wiedergutmachung und der Begleichung der Strafe. Die Reintegration findet in der Teilnahme des Delinquenten am gemeinsamen Mahl Ausdruck.

Gleichfalls „kollektiv“ vollzieht sich die Rechtsprechung: in einer *Baraza* ist (Ausnahmen konnten nur in urbaneren Gebieten festgestellt werden) potentiell die gesamte Dorfbevölkerung beteiligt, am „Verhör“ des (der) Delinquenten ebenso wie an der Diskussion um das Ausmaß der Strafe. Die Entscheidungsfindung ist konsensual, insofern, als der letzte Vorschlag als angenommen gilt, wenn niemand mehr einen Einwand macht. Eine *Baraza* spielt sich etwa folgendermaßen ab:

1.2.'92 Kinga, bei Malolo (Bukene/Nzega)

(Nachmittag, die *Baraza* ist schon angelaufen, vorher war die Gruppe mit der Diebin nach Malolo zum *Ntemi Tabu IGULU* gezogen, um seine Einwilligung einzuholen. Er selbst ist mit dem Aussetzen von Reis beschäftigt, somit unabkömmlich, sein Bruder ist *Mtwale* und vertritt ihn. Etwa 50 Männer und 15 Frauen, unter einer Gruppe von *Miombo*-Bäumen. Nach kurzer, durch mich verursachter Unterbrechung, Vorstellung meinerseits, fahren sie fort.)

Eine Holzschachtel mit *Sembe* (Maisschrot, Grundbestandteil des Hauptnahrungsmittels *Ugali*) und ein großer Kochtopf ausgelöster Erdnüsse stehen in der Mitte des Kreises, der Ehemann der Frau, die diese beiden Sachen gestohlen hatte, stimmt gerade zu, daß er die Wiedergutmachung und die *Masumule* bezahlen werde. Er bittet um Aufschub, ihm wird aber klargemacht, daß er bis dahin wie seine Frau und der ganze Haushalt isoliert sei.

Jemand, der gerade erst zur *Baraza* gekommen ist, bittet, man möge ihm die Geschichte erklären, damit er mitreden könne. Ein *Kamanda* erzählt geduldig: Der Besitzer der Nahrungsmittel war letzte Woche auf Reisen, sein Bruder paßte zwar auf das Haus auf, war aber tagsüber auf der Weide. Der Diebstahl war Montag begangen und am Dienstag gemeldet worden. Die *Bhasalama* hatten daraufhin alle Frauen der näheren Umgebung gefragt, welche Art Mehl sie für den *Ugali* verwenden, *Sembe* oder *Kassavamehl*. Am Freitag (d.h. tags zuvor) hatten sie die Beschuldigte gefragt, sie sagte, sie verwende nur *Kassavamehl*, es wurde aber in ihrer Küche auch *Sembe* gefunden. In der Gegenüberstellung habe sie den Diebstahl dann gestanden.

Ein *Msalama* fragt den Ehemann, ob er an dem Tag des Diebstahls anwesend war; das war er, aber am nächsten Tag verreiste er kurz. Weitere Frage: Müßte er nicht gemerkt haben, daß seine Frau statt *Kassavamehl* plötzlich *Sembe* verwendete? Der Mann steht auf, kommt in die Mitte des Kreises, redet sehr emphatisch und pointiert: Sie hätten auch *Sembe* im Haus, er könne sich nicht darum kümmern, ob die Vorräte voll oder leer seien. Jemand anderer hakt nach, ebenso mit allgemeiner Heiterkeit bedacht, daß er doch sehen müsse, wenn plötzlich ein fremder Gegenstand in seinem Haus sei. Der Ehemann entgegnet, daß bei ihm als *Nyamwezi* es nicht üblich sei, daß der Mann sich um die Küche kümmere, was als Rechtfertigung offenbar zufriedenstellt.

Der Bruder der Diebin zückt die Brieftasche, um die Strafe zu bezahlen, sie wird mit 5200/= (ca. 15 \$) festgelegt. Jemand beschwert sich, daß es üblich sei, daß zuerst der Bestohlene entschädigt werde, mit dem Doppelten des Gestohlenen, man beschließt daher, von dem Geld zuerst nochmals soviel Sembe und Erdnüsse zu kaufen, bevor die Masumule kassiert werde. Der Bruder begleicht auch diese Rechnung. Jemand sagt, daß immer das Dreifache als Entschädigung zu zahlen sei, er wird belehrt, nur das Doppelte. Der Mtwale, der seit meiner Ankunft nichts geredet hatte, schließt die Baraza.

Die Regelung, daß das Opfer seinen Schadenswert sogar doppelt zurückerhält, ist eine Besonderheit einiger Dörfer in Nzega, sonst gleicht der Verhandlungsverlauf dem in mehreren Fällen (Gotsbachner 1993, S. 181ff.) erhobenen Bild. Üblicherweise dauert die Diskussion um das Strafausmaß länger, da hier ein Verwandter sich (unklugerweise) schon zu der Bezahlung bereit erklärte, bevor dieses festgesetzt war. Der Einwand, zuerst müsse die Wiedergutmachung stattfinden, betrifft hingegen eine allgemeine Regel, die sicher auch einen Teil der Popularität dieses Systems bewirkt hat: An die staatlichen Gerichte, wo Anzeigen oft Monate oder Jahre dauern, um ein, wie mir erzählt wurde, oft als willkürlich empfundenes Resultat zu zeitigen, wenden sich heute nur wenige Kläger.⁶ Die Baraza der Usalama hat die staatlichen Gerichte in ihrer Bedeutung stark zurückgedrängt. Tatsächlich, behaupten die Bhasalama, daß sie es sind, die heute in den drei Regionen den sozialen Frieden erhalten. Und das wird zuweilen sogar von offizieller Seite zugegeben.⁷

Kollektivität und Pflicht zu wechselseitiger Hilfe

Wie bereits erwähnt, ist die gemeinschaftlich-kollektivistische Sozialorganisation ein bedeutendes Charakteristikum nicht nur der Usalama, sondern der Sukuma und Nyamwezi überhaupt. Ethnographische Berichte belegen diverse institutionalisierte Formen aus verschiedenen Zeiten. Bei den Sukuma waren das vor allem Arbeitsgruppen der jungen Männer (Elika). Sie gewährleisteten nicht nur die gegenseitige Hilfe ihrer Mitglieder bei der Feldarbeit, sondern auch Dienste im allgemeinen Interesse (Williams 1935, S. 119; Cory 1953, S. 8). Unter Leitung sogenannter Basumba Batale erfüllten sie in den Dörfern noch bis in die Zeit nach der Unabhängigkeit Ord-

⁶ Eine Hakimu (Magistratsrichterin) erklärte, sie habe in einem vergleichbaren Bezirk, wo sie vorher gearbeitet hatte, etwa drei Mal so viele Eigentumsdelikte zu bearbeiten gehabt, weil es dort keine Bhasalama gegeben habe. Diese Darstellung entspricht öfter gehörten Einschätzungen, ist aber schwer in Zahlen belegbar.

