

PERIPHERIE

Erinnerung zwischen Exklusion und Inklusion

Timothy Williams Konkurrierende Erinnerungspolitiken in Gedenkstätten. „Mnemonische Rollenzuschreibungen“ und Ellipsen im Tuol Sleng Genocide Museum

Shelley Feldman Ein neuer Blick auf die Vergangenheit, Visionen der Zukunft. Das Muktiyoddha Jadugar (Liberation War Museum) in Bangladesch als Schau-Platz des Widerstands

Daniele Fini Durch gemeinschaftliche Organisation Sicherheit aufbauen. Der Fall der Policía Comunitaria in Guerrero, Mexiko

Diskussion

Rita Schäfer Erinnerungen an politisch motivierte Gewalt in Simbabwe. Kontroversen über das Gedenken an die Opfer der Gukurahundi-Massaker

Reinhart Kößler Die Bibel und die Peitsche – Verwicklungen um die Rückgabe geraubter Güter

Rebecca Gulowski & Martin Oppelt Das neue Projekt der Kritik: Im Interview mit Achille Mbembe

PERIPHERIE-Stichwort

Reinhart Kößler Erinnerung, postkolonial

Rezensionen

PERIPHERIE 153

Erinnerung zwischen Exklusion und Inklusion

Zu diesem Heft	3	
Timothy Williams	Konkurrierende Erinnerungspolitiken in Gedenkstätten. „Mnemonische Rollenzuschreibungen“ und Ellipsen im <i>Tuol Sleng Genocide Museum</i>	8
Shelley Feldman	Ein neuer Blick auf die Vergangenheit, Visionen der Zukunft. Das <i>Muktijoddha Jadughar (Liberation War Museum)</i> in Bangladesch als Schau-Platz des Widerstands.....	26
Daniele Fini	Durch gemeinschaftliche Organisation Sicherheit aufbauen. Der Fall der <i>Policía Comunitaria</i> in Guerrero, Mexiko	46
Diskussion		
Rita Schäfer	Erinnerungen an politisch motivierte Gewalt in Simbabwe. Kontroversen über das Gedenken an die Opfer der <i>Gukurahundi</i> -Massaker.....	63
Reinhart Kößler	Die Bibel und die Peitsche. Verwicklungen um die Rückgabe geraubter Güter.....	78
Rebecca Gulowski & Martin Opelt	Das neue Projekt der Kritik: Im Interview mit Achille Mbembe.....	88
PERIPHERIE-Stichwort		
Reinhart Kößler	Erinnerung, postkolonial.....	109

Rezensionen

Juliana Ströbele-Gregor: <i>Transnationale Spurensuche in den Anden – von geflüchteten Juden, „Altdeutschen“ und Nazis in Bolivien</i> (Theo Mutter).....	112
Leslie Witz, Gary Minkley & Ciraj Rassool: <i>Unsettled History. Making South African Public Pasts</i> (Reinhart Köbler).....	115
Fazil Moradi, Ralph Buchenhorst & Maria Six-Hohenbalken (Hg.): <i>Memory and Genocide. On What Remains and the Possibility of Representation</i> (Reinhart Köbler).....	117
Felwine Sarr: <i>Afrotopia</i> (Eric Otieno)	120
Kalpana Hiralal & Zaheera Jinnah (Hg.): <i>Gender and Mobility in Africa. Borders, Bodies and Boundaries</i> (Rita Schäfer).....	123
Shireen Ally & Arianna Lissoni (Hg.): <i>New Histories of South Africa's Apartheid-Era Bantustans</i> (Reinhart Köbler).....	125
Miriam Trzeciak, Elisabeth Tuidier & Hanns Wienold (Hg.): <i>Transit Mexiko. Migration, Gewalt, Menschenrechte</i> (Olaf Tietje).....	127
Renata Motta: <i>Social Mobilization, Global Capitalism and Struggles over Food</i> (Peter Clausing)	129
Olaf Tietje: „ <i>Wir nahmen uns das Wort</i> “. <i>Migrantische Akteur_innen in Almería, Spanien</i> (Gerhard Hauck).....	131
Eingegangene Bücher	133
Summaries.....	134
Zu den Autorinnen und Autoren	136

Zu diesem Heft

Erinnerung zwischen Exklusion und Inklusion

Niemand erinnert sich gerne an Unschönes, und trotzdem tun wir es – jeder für sich, aber auch gemeinsam. Erinnerungen zu teilen und dadurch am Leben zu erhalten, ist ein sozialer Prozess, der uns zusammenbringt, aber auch Grenzen zu denjenigen zieht, die anders erinnern wollen. Erinnern dient stets der Gemeinschaftsbildung und aktiviert Grenzziehungen. Wie jede Grenzziehung trennt sie diejenigen, die dazu gehören, von denjenigen, die draußen bleiben sollen.

Gerade für den Prozess der Herausbildung von Nationen ebenso wie anderer Gemeinschaftskonstrukte ist kollektives Erinnern an einschneidende Ereignisse konstitutiv. Gleichzeitig liegt hier neues Konfliktpotenzial: Es geht um die Frage danach, an wen und an was wie erinnert werden darf, aber auch, wer und was andererseits aus dem Kanon ausgeschlossen wird. Gerade so wird gemeinsame Erinnerung wesentlich eingesetzt, um die Super-Gemeinschaft, den Nationalstaat, nicht zuletzt mit affektiven Bezügen zu unterfüttern. Dies ist also ein zentraler Aspekt des oft als identitätsbildend verstandenen Geschichtsnarrativs, dem mit der Konstitution und Reproduktion der Abgrenzung eine eigenständige Bedeutung zukommt.