⁷ Auch in der Einleitung des „Kanuni za Utendaji“, einem Dokument der politischen Führung der staatlichen Sicherheitskomitees von Mwanza, Shiyanga und Tabora, wurde dies 1991 anerkannt.

nungsfunktionen (Liebenow 1960, S. 237; Hatfield 1968, S. 40). Auch bei den weiter südlich ansässigen Nyamwezi ist die frühere Existenz von Nachbarschaftsgruppen (Bazengwa) überliefert, die besonders um die härteste der landwirtschaftlichen Arbeiten, dem Dreschen der Hirse, organisiert war. Sie hatten eigene Nachbarschaftstribunale (Mabanza ga Banamhala), die Verstöße gegen das Prinzip wechselseitiger Hilfe ahndeten und in Aufbau, Prozeduren und Funktionsweise die Struktur der Usalama vorwegnahmen (Abrahams 1967, S. 158ff.).

Die allgemeine Betonung von Gemeinschaftlichkeit, Gastfreundschaft und Kooperation hat, wenn auch nicht unbeschadet, die Einführung einer Geldwirtschaft mit dem Anbau von Baumwolle, Tabak und Erdnüssen überdauert. Weiterhin erfüllt das traditionelle System des Austausches und der Verleihung von Vieh, dem noch immer wichtigsten Wohlstandsindikator, egalisierende Funktionen (Schanne-Raab 1977, S. 66). Vor diesem Hintergrund müssen die Verpflichtungen kollektiver Verantwortung gesehen werden, wie sie in folgendem Usalama-Fall wirksam wurden. Ich beschreibe in voller Länge, um ein plastisches Bild zu geben:

14.4. '92 Ilalo (Itobo/Nzega)

(10.30, zwischen den Häusern sitzen etwa 200 Leute verstreut, ohne daß sich, wie sonst, das Komitee erkennbar herausheben würde. Es sind viele Bhasalama auch umliegender Dörfer anwesend, da der Ntemi von Ilalo beschuldigt wird, einen Fall von Maisdiebstahl, der ihm von der Usalama des nahen Isaka geschickt worden war, nicht adequat verfolgt zu haben. Auch der örtliche Obmann der tanzanischen Einheitspartei CCM ist anwesend.)

Der Ntemi erklärt, ein Mann und eine Frau seien ihm aus Isaka geschickt worden, die angeblich Mais von einem Feld gestohlen hatten, anhand des mitgesandten Briefes hätte er aber feststellen können, daß es kein Delikt war, weil sie den Mais gekauft hatten. Jemand wirft ein, er hätte dann zumindest einen Informationsbrief zurück nach Isaka schicken müssen. Der Sekretär, nach dem Brief befragt, sagt, er habe die Diebe nicht einmal gesehen. Jemand meint, es wäre da schon einmal ein Ladendieb in Iditima gewesen, den der Ntemi laufen ließ, es scheint, er würde nicht nach den Gesetzen der Bhasalama handeln. Ein anderer führt einen anderen Fall an, wo Diebe sich zu rechtfertigen versuchten, indem sie sagten, das sei ihr eigenes Feld. Man müsse vorsichtiger sein, Diebe verwenden alle Tricks, sonst würden sie frei ausgehen. Ein Alter resümiert, es sei ein Fehler des Ntemi gewesen, die Diebe nicht zum Tatort eskortiert zu haben, er solle bestraft werden. Einige wiederholen, er hätte es ja schon zugegeben, man solle über die Masumule reden.

Der CCM Obmann sagt, der Ntemi und seine Leute sollten die Versammlung verlassen, während über sie verhandelt wird, etwa 50 Leute stehen auf,

gehen diskutierend ab (11.02). Jemand meint, auch die Leute, die zu weit weg wohnen, sollten gehen; Zustimmung. Erster Vorschlag aus der Runde: Der Ntemi solle eine Kuh, seine Leute je eine Ziege Strafe zahlen, jemand wiederholt, es wird geklatscht. Ein junger Kamanda wirft ein, es sei nicht gut, die ganze Gruppe zu bestrafen, weil ja immerhin einige nicht dabei waren. Jemand anderer antwortet darauf, daß auch die anderen für den Ntemi verantwortlich sind, der Punkt wird wiederholt: sie leben schließlich alle im selben Gebiet. Jemand sagt, das sei nicht immer so gehandhabt worden, warum diesmal alle bestraft werden sollten. Der CCM Obmann stimmt bei, daß die wirklich Schuldigen aussortiert werden müßten, man solle nicht alle bestrafen, die, die nicht dabei waren hätten keinen Fehler gemacht. Der Kamanda, der den Einwand zuerst gemacht hatte, wiederholt ihn, erntet Laute des Mißfallens. Jemand meint unter beipflichtenden Akklamationen, die anderen hätten genauso Gelegenheit gehabt, sich über den Fall zu informieren, deshalb müßten sie alle bestraft werden. Wird wiederholt. Ein anderer Kamanda fragt, ob das jetzt beschlossen sei, es wird geklatscht.

Ein Alter sagt, wir wissen alle, wie wir angefangen haben, wenn ein Ntemi einen Fehler machte, wurde er entlassen. Zynischer Zwischenruf des Obmanns: Sollen alle entlassen werden, auch seine Mitarbeiter? Der junge Kamanda gibt Beispiele, daß auch vorher Watemi Fehler machten und Masumule zahlten, ohne daß sie entlassen wurden, für so einen geringfügigen Fall, noch dazu beim ersten Mal, sei nicht fair. Antwort: Es sei nicht das erste Mal, es seien schon so viele Vorkommnisse gewesen. Jemand anderer, kurz: Ein Fehler ist genug, um jemanden zu entlassen, man klatscht. Wieder ein anderer, die Zeit sei reif. Antwort, es sei zu früh, wenn er wieder einen Fehler macht, dann ... Ruf, es sei genug, er soll entlassen werden (Klatschen) Gegenstimme, es sei nicht gut, ihn heute wegzujagen, man solle warten, er werde wieder Fehler machen, und dann ist er fällig (wieder Klatschen). Ein Alter sagt, er komme aus Jana (dem Ursprung der Bewegung), meint, so viele Fehler seien Grund für Masumule und Entlassung (Klatschen, nicht feststellbar, ob andere Leute). Der CCM Obmann fragt, ob sie dafür sind, Zurufe der Zustimmung. Der Alte aus Jana meint, die Ziegen und die Kuh sollen hier gezahlt und konsumiert werden, wie früher, man solle sie nicht verkaufen, die Leute sollten sich hier zum Essen treffen (Zustimmung). Der (2.) Kamanda, der die Wortmeldungen der lebhaften, aber sehr „disziplinierten“ Diskussion koordiniert hatte, sagt, der Ntemi solle wieder gerufen werden, damit man gleich eine Abstimmung machen könne (11.42).

Der Ntemi und seine Leute haben wieder im Kreis Platz genommen, der CCM Obmann sagt, man möge ihnen den Beschluß mitteilen. Der 2. Kamanda berichtet, die Leute seien für schuldig befunden worden und müssen je eine Ziege Masumule zahlen, der Ntemi eine Kuh. Außerdem sei er, da er

so viele Fehler gemacht habe, ab sofort entlassen. Ein Alter, der auch bestraft wurde, sagt, es sei nicht leicht zu verstehen, warum sie bestraft werden, da, als der Dieb gebracht wurde, der Gong zur Versammlung nicht geschlagen wurde. Ein 3. junger Kamanda entgegnet, es gebe keine Diskussion mehr darüber, sie müssen zahlen. In Ordnung sagt der Alte, aber sie bräuchten mehr Zeit. Ein Junger: Wenn er z.B. während der Zeit in Lohumbu war, sei es gerecht, wenn auch er bestraft würde? Man entgegnet, sie müßten zahlen, bis dahin seien sie isoliert, nur die Frauen dürften ein Kind ins Spital bringen oder Kerosin einkaufen. Der CCM Obmann sagt, es könne keine Zeit mehr mit Diskussionen verschwendet werden, sie hätten lange und sorgsam genug erwogen, daß sie bestraft werden müssen.

Der Ntemi dankt, sarkastisch, für die Liebenswürdigkeit, daß sie ihre (!) Verantwortung von ihm genommen hätten, er werde ein gutes Beispiel geben und weiterhin als einfacher Msalama gegen die Diebe in der Gegend kämpfen. Er werde auch die Masumule zahlen. Aber sie hätten einen Fehler gemacht, ihn sofort wegzujagen, ohne ihn in seinem Büro zu verhören. Wie solle er jetzt die Maisdiebe verfolgen? Er habe angeblich so viele Fehler gemacht, aber warum höre er erst jetzt davon? (heftiger) Er legt sein Amt zurück, über seine Leute solle noch diskutiert werden. Er beschwört das Bild, daß nach ihm Korruption im Dorf ausbrechen werde.

Jemand sagt, sie hätten bis jetzt nur Zeit vergeudet, sie seien eigentlich gekommen, um über gestohlenen Mais zu befinden. Der 2. Kamanda sagt, da der Ntemi zugestimmt habe, solle er die Kuh gleich heute zahlen, die anderen sollen nach Hause gehen. Dieser meint, er habe keine, er müsse erst eine kaufen, am sonntäglichen Viehmarkt. Ein Kamanda, der bestraft wurde, sagt, er würde die Ziege ohne zu zögern zahlen, weil Usalama gut sei. Ein anderer steht auf, er habe keine Ziege, und vor allem, an wen solle er sie zahlen? Der 2. Kamanda antwortet ihm, er wüßte sehr gut, daß er isoliert sei, bis er zahle.

(12.20) Obwohl die Versammlung nicht formell beendet ist, beginnen Leute aufzustehen und wegzugehen. Es bleiben noch immer etwa 100, in der Ferne hört man die Weggehenden wild diskutieren. Es wird gesagt, daß es jetzt Zeit für die Neuwahl sei. Da das „Chiefdom“ aus zwei weiter voneinander wohnenden Gruppen bestehe, sollen beide getrennt je einen Ntemi wählen. Der Obmann sagt, die Drohung des alten Ntemi, daß jetzt Korruption ausbrechen werde, werde nicht in Erfüllung gehen. Jemand schlägt vor, daß der 1. junge Kamanda, der vorher den Ntemi und seine Gruppe verteidigt hatte, inzwischen zum Interims-Ntemi gemacht werden soll, dieser lehnt ab, aber als der CCM Obmann den Vorschlag wiederholt und geklatscht wird, sträubt er sich nicht länger. Die Wahl des neuen Ntemi soll abgehalten werden, wenn sie die Masumule konsumieren und die anderen wieder dabei sind (12.30). Allgemeiner Aufbruch.

Zu diesem Fall ist zu ergänzen, daß das Urteil, alle Mitglieder der Gruppe, d.h. jeder Haushalt müsse eine Ziege als *Masumule* zahlen, später etwas eingeschränkt wurde. Doch die prinzipielle Idee der Rechtsfigur einer kollektiven Verantwortlichkeit blieb erhalten: nicht nur die Komitee der Usalama für „sein“ Volk verantwortlich, auch das Volk ist umgekehrt zur Verantwortung zu ziehen, wenn ihre Führer nicht gewissenhaft genug arbeiten und damit die flächendeckende Bekämpfung der Kriminalität gefährden. In der Ausbreitungsphase der Bewegung wurden aus demselben Grund ganze Dörfer isoliert, wenn sie keine eigene Gruppe gründen wollten. So konnte z.B. auch ein Stadtteil der Bezirkshauptstadt Kahama veranlaßt werden, ein Usalama-Komitee zu formieren, ihr „Büro“ liegt jetzt direkt neben dem Parteibüro der CCM.