Üblicherweise werden Felder des Erinnerns von politischen Akteur*innen bespielt, die ihre Macht absichern wollen. Umgekehrt machen aber auch solche, die bestehende hegemoniale Formationen bestreiten, eigene Erinnerungsinhalte geltend. Neben verdrängten oder subalternen Erinnerungen benutzen solche Protagonist*innen häufig Versionen, die mit den offiziellen im Widerspruch stehen. Akteur*innen in unterschiedlichen Positionen nutzen Erinnerungspolitiken also mit ganz verschiedenen Zielsetzungen, um die von ihnen beanspruchte Version der Geschichte zu legitimieren, indem sie Teile der Bevölkerung mit Hilfe des Appells an geteilte Erfahrungen an sich binden und so dazu beitragen, Gemeinschaften nicht nur zu bestätigen, sondern auch neu abzugrenzen. In gewisser Weise haftet kollektivem Erinnern daher immer eine instrumentelle Dimension an, da es stets in machtpolitische Prozesse verwickelt ist: So nutzen Regierungen oder Oppositionen das Potenzial der Erinnerung gezielt, um Mehrheiten zu bilden, indem sie potenzielle Wählerschaften an sich binden. Dass damit zugleich Grenzziehungen aktiviert und oft politisiert, häufig auch neu geschaffen werden,

ist unausweichlich: Da Erinnerungspolitik stets den Anspruch erheben, die durch sie hochgehaltene Version der Geschichte sei die einzig richtige, werden alternative Interpretationen systematisch ausgeschlossen bzw. für ungültig erklärt. Demgegenüber versuchen sich andere Akteur*innen zu positionieren. Nicht immer geht es dabei um Machtgewinn, sondern häufig auch um den Respekt gegenüber denen, die in den zu erinnernden Ereignissen eine zentrale Rolle spielen. Ob jemand als Täter*in oder Opfer erinnert wird, als Freiheitskämpfer*in oder Kollaborateur*in, ist meist eine Frage der Perspektive. Für beide Seiten jedoch ist jeweils ihre Version die einzig wahre.

Auch wenn „Erinnern“ grundsätzlich selektiv stattfindet und immer wieder in Frage gestellt und umkämpft wird, erweisen sich manche Erinnerungen doch als außerordentlich langlebig. Nicht selten gelingt es politischen Akteur*innen, selbst jahrhundertalte Narrative und Geltungsansprüche für ihre politischen Ziele nutzbar zu machen oder neu zu beleben. Geschichte wird fortwährend „neu geschrieben“, etwa um die Vorherrschaft einer in ethnischen oder religiösen Kategorien beschriebenen Gruppe historisch zu begründen. Hiermit sei auch auf die zeitliche Dimension des Erinnerns verwiesen. Zwar findet sich das, woran erinnert werden soll, stets in der Vergangenheit. Trotzdem ist dessen politischer, häufig bewusst politisierter Gehalt da, wo es um Identitätsfragen geht, höchst relevant für die Gegenwart, aber insbesondere für die Zukunft: Erinnerungskonstrukte dienen der Konzeption von Vorstellungen darüber, wie eine Gesellschaft in Zukunft aussehen soll oder könnte, oder sollen, quasi als abschreckendes Beispiel, eine Wiederholung „der Geschichte“ verhindern.

Während staatlich verordnete Erinnerungspolitik der Konstruktion oder Aufrechterhaltung von Vorstellungen der Nation als mehr oder weniger homogene, auf jeden Fall zusammengehörige soziale Formation dienen, entwerfen separatistische Bewegungen, aktivistische Gruppierungen oder auch Minderheiten häufig Gegen narrative, die ihre spezifische Erfahrung und historische Rolle betonen. Erinnerungspolitik aus gegenhegemonialen Positionen heraus können für Strategien im Kampf um Anerkennung eine zentrale Rolle spielen, aber auch um die Legitimierung und Durchsetzung von konkreten Forderungen, etwa nach historisch begründeten Landrechten. Gerade in ehemals kolonisierten Gebieten werden Erinnerungspolitik aber auch zu einer wichtigen Ressource für Bevölkerungsgruppen, deren soziale und politische Teilhabe seit der Dekolonisierung auf dem Prüfstand steht oder gar ernsthaft gefährdet ist.

Dies gilt zumal, da in diesen Kontexten wesentliche Unterschiede in den Formen zu beobachten sind, in denen Erinnerungsinhalte tradiert und dargestellt werden. Das „koloniale Archiv“ ist geradezu sprichwörtlich verzerrt

und an schriftliche Überlieferung gebunden, während konkurrierende und subalterne Narrative eher auf oral vermittelten Traditionen, aber auch auf Performanz von Erinnerungsinhalten aufbauen. Wenigstens teilweise bilden sich diese durch Macht- und Kompetenzgefälle sowie regelmäßig durch Herrschaftsverhältnisse begründeten Unterschiede auch in der Privilegierung kanonischer Texte, d.h. von Schriftlichkeit, in der aktuellen Debatte über das kulturelle Gedächtnis ab. Auch die öffentliche Darstellung von Erinnerungsinhalten durch staatliche oder nichtstaatliche Instanzen, die zugleich ihre Reichweite und mögliche Resonanz mitbestimmen können, bringt diese Unterschiede zum Ausdruck.

Anhand der Gedenkstätte *Tuo Sleng Genocide Museum* in Kambodscha analysiert *Timothy Williams* die Divergenzen und Ambivalenzen in der Repräsentation der Roten Khmer und ihrer Opfer. Er arbeitet heraus, dass mit der Konstruktion von Täter*innen und Opfern als voneinander klar getrennter Gruppen die Tatsache, dass viele Opfer selbst Mitglieder der Roten Khmer waren, unter den Tisch gekehrt wird. Indem Leid und Schmerz in den Mittelpunkt gestellt werden, tritt die Schuldfrage in den Hintergrund. Mit dem Opfernarrativ ist das Schweigen über Täterschaft verbunden. Mit dieser Politik des Schweigens gelingt der Regierung eine anschlussfähige nationale Geschichte, die sie für ihre Erinnerungspolitik gezielt einsetzen kann.