In der Usalama-Bewegung ist eine Form kollektiver Identität wiederaufstanden, die den sozialen Unsicherheiten der Krise der 80er Jahre mit traditionellen Formen der Reziprozität, ihren spezifischen Werten und Verpflichtungen beizukommen versucht. Da europäischem Bewußtsein eine nichtstaatliche Öffentlichkeit weitgehend undenkbar geworden ist, sei dieser Aspekt hier besonders betont.

Usalama und der Staat

Staatliche Bürokratien reagierten auf den Aufstieg dieser neuen Kraft verständlicherweise irritiert und feindlich. Die Führer der ersten Gruppen sahen sich nicht nur der Gefahr durch Banditen, sondern auch Repressalien der Polizei ausgesetzt. Gleichzeitig kam der Staatsgründer und damalige Präsident Tanzanias, Julius Nyerere, nach dem Bericht einer von ihm 1982 delegierten Untersuchungskommission zu einer positiven Einschätzung der Bewegung (Masanja 1984). Die Zwiespältigkeit der offiziellen Haltung gegenüber der Usalama hat sich bis heute bewahrt: Nyerere und die Führung der Staatspartei CCM (*Chama cha Mapinduzi*, Revolutionspartei) unterstützten sie und feierten sie als die wahre Inkarnation der Volksmiliz, welche das Parteiprogramm von 1971 vorgesehen hatte.⁸ Doch ebenso stark waren die Kräfte in Polizei und Regionalverwaltung, die sich gegen die Durchlöcherung des staatlichen Gewaltmonopols sträubten.

Erst 1989 konnte nach langjährigen parlamentarischen Debatten der „rechtmäßige“ Status der Usalama als „People's Militia“ verankert werden. Damit war ihnen zumindest auf dem Papier das Recht gegeben, Verdächtige

⁸ Mwongozo wa TANU (Dar es Salaam 1973), S. 9f.: „To confront the enemy the people must know that they are the nation's shield. This means all defence and security matters should be in the hands of the people themselves ...“

anzuhalten und Durchsuchungen durchzuführen (People's Militia Laws 1989, Art. 3 (1)), der wesentliche Teil ihrer Arbeit, die Rechtsausübung der *Baraza*, bleibt weiter „illegal“. Auf lokaler Ebene, d.h. von den örtlichen Politikern und Beamten, wird die gesamte Tätigkeit der Bewegung oft höchst mißtrauisch betrachtet, kommt es doch auch vor, daß ihre Komiteemitglieder sich in Fälle von Korruption oder Veruntreuung öffentlicher Gelder einschalten. Nach Berichten von Dorfbewohnern und eigenen Beobachtungen zu schließen, scheinen solche Konflikte häufig den Spannungen zwischen Usalama und Staatsbürokratien zugrundezuliegen (Gotsbachner 1993, S. 101ff.), und nur selten behalten Bhasalama dabei die Oberhand. Etwa in der Stadt Kasamwa, 1984, konnten sie zum Beispiel die Ablösung korrupter Polizeibeamter erzwingen.

Sonst ist die Koexistenz der Gruppen mit offiziellen Staatsvertretern, die Rolle des CCM Obmanns im Fall von Ilalo möge das illustrieren, eher eine friedliche. Lokalpolitiker sehen sich durch sie entlastet und versuchen darüber hinaus, sie für eigene Zwecke einzuspannen: Die Ausbesserung der Schotterstraßen, das Bewirtschaften des Gemeindefeldes oder der Durchsetzung von Verordnungen gegen die illegale Destillation von Schnaps (*Gongo*) u.dgl. Doch die in der Bewegung tätige Bevölkerung trachtet, sich dieser Vereinnahmung zu entziehen. Gerade die dezentrale Organisation erleichtert es, den Kanalisierungsversuchen der mittleren Parteigremien auszuweichen. Ihre Autonomie in der Behandlung von Rechtsstreitigkeiten wird gegen Übergriffe von Seiten der Bürokratien mithilfe einer gewissen Janusköpfigkeit verteidigt. Deutlich wird das bei der von Bezirkspolitikern immer wieder erhobenen Forderung, gefangene Diebe müßten der Polizei überantwortet werden, auch wenn die nächste Station weit weg sei. Scheinbare, d.h. rhetorische Zustimmung zu offiziellen Appellen kaschiert deren Ignorierung in der alltäglichen Praxis, welche bei einer derart verstreuten Siedlungsweise obrigkeitlicher Kontrolle nicht zugänglich ist (vgl. auch Ingle 1972, S. 253).

Kollektivrechte: Rechtlich-kulturelle Selbstbestimmung

In der Banjul-Charta, der 1981 entworfenen und 1986 ratifizierten „Afrikanischen Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker“ wurden erstmals in einem internationalen Völkerrechtsinstrument „Menschenrechte der dritten Generation“ konkretisiert, welche neben den bisher anerkannten Freiheitsrechten des Einzelnen auch Gruppen- oder Gemeinschaftsrechte etablieren. Artikel 19 bis 25 verkünden „das Recht aller Völker“ auf Frieden, Entwicklung und eine lebenswerte Umwelt. Diese Kollektivrechte waren von

vielen Delegierten der O.A.U. in Banjul gefordert worden, um spezifisch afrikanische Werte in das Dokument einfließen zu lassen (Ojo/Sessay 1986, S. 94). In Afrika, hieß es, könnten Individuen nicht von ihren Gruppen getrennt betrachtet werden, Einzelrechte müßten daher durch Kollektivrechte ergänzt werden. In Artikel 20 wird dementsprechend das Recht aller Völker auf Existenz, Selbstbestimmung und Widerstand gegen politische, wirtschaftliche oder kulturelle Unterdrückung festgehalten. Andererseits zählt Artikel 29 auch Pflichten des Individuums gegenüber der Gemeinschaft auf: Die Familie zu stärken, die Sicherheit und Unabhängigkeit des Landes nicht zu gefährden, Steuern zu zahlen (I), und schließlich (Ziffer 7) afrikanische, kulturelle Werte der Gemeinschaft zu bewahren.⁹

Beleuchten wir nun diese Kollektivrechte aus dem Blickwinkel der spezifischen Strukturen und Erfahrungen der *Usalama*. Zweifellos bauen deren Rechtsmechanismen auf schutzwürdigen, „afrikanischen“ Werten der Gemeinschaft und gegenseitigen Hilfe auf, ja könnten ohne diese nicht existieren. Als Bhasalama haben sich Sukuma und Nyamwezi das Recht auf Frieden und selbstbestimmte Entwicklung de facto genommen.

Doch können sie als Subjekte der „Rechte der Völker“ in der Afrikanischen Charta gesehen werden? Als eigene Sprachgruppe, noch dazu der größten der etwa 120 von Tanzania (Campbell 1989, S. 13), werden Sukuma oft auch als „Volk“ angesprochen, wobei Nyamwezi und Sumbwa ihre enge sprachliche Verwandtschaft zu diesem zugebilligt wird. Bezeichnen wir Sukuma oder Nyamwezi als Völker, stoßen wir auf das Problem, daß die implizierte Unterstellung ethnischer Homogenität in einem Gebiet anhaltender Wanderungsbewegungen mit einem hohen Prozentsatz enkultrierter Immigranten (Abrahams 1967) bedenklich ist. Das Argument trifft aber eher die genealogische Mystifizierung von Völkern als die Frage kultureller Eigenständigkeit, von der die Revitalisierungstendenzen in der Usalama-Bewegung ein beredtes Zeugnis ablegen.

Der vorherrschend staatsrechtliche Gebrauch des Wortes „Volk“ in afrikanischen Verfassungen erübrigt diese Frage vorerst: Die Banjul-Charta ist deutlich an der benachteiligten Stellung afrikanischer Staaten im internationalen Wirtschaftssystem ausgelegt und bringt keine explizite Rechtsklärung zugunsten der ethnischen Gruppen auf ihrem eigenen Staatsgebiet.

Weit davon entfernt, eine spezifische Unrechtserfahrung gegen eine andere ausspielen zu wollen, möchte ich hier keinesfalls die Kritik am Neokolonialismus und den sich selbst perpetuierenden internationalen Abhängigkeitsstrukturen in Frage stellen. Es soll auf ein in den „Rechten der Völker“ schlummerndes Potential hingewiesen werden, das in den Formu-

9 „To preserve and strengthen positive African cultural values in his relations with other members of the society, in the spirit of tolerance, dialogue and consultation and, in general, to contribute to the promotion of the moral well being of society.“ (African Charta, S. 10)

lierungen der Banjul-Charta eher verschüttet ist (Kuppe 1989, S. 8), obwohl ihm gerade in afrikanischen Staaten eine besondere Bedeutung zukäme. Die spezifische Konstellation, auf die sich afrikanische Politiker berufen, liegt im Problem, die „Völker“ in den jeweiligen ererbten Staatsgrenzen zu artifizierten „Nationen“ zu verbinden. Von westlicher Seite wird der Themenkomplex oft hämisch unter dem Schlagwort „Stammesfehden“ diskreditiert, und gerade die Abwesenheit von solchen lassen in Tanzania einen Blick auf tiefere Zusammenhänge zu.

Man erinnert sich wohl noch der Sympathie, die westliche Intellektuelle dem Modell eines „afrikanischen Sozialismus“ in Tanzania entgegenbrachten. Nyerere's Vision war, traditionelle Werte der Gemeinschaftlichkeit und Kooperation in der Familie (*Ujamaa*) in einen egalitären, sozialistischen Staat hinüberzuretten, ohne daß für dessen Errichtung eine gewaltsame Revolution von unten oder eine gewaltsame Aufpflanzung von oben notwendig wäre. Dieses Projekt ist gescheitert, und Fehler der Bürokratien, welche in der Umsetzung der „*Kujitegemea*“ (Selbstbestimmung) deren Idee vollkommen pervertierten, waren dabei nur ein Aspekt.¹⁰ Eine richtungsweisende Analyse, die den Begriff „unvereinnahmte Bauernschaft“ prägte („uncaptured peasanthood“, Hyden 1980), verweist auf eine andere, für viele afrikanische Staaten bedeutsame Diskrepanz:

The peasants do not need the state for their own reproduction. They would prefer to be without its interventions. (ibid., S. 16) The interesting thing about the African situation is that despite strenuous efforts both by the colonial powers and the independent governments, peasants in many parts of the continent have retained a considerable measure of autonomy vis-a-vis other social classes. (...) We are faced with what must appear to most people as a paradox: those with power in Africa are not necessarily those in control of the state but those who remain outside its control. (ibid., S. 32)

Nyerere's Politik scheiterte, nach Hyden, letztlich daran, dieser Logik nicht beikommen zu können.¹¹ Gefühle der Kollektivität lassen sich eben nicht per Dekret auf einen Staatsapparat, der in langer Erfahrung als fremd, ineffizient und störend empfunden wurde (ibid., auch Ingle 1972), übertragen. Der von den Bauern an ihn angelegte Maßstab seiner Legitimität, die Befriedigung ihrer täglichen Bedürfnisse, steht vor dem Hintergrund eines substantiellen Fundus organisatorischer Fähigkeiten, über welche die Dorf-

10 In praktisch allen Orten, wo ich arbeitete, erfuhr ich mindestens eine Geschichte aus der jüngeren Vergangenheit und näheren Umgebung, daß Dorfpolitiker Geld von den Bewohnern sammelten, um eine Schule oder ein Parteibüro zu bauen, dieses aber für sich selbst verwendeten. Usalama forderten manchmal derart mißbrauchte Mittel zurück (vgl. Gotsbachner 1993, S. 100ff.)

11 Eine gewisse Ironie liegt darin, daß die Politik der *Kujitegemea*, Selbstbestimmung, seine Mobilisationskraft einbüßte, weil die Landbevölkerung sich nicht in ihrem Namen vereinnahmte ließ.

bewohner zur eigenständigen Lebensgestaltung verfügen (Ayoade 1988, S. 101).