Dass Gedenkorte auch als widerständige Projekte betrachtet werden können, zeigt *Shelley Feldmans* Beitrag über das *Muktijoddha Jadughar*, ein Museum im Herzen der bangladeschischen Hauptstadt Dhaka, das dem Befreiungskrieg von 1970/1971 und seinen Kämpfer*innen gewidmet ist. Indem Feldman die Entstehung und die Ausstellung des Museums in den Kontext der jüngeren Geschichte stellt, zeichnet sie nach, dass dessen Initiator*innen, ehemalige Freiheitskämpfer*innen und ihre Angehörigen, einen Beitrag zur Wiedererlangung einer bestimmten Version der Geschichte vorantreiben. Mit dem Museum, das erst 25 Jahre nach dem Befreiungskrieg eröffnet werden konnte, positionieren sie sich klar gegen die offiziellen Erinnerungspolitiken. Erst mit der demokratischen Wende, die, von einer Massenbewegung erzwungen, Anfang der 1990er Jahre die Zeit der Militärdiktaturen (1975-1991) beendete, eröffneten sich neue Spielräume für die Auseinandersetzung mit der Geschichte. Feldmans Beschreibungen der Ausstellung machen das demokratische Anliegen des Museums deutlich, den Menschen selbst, sowohl den Freiheitskämpfer*innen als auch den Opfern, eine Stimme zu geben und so einen Ort der Wiedergutmachung, der Trauer und der Traumabewältigung zu schaffen.

Rita Schäfer untersucht den Umgang mit politisch motivierter Gewalt in Simbabwe. Im Mittelpunkt ihres Interesses steht dabei die Erinnerung an

die „Gukurahundi“ genannten Massaker. Sie zeichnet die Entwicklung nach, analysiert die nationalistischen Vorgaben für lokales Gedenken und zeigt, in welchen Formen an die Gewalt und ihre Opfer erinnert wird.

Bruchstellen zwischen einem übergreifenden nationalen Geschichtsbild einerseits sowie den Vorstellungen und Ansprüchen ethnischer Gruppen, zumal der Nachkommen der Überlebenden des Völkermordes von 1904-1908, werden auch in Namibia immer wieder deutlich. *Reinhart Kößler* zeigt am Beispiel der kürzlich durchgeführten Rückgabe geraubter Gegenstände aus dem ethnologischen Museum in Stuttgart einige konkrete Aspekte dieser Entwicklung auf. Im *PERIPHERIE*-Stichwort führt er in die Dynamiken des Erinnerns ein und regt damit zu weiterer Lektüre an.

Daniele Fini zeichnet auf Basis seiner Feldforschung in Guerrero, Mexiko, ein differenziertes Bild der dort aktiven *Policía Comunitaria*, einer von den örtlichen Bewohner*innen nach den Prinzipien indigener Selbstverwaltung ehrenamtlich organisierten Polizei. In diesem Bundesstaat haben sich eine Reihe lokaler Gruppen zu einem regionalen Verbund zusammengeschlossen, die über die Gemeindegrenzen hinweg nicht nur als Polizei agieren, sondern auch alternativ zum als korrupt wahrgenommenen staatlichen System ein Justizsystem etabliert haben. Dieses Justizsystem ist ohne Gerichts- und Anwaltsgebühren der Bevölkerung allgemein zugänglich. Aufgrund seiner Effektivität wird es von den meisten gegenüber den staatlichen Institutionen bevorzugt. In den letzten Jahren schließen sich zunehmend auch Gruppen aus urbanen Räumen dem System an, was wegen der dort fehlenden Tradition indigener Selbstorganisation neue Probleme und Konflikte mit sich bringt. Indem Fini die Entwicklung dieses Sicherheitssystems in die jüngere Geschichte Mexikos einbettet, zeigt es sich als Reaktion auf den neoliberalen Umbau der Gesellschaft. Zugleich wird seine Ambivalenz deutlich, einerseits dem Interesse des Kapitals an sicheren Vertriebswegen für seine Waren entgegenzukommen, andererseits Ansatzpunkte für offene Konflikte, beispielsweise in der Verteidigung der lokalen Territorien gegen Bergbauprojekte, zu bieten.

Rebecca Gulowski & Martin Oppelt stellen in einem Interview und einer umfassenden Einleitung das Werk von Achille Mbembe vor. Sie zeigen, dass es zu kurz greift und seinem Schaffen nicht gerecht wird, ihn allein als „Denker Afrikas“ oder „afrikanischen Denker“ zu verstehen. Seine wissenschaftliche Arbeit bezeichnen sie in Abgrenzung vom postkolonialen Diskurs und von afrozentrischen Ansätzen als gegenhegemoniales epistemisches Projekt, in dessen Zentrum die Kritik an der modernen Demokratie steht. Im Interview verbindet Mbembe die Kritik des Kolonialismus' mit der Forderung nach Überwindung des anthropozentrischen Welt- und Menschenbildes. Die

Kritik an diesem Bild, das den Menschen als Herrscher über die Natur (und über andere Menschen) versteht, umfasst für Mbembe auch ein Neudenken von Demokratie und die Einbeziehung von organischen, mineralischen und biophärischen Dimensionen der Existenz.

Mit der vorliegenden Ausgabe eröffnen wir den 39. Jahrgang der *PERIPHERIE*. Die weiteren Hefte nehmen die Themen „Vertreibung durch Entwicklungsprojekte“ sowie „Abschiebungen global“ in den Blick. Darüber hinaus bereiten wir Schwerpunkte zu „Jenseits der ‘Kolonialität von Geschlecht’ – De- und Postkoloniale Perspektiven auf Entwicklung, Gender und Sexualität“, „Bio-Ökonomie“ und „Protest und Reform in der globalen Ökonomie“ vor. Zu diesen und anderen Themen sind Beiträge sehr willkommen. Die entsprechenden *Calls for Papers* finden sich auf unserer Homepage, sobald sie veröffentlicht werden.