Hyden sieht in dieser strukturellen Konstellation eine einmalige Chance afrikanischer Gesellschaften, vollkommen eigene und neuartige Wege der Demokratisierung zu gehen (ibid., S. 255), und dieser Ansicht schließe ich mich an. Den „Rechten der Völker“ könnte in dieser Entwicklung eine zentrale Aufgabe zukommen, doch davon ist leider noch relativ wenig zu spüren. Der Respekt gegenüber sozialen und kulturellen Ressourcen der Bevölkerung (in Nyerere's Ideen noch essentiell, spätestens mit der zwangsweisen Durchsetzung des „villagisation programme“ aber verlorengegangen) könnte durch eine geeignete Interpretation des Rechtes auf eine eigenständige kulturelle Entwicklung gewährleistet werden. Damit würde in der sich abzeichnenden Kanalisierung der Usalama-Bewegung als eine den „unvereinnahmten Bauernstand“ mobilisierende Kraft jener Fehler vermieden werden, der im kolonialen *indirect rule* genau die traditionellen Strukturen nachhaltig zerstörte, auf welchen intermediäre Instanzen aufbauen hätten können (Mazrui 1976).

Individualrechte: Unversehrtheit der Person

Es eröffnet sich hier ein weiteres Dilemma, nämlich die Frage nach den Grundfreiheiten der Menschenrechte erster Generation. Die Praxis der Usalama, in der Durchsetzung ihrer Sanktionen auf die Kontroll- und Mobilisationskraft der Familie abzustellen, steht in Widerspruch zu dem auch in der afrikanischen Charta (Art. 7 (2)) angeführten Grundrecht, daß Bestrafung persönlich ist, d.h. nur auf den jeweiligen Übeltäter angewandt werden darf. „Mbubiti“, die Isolation, kann nur sinnvoll sein, wenn sie einen ganzen Haushalt trifft, da die Isolation eines Einzelnen innerhalb dessen ebenso unmöglich wäre wie das Aufbringen der *Masumule* ohne seine Produktivgrundlage. In diesem unlösbaren Zwiespalt plädiere ich für die kulturelle Eigenständigkeit der Usalama, da dieses Modell eindeutige Vorteile gegenüber der europäischen Justiz aufweist, in der Kläger sich nicht selten zu unentschädigten Opfern degradiert sehen (vgl. Nader 1978).

Anders in der Frage der Mißhandlung von vermeintlichen oder tatsächlichen Dieben. Körperliche Bestrafungen mit dünnen Gerten sind häufig geübte Sanktionen gegen Diebe, die auf frischer Tat ertappt wurden oder verdächtigt werden und nicht geständig sind. Daß Polizisten auf der ganzen Welt, bei uns bloß durch stillschweigende Nichteinmischung verdeckt, die Verprügelung von Verdächtigen oft als einzig effizientes Mittel betrachten, ein Geständnis zu erlangen, soll keine Ausrede sein. Manche Bhasalama

sehen es als Teil ihrer Pflichterfüllung, Diebe zu schlagen. In Dar es Salaam, also nicht im Gebiet der Usalama, konnte ich beobachten, wie ein Kofferdieb von einer Hundertschaft (!) von Passanten gestellt und übel zugerichtet wurde.

Das Dilemma liegt in der Frage, wer gegen solche Erscheinungen auftreten soll. Die Polizei prügelt selbst, müßte also erst zur Einhaltung dieser Grundfreiheiten der Person gezwungen werden, bevor sie glaubhaft gegenüber der Bevölkerung einschreiten könnte. Während jedoch deren Methoden unter dem staatlichen Schutz bleiben, verstärken jene der Usalama staatliche Rufe nach Maßregelung. Der von Regionalpolitikern 1991 aufgestellte „Verhaltenskodex zur Tätigkeit der Usalama“ (*Kanuni za Utendaji Kazi wa Sungusungu*) verbietet in Ziffer 5 (III) jede körperliche Mißhandlung, er wird aber vornehmlich in Konflikten zwischen Dorfpolitikern und Usalama mißbraucht: Nicht selten werden derartige Anschuldigungen erst aktiviert, und oft unter fingierten Vorwänden, um mißliebige Usalama-Führer kaltzustellen; z.B. etwa wenn diese sich in die Politik oder in Korruptionsaffären eingeschaltet haben (Beispiele in Gotsbachner 1993, Kapitel 3.2.4.). Gerade die (von Vertretern der Usalama zurückgewiesenen) Bestrebungen des „Verhaltenskodex“, die Usalama und ihre Geldressourcen der Parteikontrolle zu unterstellen, offenbaren die Gefahren, die sich aus der Verknüpfung von staatlicherseits sonst nicht eben rigid gehandhabten Standards mit hegemonialen Forderungen ergeben. Grundrechte wurden dadurch zu Kleingeld in einem politischen Schlagabtausch.

Die Gewährleistung bestimmter Individualrechte, durch Polizei ebenso wie durch Mitglieder der Usalama, bleibt in Abwesenheit einer unbelasteten, wahrhaft neutralen Macht prekär. Zu zählen wäre hingegen auf die Kontrolleffekte, die die offizielle Gewalt der örtlichen Parteiführung und Justiz und die informelle Gewalt der Usalama gegenseitig im Idealfall ausüben. Sie dürfen darum nicht durch eine, etwa von afrikanischen Juristen geforderte (Bukurura 1989, S. 21), einseitige Unterwerfung aufgehoben werden.

Synthese und Schluß

Wie uns Kuppe (1990, S. 5) versichert, können Menschenrechte „nicht auf einem gleichsam taxativ zu verstehenden Kanon eingefroren werden, ist doch ihrem Anliegen nur durch eine Weiterentwicklung von menschenrechtlichen Instrumentarien entsprochen, die den jeweils aktuellen Formen der Bedrohung menschlicher Freiheit angemessen sind“. Die Diskussion um Kollektivrechte für „Völker“ — und in der genaueren Spezifizierung deren Träger liegt ein bislang unerschlossenes humanitäres Potential — ist in der

afrikanischen Situation notwendig, um einem spezifischen Unrechtsbewußtsein zu begegnen. Doch die Ausrichtung dieser kollektiven Menschenrechte der dritten Generation an der Frontstellung des Nord-Süd Konfliktes läuft in Gefahr, eine unangemessen staatszentrierte Linie einzuschlagen, bei der Rechte nichtstaatlicher Gemeinschaften zu wenig berücksichtigt werden.¹² Diese betreffen nicht nur „ethnische Minderheiten“ wie in Tanzania z.B. die Barabaig (Kuppe 1990, S. 11ff.), deren Lebensraum durch Insistieren des Staates auf einer insgesamt fragwürdigen, monopolisierten Verfügungsgewalt bedroht ist. Das Besondere der hier angesprochenen Situation liegt in der Bruchstelle, bzw. der Distanz zwischen originären Gemeinschaften und dem Staat als deren angeblichem Repräsentanten.