Schließlich bedanken wir uns bei allen Leser*innen, Abonnent*innen sowie bei den Mitgliedern der *Wissenschaftlichen Vereinigung für Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik e.V.*, der Herausgeberin der *PERIPHERIE*. Unsere größtenteils ehrenamtliche Arbeit ist weiterhin von Spenden abhängig. Eine für die langfristige Sicherung des Projekts besonders willkommene Förderung stellt die Mitgliedschaft im Verein dar, in der das Abonnement der Zeitschrift sowie regelmäßige Informationen über die Redaktionsarbeit enthalten sind. Wir freuen uns aber auch über einmalige Spenden. Unsere Bankverbindung finden Sie, liebe Leser*innen, im Impressum.

Besuchen Sie uns auf unserer Internetseite:

<http://www.zeitschrift-peripherie.de>.

Dort finden Sie außer den *Calls for Papers* für die kommenden Hefte ein Formular zum Bestellen einzelner Hefte oder eines Abonnements sowie weitere Informationen zur *PERIPHERIE*.

Timothy Williams

Konkurrierende Erinnerungspolitiken in Gedenkstätten „Mnemonische Rollenzuschreibungen“ und Ellipsen im Tuol Sleng Genocide Museum*

Keywords: memory, memorial, Tuol Sleng, Cambodia, Khmer Rouge
Schlagwörter: Erinnerung, Gedenkstätte, Tuol Sleng, Kambodscha, Rote Khmer

In den letzten Jahren ist das Forschungsinteresse an einer Untersuchung der Politik der Erinnerung deutlich gestiegen. Während in den sogenannten *memory studies* die politische Nutzung der Vergangenheit eine eher sekundäre Rolle gespielt hat, haben die Politikwissenschaft und die breitere sozialwissenschaftliche Forschung zu Nachkriegskontexten eine dezidiert erinnerungsorientierte Perspektive längere Zeit gemieden. Obschon diese Überlappungen zunehmend fruchtbar genutzt werden, fehlt oft ein Blick auf die Mikro-Ebene, sowohl dahingehend, wer erinnert und welche Erinnerungspolitiken tatsächlich „ankommen“, als auch wer spezifisch als Täter*in, Opfer, Mitläufer*in, Retter*in, usw. verstanden wird. Dieser Artikel wird sich mit dem zweiten dieser Mikro-Komplexe auseinandersetzen und am Nexus dieser verschiedenen Disziplinen und Themen eine Untersuchung der Politik der Erinnerung im begrenzten Raum einer Gedenkstätte vornehmen. Hierbei stehen verschiedene Fragen im Vordergrund: Was wird erinnert in Gesellschaften nach gewaltsamen Konflikten? Wem wird welche Rolle in dieser vergangenen Gewalt zugeschrieben? Wie konkurrieren diese Erinnerungen miteinander und welche setzen sich durch? Dieser Artikel nähert sich den Grenzen zwischen diesen verschiedenen Rollenzuschreibungen und untersucht, wie diese Grenzen miteinander konkurrieren oder kompatibel gemacht werden.

Als Analyseinstrument für diese Politik der Erinnerung werde ich mich hier des Konzepts „mnemonischer Rollenzuschreibungen“ bedienen, also erinnerter Rollenzuschreibungen, welche ich anderweitig als Zuordnung

* Die Forschung zu diesem Beitrag wurde vom *Swedish Research Council* (VR) finanziert.

von Akteuren, ihrer Rollen, ihrer Verantwortung und ihres Leidens zu Kategorien, wie sie für eine bestimmte Zeitperiode erinnert werden, definiere (s. T. Williams 2019). Ich habe dieses Konzept entwickelt, um systematischer über Verantwortungszuschreibungen in Postkonfliktgesellschaften nachdenken zu können. Nach Gewaltereignissen manifestieren sich stets divergierende mnemonische Rollenzuschreibungen, die unterschiedliche Interpretationen vergangener Gewalt und Verantwortung aufzeigen und hiermit verschiedene Aussichten darauf, was die Vergangenheit im Jetzt bedeutet.

In diesem Kontext ist das *Tuol Sleng Genocide Museum* in Phnom Penh, der Hauptstadt Kambodschas ein besonders relevanter und interessanter Fall. In Kambodscha dominieren in der Erinnerung an die gewaltsame Vergangenheit unter den Roten Khmer in den 1970er Jahren verschiedene mnemonische Rollenzuschreibungen, die sich teilweise ergänzen, teilweise miteinander konkurrieren. Tuol Sleng ist mit den *Choeung Ek Killing Fields* die wichtigste Gedenkstätte Kambodschas (Sion 2011). Hier lassen sich zwei dominierende, sich dabei aber auch widersprechende mnemonische Rollenzuschreibungen ausmachen: auf der einen Seite gibt es ein Narrativ, welches die Schrecklichkeit des Regimes hervorhebt und durch schockierende Exponate versucht, die Roten Khmer zu dämonisieren; gleichzeitig findet man auch in Teilen der Ausstellung das Narrativ, dass die allermeisten Kader der Roten Khmer als Opfer zu sehen seien. In diesem Artikel werde ich mich also folgender Frage widmen: *Wie konkurrieren und korrespondieren verschiedene mnemonische Rollenzuschreibungen in Tuol Sleng und welche Konsequenzen hat dies zufolge?*

Mein Kernargument in der Beantwortung dieser Frage ist, dass die in Tuol Slengs Dauerausstellung lancierten Narrative jeweils das Thema aussparen, wer die Opfer dieses spezifischen Ortes selbst gewesen sind, nämlich Kader der Roten Khmer. Durch diese Ellipse¹ wird eine Komplementarität beider Mnemoniken ermöglicht. Gleichzeitig bieten ergänzende Ausstellungen eine Vertiefung der propagierten Ideen. Die empirische Basis dieses Artikels bilden Feldforschungsaufenthalte in Kambodscha seit 2014, v.a. aber Aufenthalte zwischen Januar und Juni 2018. Der Artikel wird zunächst kurz in Tuol Sleng als Gedenkstätte einführen sowie den breiteren kambodschanischen Kontext darlegen, sodann die Erinnerungslandschaft Kambodschas und die Grenzen bezüglich Täterschaft und Opferschaft anhand mnemonischer Rollenzuschreibungen darstellen und abschließend diskutieren, wie in Tuol Sleng diese konkurrierenden Grenzen durch eine narrative Ellipse kompatibel gemacht werden.

1 In der Sprachwissenschaft bezeichnet „Ellipse“ eine Auslassung.

Tuol Sleng Genocide Museum im Spiegel kambodschanischer gewaltsamer Vergangenheiten

Es würde den Rahmen sprengen, an dieser Stelle einen umfassenden Abriss kambodschanischer Geschichte zu präsentieren², sodass eine kursorische Übersicht der zeitgeschichtlichen Entwicklungen ab 1970 genügen muss. In Repräsentationen des Völkermords der Roten Khmer spielt lediglich die Zeit vom 17. April 1975 bis 7. Januar 1979, währenddessen die Roten Khmer die Kontrolle über das gesamte Land hatten und das Regime „Demokratisches Kampuchea“ errichteten, eine Rolle. Allerdings ist dies in ein Gewaltkontinuum eingebettet, welches schon mit dem Bürgerkrieg ab 1970 begann. Damals kämpften die Roten Khmer mit Unterstützung des gepuschten Königs Sihanouk gegen das Regime des unpopulären Premierministers Lon Nol. Dieser hatte den USA im Vietnam-Krieg erlaubt, bei der Verfolgung von Vietcong über 100.000 Tonnen Bomben auch über Kambodscha abzuwerfen (Chandler 2008a: 252). Nachdem die Roten Khmer das Land 1975 einnahmen, errichteten sie ein totalitäres Regime, welches die Städte leerte, und alle zu Bauern und Bäuer*innen und Arbeiter*innen im Sinne ihrer maoistisch-nationalistischen Bauernrevolution machte; alles wurde kollektiviert: die Arbeit, das tägliche Leben, das Essen, das Schlafen. Jegliche Abweichung der vorgesehenen revolutionären Norm wurde als potentieller Verrat verstanden und der Handelnde als „interner Feind“ begriffen, ethnische Minderheiten wurden verfolgt und ausgelöscht, alle Handlungen, die gegen die vielen Regeln der Roten Khmer verstießen, wurden als „Fehler“ gewertet und mit „Umerziehung“ oder dem Tod geahndet (Chandler 2000: 45-76). Insgesamt starben während des Regimes zwischen 1,7 und 2,2 Millionen Menschen, etwa die Hälfte an Hunger, Überarbeit und Krankheit, die andere Hälfte durch Hinrichtungen (Tabeau & Kheam 2009: 19).

Während manche Hinrichtungen auf lokaler Ebene von Milizen durchgeführt wurden, war die Ausrichtung auf die Verfolgung vermuteter „interner Feinde“ so stark ausgeprägt, dass die meisten Menschen vor ihrer Exekution verhaftet und verhört wurden, um wichtige Informationen über Kollaborateure zu erfahren (T. Williams 2018: 49f). Es gab ein stark hierarchisiertes System von Sicherheitszentren, die diese Menschen verhörten und dann bei größerer Gefahrenstufe an höhere Instanzen weitergaben. An der Spitze dieses Systems befand sich S-21 (*santebal 21*), das höchste Sicherheitszentrum des Landes, welches in einer ehemaligen Schule in Phnom Penh eingerichtet wurde. Hier wurden die gefährlichsten Verräter verhört, gefoltert und letztlich getötet. Als konterrevolutionäre Kräfte galten aus Sicht der Roten Khmer

2 Für gelungene Einführungen s. Bultmann 2017; Chandler 2008a; Kiernan 1996.

insbesondere abtrünnige Funktionäre der Roten Khmer selbst, die sie für Agenten der amerikanischen, sowjetischen oder vietnamesischen Geheimdienste hielten. Entsprechend waren die Mehrheit der Internierten in S-21 Kader der Roten Khmer, von denen viele politischen Säuberungsaktionen, v.a. in der Ostzone, zum Opfer gefallen waren.³

Am 7. Januar 1979 befreiten vietnamesische Invasionstruppen mit der Unterstützung von Abtrünnigen der Roten Khmer die Hauptstadt Phnom Penh und stürzten damit das Regime; doch damit begann nur ein weiterer Bürgerkrieg, der bis Mitte der 1990er Jahre andauerte (Bultmann 2015; Chandler 2008a: 277-295; Etcheson 2005). In den komplexen politischen Dynamiken des Kalten Krieges versuchten die vietnamesischen Besatzer und die neu eingerichtete Regierung ihre Herrschaft als Intervention gegen und als Sturz eines totalitären und genozidalen Regimes zu legitimieren.⁴ Somit eröffnete im August 1979 unter der kuratorischen Leitung des vietnamesischen Generals Mai Lam ein Museum, welches die Schreckensherrschaft der Roten Khmer unter Beweis stellen sollte.⁵ Hierfür diente S-21, das als Tuol Sleng Genocide Museum eröffnet wurde und zunächst hauptsächlich für internationale Gäste bestimmt war. Es wird mit schockierenden Elementen gearbeitet, die weniger auf Information als auf Emotionalität setzen (Hughes 2008; Isaac & Çakmak 2016; Violi 2012).