Anhand der Usalama-Bewegung in Tanzania wurde exemplifiziert, daß jene Strukturen der Gemeinschaftlichkeit und Kollektivität, zu denen die Afrikanische Menschenrechtscharta als genuin afrikanischen Werten Bezug nimmt, nicht nur eine von staatlichen Einrichtungen völlig unabhängige, sondern teilweise sogar gegen diese gerichtete Stellung haben können. Ich beschrieb dies aus dem Blickwinkel eines von der Bevölkerung selbst initiierten und aufrechterhaltenen Rechtssystems, welches das Versagen der Polizei und der staatlichen Gerichte durch Rückgriff auf quasi-traditionelle Formen der Rechtssprechung ausgleicht. Der praktische Erfolg der Usalama hat insofern die Vorteile einer autozentrierten Rechtsentwicklung in Afrika gegenüber Disfunktionalitäten des in einer kolonialen Situation rezipierten Justizsystems (Bryde 1977) verdeutlicht. Ein ausschlaggebender Faktor war sicherlich die Nähe der dörflichen Tribunale zu den Gerechtigkeitsvorstellungen der Bevölkerung, welche in deren Teilhabe an Rechtssprechung und Vollzug institutionalisiert ist.

Während wir hier einen durchaus passablen Kandidaten mit Ansprüchen auf kulturelle Selbstbestimmung im Sinne der „Rechte der Völker“ vorfinden, bleiben Fragen nach ihrer Gewährleistung offen. Die Problemkonstellation ist vielschichtig zu behandeln: Die Gewalt des Staates, als möglichen und in bestimmten Fällen notwendigen Garanten der Menschenwürde, darf nicht ausgespielt werden gegen die Notwendigkeit des Schutzes von Menschenrechten, der individuellen ebenso wie der kollektiven, vor den Verfügungsansprüchen dieses Staates. Die oft vorgebrachte Behauptung, Menschenrechte seien durch den „Verfall des staatlichen Gewaltmonopols“ als *solches* gefährdet (zuletzt Menzel 1993, S. 365), wird diesem Dilemma nicht gerecht.

12 Zur Afrikanischen Charta: „In effect, then, Article 20 (1) gives sovereign states the right to self-determination, while Article 29 seems to deny this right to communities within sovereign states.“ (Ojo/Sessay 1986, S. 99)

Zusammenfassung

Die Ergänzung der auf Individuen bezogenen Menschenrechte durch Rechte der Völker auf Entwicklung und Selbstbestimmung ist ein begrüßenswerter Schritt, ist aber durch eine Beschränkung auf Staatsvölker als ihre Träger einer wichtigen Komponente beraubt. Der Beitrag diskutiert dies anhand der Probleme und Erfahrungen der *Usalama*-Bewegung in Tanzania: in ihr formierte sich ein auf traditionellen Rechtsvorstellungen und -mechanismen basierendes System einer Gerichtsbarkeit, welche von der Bevölkerung der betroffenen Gebiete, immerhin 130.000 km², selbst getragen wird. Als Reaktion auf soziale Unsicherheiten im Entwicklungsprozeß und dem Versagen staatlicher Institutionen ist sie erst jungen Ursprungs. Ihre partizipatorischen und demokratischen Wesenszüge lassen Ansätze zu einem spezifisch „afrikanischen“ Weg der Demokratisierung erahnen, in dem sich kollektive Verantwortlichkeiten außerhalb der staatlichen Bürokratien organisieren. Den Rechten der Völker auf Frieden und Entwicklung könnte in der Legitimation solcher Bestrebungen gegenüber der Verfügungsgewalt des Staates eine wesentliche Rolle zukommen.

LITERATUR

- Abrahams, Raphael Garvin: *The Political Organization of Unyamwezi*, Cambridge 1967.
- Abrahams, Raphael Garvin: *Sungusungu: Village Vigilante Groups in Tanzania*. In: *African Affairs* 343 (1986), S. 179 — 196.
- African Charter on Human and People's Rights. In: Hamalengwa, M., Flinterman, C., Dankwa, E. V. O. (Hrsg.): *The International Law of Human Rights in Africa. Basic Documents and Bibliography*, Dordrecht, London 1988, S. 5 — 19.
- Akilagpa-Sawyer, J. F.: *Reflections on the Internal Conflicts of Law in Tanzania*. In: *Afrika-Spektrum* 1/69, Hamburg 1969, S. 23 — 36.
- Assmann, Aleida: *Zum Problem der Identität aus kulturwissenschaftlicher Sicht*. In: *Leviathan* 2/93 (1993), S. 238 — 253.
- Ayoade, John A. A.: *States Without Citizens: An Emerging African Phenomenon*. In: Rothchild, Donald, Chazan, Noami (Hrsg.): *The Precarious Balance: State and Society in Africa*, Boulder 1988.
- Blohm, Wilhelm: *Die Nyamwezi: Gesellschaft und Weltbild*, Hamburg 1933.
- Bryde, Brun-Otto: *Rezeption europäischen Rechts und autozentrierte Rechtentwicklung in Afrika*. In: *Afrika-Spektrum* 2/77, Hamburg 1977, S. 117 — 130.
- Bukurura, Sufian: *Legalization of Sungusungu: What it Entails*. Unveröff. Seminararbeit, Morogoro 1989.
- Campbell, Horace: *Popular Resistance in Tanzania: Lessons from the Sungu Sungu*. In: *Africa Development* XIV/4 (1989), S. 5 — 43.
- Chanock, Martin: *Law, Custom and Social Order*, Cambridge 1985.