Die vietnamesischen Truppen besetzten das Land bis zur UNTAC-Mission (*United Nations Transitional Authority in Cambodia*) in den frühen 1990er Jahren. Ab 1984 regierte Premierminister Hun Sen, der seine Macht trotz zeitweise starker politischer Herausforderungen in den 1990er Jahren konsolidieren konnte. Zudem stärkte Hun Sen seine politische Legitimität durch seine sogenannte Win-Win-Politik, die in der Hoffnung auf einen nachhaltigen Frieden überlaufenden Einheiten der Roten Khmer Amnestien anbot (Gottesman 2003: 60-62).

In dieser Zeit fungierte Tuol Sleng als ein Ort, welcher die Schrecken der Vergangenheit verkörperte und damit die Notwendigkeit des Schutzes durch die Regierung Hun Sens vor einem „Rückfall“ verdeutlichte. Insofern hat

- 3 Der genaue Anteil ist umstritten; Schätzungen bewegen sich zwischen konservativen 60 % (s. Co-Prosecutors' *Closing Brief* in Case 002/02 – Annex F. 2, 11.) bis hin zu 80 % oder mehr (Interview mit einer internationalen Anwältin der Nebenkläger*innen, Februar 2017, telefonisch).
- 4 Es würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, die verschiedenen Lager und komplexen Dynamiken verschiedener Akteure unter den westlichen Mächten und im Ostblock zu thematisieren. Wichtiger als die genaue Positionierung verschiedener Gruppierungen gegenüber der neuen kambodschanischen Regierung ist, dass die Regierung in Phnom Penh weitestgehend von den größeren geopolitischen Akteuren isoliert war und sich von einer Präsentation der vorherigen Schreckensherrschaft eine Legitimation ihrer Intervention erhoffte.
- 5 Für eine Einführung s. Brown & Millington 2015; Ledgerwood 2008; P. Williams 2004.

sich die Dauerausstellung in Tuol Sleng während dieser politischen Entwicklungen auf den ersten Blick wenig geändert, auch wenn es natürlich auch subtilere Änderungen gegeben hat.⁶ Beispielhaft sei die Einführung eines Audio-Guides genannt, sowie temporäre Ausstellungen die weitere Facetten ergänzen. Diese unveränderte Kuratierung ist vor allem dem politischen Nutzen geschuldet, welchen die Regierung nach wie vor aus der Erinnerung an eine abschreckende Vergangenheit ziehen kann. Insgesamt ist Tuol Sleng nach wie vor stark politisch gesteuert und Änderungen in der Ausstellung sowie die Durchführung von Aktivitäten bedürfen der Zustimmung des Kultusministeriums. Obschon die Beeinflussung der internationalen politischen Stimmung im Kontext des kalten Krieges heute sicherlich keine große Rolle mehr spielt, dominieren unter den aktuellen Besucher*innen von Tuol Sleng trotzdem internationale Tourist*innen, für die ein Besuch der Gedenkstätte einen notwendigen Bestandteil eines Kambodscha-Besuchs darstellt (Hughes 2008). Von der Museumsleitung geht der konzertierte Versuch aus, den Ort als Gedenk- und Bildungsstätte für Kambodschaner*innen zugänglicher zu machen, was zwar nicht aktiv von der Regierung gefordert oder vorangetrieben, durchaus aber zugelassen wird.⁷

Mnemonische Rollenzuschreibungen Tuol Slengs im Kontext

Wie in der Einleitung angedeutet sind mnemonische Rollenzuschreibungen zu verstehen als Zuordnungen von Akteuren, ihren Rollen, ihrer Verantwortung und ihres Leidens zu Kategorien, wie sie für eine bestimmte Zeitperiode erinnert werden (s. T. Williams 2019). Hierbei sollte betont werden, dass Erinnerungen niemals objektiv sein können, sondern sozial konstruiert sind (Halbwachs 1992) und hierbei manche Erinnerungen zur Reproduktion ausgesucht werden, andere verloren gehen (Roudometof 2002: 7). Manche Erinnerungen gewinnen dabei an Gewicht, andere werden simplifiziert (P. Williams 2007: 166). Somit gelten Erinnerungen stets als politisch und unterliegen einem politischen Wettbewerb um Kontrolle, welche Erinnerung an diese verschiedenen möglichen Vergangenheiten sich durchsetzen kann (Barahona de Brito u.a. 2001; McDowell & Braniff 2014; Wertsch & Billingsley 2011).

Im Herzen des Konzepts mnemonischer Rollenzuschreibung stehen die moralischen Konnotationen verschiedener Erinnerungen, insofern als sie eine Täterschaft oder Opferschaft zuschreiben. Eine Zuschreibung von

6 Für eine Einführung zu solchen Veränderungen s. Benzaquen 2014.

7 Interview mit Museumsdirektor Chhay Visoth und einigen Mitarbeiter*innen zwischen Januar und März 2018.

Opferschaft stattet die entsprechende Person oder Gruppe mit moralischer Legitimation aus⁸, während eine Zuschreibung von Täterschaft einer Dämonisierung und Verurteilung der Person gleichkommt; Retter erhalten eine gesteigerte Legitimation, während *bystander* in unterschiedlichen Kontexten eine Mitschuld oder -opferschaft zugesprochen bekommen oder moralisch gänzlich außer Acht gelassen werden. Gleichzeitig können Personen gleichzeitig aber auch mehreren Kategorien angehören, d.h. sie sind sowohl Täter*in als auch Opfer oder Retter*in und Täter*in, usw., wobei diese Rollen größtenteils zu unterschiedlichen Zeitpunkten ausgeübt werden, aber auch auf konzeptioneller Ebene unterschiedlich gelagert sein können. Diese Komplexität wird im Konzept „complex political victims“ von Erica Bouris (2007) aufgemacht, bei welchem ein Opfer seine Unschuld zwar verliert, aber doch Opfer bleibt, wie z.B. die Judenräte im Holocaust. Dieses Konzept wird von Erin Baines (2009) zum „complex political perpetrator“ weiterentwickelt, welches sie am Beispiel von Dominic Ongwen erläutert: Ongwen war Kommandant bei der *Lord's Resistance Army* (LRA) in Uganda, wurde aber selbst als Kind entführt und gezwungen als Kindersoldat zu kämpfen. Paradoxerweise konnte Ongwen also nur durch seine Täterschaft *agency* gewinnen und sich aus seiner Opferrolle befreien. Die komplexen Funktionen von Akteursrollen in Konflikten wurden für Ruanda (Jessee 2017) und Kambodscha (T. Williams 2018) empirisch stärker untersucht. Hierbei spielt eine wichtige Rolle, dass die Menschen sich schon über längere Zeit in einem Bürgerkriegskontext befanden und auch unter den Wirtschaftspolitiken von König Sihanouk gelitten haben, unter den Roten Khmer oft schon als Kinder rekrutiert wurden und wie die restliche Bevölkerung auch an Hunger und Arbeitsüberlastung gelitten haben. Am wichtigsten ist aber, dass ehemalige Rote Khmer ihre Opferschaft auch über den Tod von Familienmitgliedern definierten. Aber diese Komplexität manifestiert sich eben auch in der *Erinnerung* an diese Gewaltkontexte und ebenjener Komplexität soll mit dem Konzept mnemonischer Rollenzuschreibungen Rechnung getragen werden. Hier soll nun auch eingehend beleuchtet werden, inwieweit der Erinnerungsort Tuol Sleng diese Komplexität aufrechterhält oder einschränkt.

Hierbei manifestieren sich in diesen mnemonischen Rollenzuschreibungen ganz bestimmte Grenzen zwischen verschiedenen konstruierten Gruppen. Obschon diese Grenzen sozial konstruiert sind, können die Zuschreibungen teilweise schon essentialistisch vorgenommen werden, v.a. wenn die Täter- und Opferzuschreibungen entlang von ethnischen Grenzen verlaufen. Da dies

8 Bonacker u.a. 2011; Bonacker 2013; Druliolle & Brett 2018a; McEvoy & McConnachie 2013; Winter 2006.

in Kambodscha nicht zutrifft, könnte man eine schwammigere Grenzziehung erwarten. Tatsächlich werden trotzdem klare Grenzziehungen vorgenommen, diese werden aber eher dann untereinander entlang unterschiedlicher mnemonischer Rollenzuschreibungen angefochten.

In früheren Forschungsarbeiten wurden für Kambodscha vier verschiedene mnemonische Rollenzuschreibungen identifiziert, die sich auf das Regime der Roten Khmer beziehen (T. Williams 2019):

1. Die „Individuelle Schuld“-Mnemonik, die eine Beschuldigung der Täterschaft gegenüber einzelnen, spezifischen Individuen impliziert, inklusive Kader niedrigen Ranges.
2. Die „generalisierte Dämonisierungs“-Mnemonik, die den Roten Khmer als generalisierter und abstrakter Gruppe eine Täterschaft zuschreibt, wenn auch einzelne Kader davon ausgenommen werden können.
3. Die „universelle Opferschafts“-Mnemonik, gemäß der alle Kader der Roten Khmer außer den allerhöchsten Führern eine Opferschaft gegenüber dieser sehr eng als Täter*innen definierten Gruppe beanspruchen können.
4. Die „Nationalhelden“-Mnemonik definiert die Roten Khmer und ihre Kader als Retter*innen, die im nationalen Interesse gehandelt und Widerstand gegen die Vietnamesen und die USA geleistet haben.⁹

Vertiefter bespreche ich hier nur zwei dieser mnemonischen Rollenzuschreibungen, welche in Tuol Sleng eine bedeutende Rolle spielen: die „generalisierte Dämonisierungs“-Mnemonik und die „universelle Opferschafts“-Mnemonik. Es ist wichtig zu betonen, dass diese Mnemoniken sich auf nationale Diskurse beziehen, welche sich zwar in Tuol Sleng manifestieren, nicht aber nur über diesen Ort sprechen.

Die „generalisierte Dämonisierungs“-Mnemonik

Die „generalisierte Dämonisierungs“-Mnemonik stilisiert die Roten Khmer insgesamt zum „böseren Anderen“, wobei vor allem von einer generalisierten Zuschreibung ausgegangen wird, die die Roten Khmer als undifferenzierte Gruppe betrachtet und damit eine klare Grenze zieht. Im Normalfall geht es hier nicht um eine vertiefende Reflexion darüber, ob dies für alle individuellen Kader zutrifft, denn es können auch Einzelne von der Dämonisierung ausgeschlossen werden, wobei aber auch Kadern niedrigen Ranges eine Täterschaft zugeschrieben wird.

⁹ Für eine nähere Ausführung s. T. Williams 2019.

Diese Mnemonik wurde in den 1980er und frühen 1990er Jahren auch stark innenpolitisch forciert, um die Regierungspropaganda des Hasses gegenüber den Roten Khmer, mit welchen man sich nach wie vor im Bürgerkrieg befand, zu untermauern (Chandler 2008b). Ein Beispiel ist auch der Nationalfeiertag des 20. Mai, der als „Tag des Zorns“ eingeführt wurde (Manning 2017: 140f) und später im Jahr 2001 als „Tag des Gedenkens“ an die Zeit der Roten Khmer wieder eingeführt wurde.¹⁰ Gegenüber der internationalen Gemeinschaft ermöglicht diese Mnemonik eine höhere Legitimität für die vietnamesische Intervention und Befreiung am 7. Januar 1979. Diese Legitimationsstrategie gegenüber der internationalen Gemeinschaft stützte sich komplett auf das Feindbild der Roten Khmer, sodass diese generalisierende Dämonisierung hilfreich war.