- Cory, Hans: Sukuma Law and Custom, London 1953.
- van Donge, Jan Kees: The Arbitrary State in the Uluguru Mountains: Legal Arenas and Land Disputes in Tanzania. In: *Journ. of Mod. Afr. Stud.* 31/3 (1993), S. 431 — 448.
- Ghai, Yash: The Rule of Law, Legitimacy and Governance. In: Ghai, Yash, Luckham, Robin, Snyder, Francis (Hrsg.): *The Political Economy of Law*, Delhi 1987.
- Gotsbachner, Emo: Rahmenbedingungen sozio-kulturellen Wandels: gegen das eurozentristische Entwicklungsparadigma, Diplomarbeit, Wien 1989.
- Gotsbachner, Emo: Rechtsautonomie für Aborigines: Versuche und Entwicklungen. In: Hazdra, P. et. al. (Hrsg.): *Gerechtigkeit für Aborigines. Zur aktuellen Rechtslage der australischen Ureinwohner*, Wien 1992.
- Gotsbachner, Emo: Informelles Recht, Legistisches Versagen, Polynormalität. Untersuchungen über Recht im gesellschaftlichen Wirkungsbereich, Diss. phil., Wien 1993.
- Graham, James: Indirect Rule: The Establishment of „Chiefs“ and „Tribes“ in Camerons Tanganyika. In: *Tanganyika Notes and Records* 77/78 (1976), S. 1 — 9.
- Gulliver, Philip H.: Social Control in an African Society, London 1963.
- Hatfield Jr., Colby Ray: The Nfumu in Tradition and Change: A Study of the Position of Religious Practitioners among the Sukuma of Tanzania, East Africa, unveröff. Diss., Washington 1968.
- Heald, Suzette: Mafias in Africa: The Rise of Drinking Companies and Vigilante Groups in Bugisu District, Uganda. In: *Africa* 56/4 (1986), S. 446 — 467.
- Hyden, Goran: Beyond Ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry, London 1980.
- Iliffe, John: A Modern History of Tanganyika, Cambridge 1980.
- Ingle, Clyde R.: From Village to State in Tanzania: The Politics of Rural Development, London 1972.
- Kanuni za Utendaji Kazi wa Sungu Sungu (Wasalama Code Conduct). Von den Sicherheitskomitees der drei Regionen Mwanza, Shinyanga und Tabora erstellter Verhaltenskodex zur Arbeit der Usalama, xerokopierte Blätter („Nakala Halisi“) etwa 1991 (o.O. u.D.).
- Kuppe, René: Indigene Rechte und die Diskussion um „Rechte für Gruppen“. In: *Law and Anthropology* 5, Wien 1990.
- Liebenow, J. G.: The Sukuma. In: Richards, Audrey (Hrsg.): *East African Chiefs. A Study of Political Development in Some Uganda and Tanganyika Tribes*, London 1960, S. 229 — 259.
- Masanja, Patrick: Some Notes on the Sungusungu Movement. Unveröff. Seminararbeit, Dar es Salaam 1984.
- Mazrui, Ali A.: Black Vigilantism in Cultural Transition: Violence and Viability in Tropical Africa. In: Rosenbaum, H. Jon, Sedreberg, Peter (Hrsg.): *Vigilante Politics*, Pennsylvania U.P. 1976, S. 194 — 217.
- Menzel, Ulrich: Die Scylla der Korruption in der Charybdis der humanitären Intervention versinken lassen — oder: Menschenrechte sind wichtiger als zuweilen fragwürdige Souveränität. In: *JEP* IX/4 (1993).
- Moore, Sally Field: Law and Social Change: The Semi-autonomous Social Field. In: *dies.: Law as a Process*, London 1978.
- Nader, Laura: The Direction of Law and the Development of Extra-Judicial Process in Nation State Societies. In: Gulliver, P. H. (Hrsg.): *Cross-Examinations*, Leiden 1978, S. 82ff.

- Ojo, Olusola, Sesay, Amadu: The O.A.U. and Human Rights: Prospects for the 1980s and Beyond. In: *Human Rights Quarterly* 8 (1986), S. 89 — 103.
- Okoli, Fidelis C.: The Dilemma of Premature Bureaucratization in the New States of Africa: The Case of Nigeria. In: *African Studies Review* XXIII/2, Los Angeles 1980, S. 1 — 16.
- People's Militia Laws. An Act to amend laws pertaining to the powers and operations of people's militia #9 12.6.1989, Dar es Salaam 1989.
- Ranger, Terence: The Invention of Tradition in Colonial Africa. In: Hobsbawm, Eric, Ranger, Terence (Hrsg.): *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, S. 211 — 262.
- Riedel, Eibe: Menschenrechte der dritten Generation. In: *EuGRZ* 89/1, Kehl am Rhein 1989, S. 9 — 21.
- Schanne-Raab, Gertrud: Social Stratification and the Diffusion of Innovations among the Sukuma of Tanzania, Frankfurt a.M. 1977.
- Seidman, Robert B.: The Reception of English Law in Colonial Africa Revisited. In: *East African Law Review* 1 — 2 (1968/69).
- Shaw, J. V.: The Development of African Local Government in Sukumaland. In: *Journal of African Administration* VI/4 (1954), S. 171 — 178.
- Snyder, Francis: Colonialism and Legal Form: The Creation of „Customary Law“ in Senegal. In: Sumner, C. (Hrsg.): *Crime, Justice and Underdevelopment*, London 1981, S. 90 — 121.
- de Sousa-Santos, Boaventura: Law and Community: The Changing Nature of State Power in Late Capitalism. In: Abel, Richard (Hrsg.): *The Politics of Informal Justice* 1, New York 1982, S. 249 — 266.
- Spittler, Gerd: Streitregelung im Schatten des Leviathan. Eine Darstellung und Kritik rechtsethnologischer Untersuchungen. In: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 1/1 (1980), S. 4 — 32.
- Spittler, Gerd: Despotismus in Westafrika. In: Bruchhaus, Eva Maria (Hrsg.): *Afrikanische Eliten zwanzig Jahre nach Erlangung der Unabhängigkeit*, Hamburg 1983, S. 58 — 80.
- Tanner, R. E. S.: Sukuma Ancestor Worship and its Relation to Social Structure. In: *Tanganyika Notes and Records* 50 (1950), S. 52 — 62.
- Thiele, Graham: The State and Rural Development in Tanzania: The Village Administration as a Political Field. In: *Journal of Development Studies* 22/3 (1986), S. 540 — 557.
- Weimer, Bernhard: Menschenrechte und Demokratie im südlichen Afrika. The Gaborone Agenda. In: *Afrika Spectrum* 3/93, Hamburg 1993, S. 413 — 425.
- Williams, O. G.: Village Organisation among the Sukuma. In: *Man* 35 (1935), S. 119ff.

Emo Gotsbachner, Burggasse 73/10, A-1070 Wien