In Tuol Sleng ist diese Mnemonik auf verschiedenen Ebenen sehr präsent, da der Ort explizit als Schreckensort eröffnet wurde. Um die Intervention gegen die Schreckensherrschaft zu legitimieren, dient Tuol Sleng als Ort selbst als Beweismaterial; unterstützt durch die vielen Gegenstände, Bilder und Räumlichkeiten, die ausgestellt sind (s. auch Elander 2014). So finden sich im Audio-Guide vielfache Verweise auf „Beweise“¹¹ und dies ist auch bestimmendes Thema für viele der Mitarbeiter*innen, mit denen ich gesprochen habe.¹² Auch in breiterem Rahmen wird die Gedenkstätte in der Bevölkerung von Opfern der Roten Khmer als tragender und wichtiger Beweis für die Existenz des Regimes der Roten Khmer gesehen.¹³ Ironischerweise werden das Gewaltregime und die damit verbundenen Verbrechen mittlerweile breit in der internationalen Gemeinschaft anerkannt. Gleichzeitig stoßen viele Menschen, die das Regime durchlebt haben, auf Misstrauen seitens der jüngsten Generation ihrer eigenen Nachfahren, die

10 Zudem wurde der Tag als Reparation im Fall 002/1 des hybriden Tribunals für die Roten Khmer, den *Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia* (ECCC), als offiziellen Feiertag eingeführt, was in einer Umfrage von 83,2 % der Befragten als „angemessene Weise, den Opfern des Roten Khmer Regimes zu gedenken“ angesehen wurde, wenn auch nur 3,2 % der Nebenkläger*innen am Tribunal überhaupt wussten, dass dieser Tag eine offizielle Reparation darstellt (T. Williams u.a. 2018: 116).

11 Der Begriff „evidence“ ist hier maßgebend; die Analysen des Audio-Guides beruhen auf der englischsprachigen Version, welche ich im Februar 2018 vom kommerziellen Betreiber des Audio-Guide-Verleihs erhalten habe. S. z.B. Station 30 in dem Audio-Guide: „Die einzelnen Schädel bieten wichtige forensische Beweise (*evidence*). Sie sind in Vitrinen sicher aufbewahrt, und unter jedem ist ein Schild mit wissenschaftlichen Schlussfolgerungen angebracht, das die Zahl, die Stelle und die Art einer Wunde – etwa Schneiden oder Zerhacken – vermerkt.“

12 Interviews mit verschiedenen Mitarbeiter*innen von Tuol Sleng zwischen Januar und März 2018.

13 Interviews mit verschiedenen Nebenkläger*innen und anderen Opfern zwischen April und Juni 2018.

bis vor wenigen Jahren in der Schule wenig hierzu gelernt haben und die von Eltern und Großeltern – zumeist stark traumatisierte Menschen¹⁴ – wenig hierzu erzählt bekommen haben. Auch wird von der politischen Opposition die Authentizität des Ortes im Kontext politisch motivierter Behauptungen, Tuol Sleng sei eine vietnamesische Erfindung, angezweifelt (Jarvis 2015: 40; Manning 2017: 126), was die Virulenz der „Beweise“ nur noch steigert.

In Tuol Sleng funktioniert diese Dämonisierung vor allem durch die diskursive Konstruktion von Verantwortung für das Demokratische Kampuchea bei den Roten Khmer. Zudem finden sich in der Ausstellung selten Verweise auf konkrete Täter*innen, ausgenommen einiger führender Kader an der Spitze des Regimes sowie Kaing Guek Eav, alias Duch, dem Direktor von S-21. So werden alle grauerregenden Exponate in Tuol Sleng als Werk der Roten Khmer dargestellt (zurecht), und impliziert, dass die Verbrechen von Tuol Sleng flächendeckend im ganzen Land so stattgefunden hätten (was der Sonderstellung von S-21 im System der Sicherheitszentren nicht gerecht wird). Am offensichtlichsten wird hier der viszerale Schmerz dargestellt. Dies geschieht durch die vermeintliche Authentizität des Ortes, an welchem die Räume so belassen worden sind, wie sie einmal vorgefunden wurden, samt Blutflecken auf dem Boden, Fesseln an den Stahlbetten für Verhöre, Foltergeräte und die Originalzellen in verschiedenen Größen und Ausgestaltung (von dunklen Einzelzellen bis zu großen Gruppenzellen, in welchen die Häftlinge zusammengepfercht wurden). Auch die Schädel Getöteter werden ausgestellt, was die Regierung als Teil der Beweise des Ortes versteht, was aber eine sehr umstrittene Praxis darstellt. Die Ausstellung der Schädel setzt auf die schockierende Wirkung, untergräbt dabei aber buddhistische Traditionen, die vorsehen, dass Verstorbene eingäschert werden müssen, um ihren Geist für die Wiedergeburt zu befreien. So haben 39,9 % der Befragten in einer Umfrage unter 439 Opfern der Roten Khmer angegeben, dass es für sie erschütternd ist, ausgestellte Schädel und Knochen in Gedenkstätten zu haben, da die Menschen nicht eingäschert wurden; 35,8 % sagten, es bereite ihnen Angst.¹⁵

Es existieren aber auch Brüche in der Authentizität des Ortes, zunächst durch das Hinzufügen von Ausstellungsobjekten, die eine zusätzliche verstörende Wirkung konstruieren, z.B. eine aus Schädeln der Opfer inszenierte

14 Während westlich-medizinische Konzepte von Posttraumatischer Belastungsstörung (PTBS) oder andere Traumatisierungsformen wenig hilfreich sind, um das Leiden der kambodschanischen Opfer zu erklären, greifen andere, lokal verwurzelte Konzepte besser, z.B. *baksbat* (zu Deutsch in etwa gebrochener Mut) (Chhim 2013).

15 Diese Items sind unveröffentlichte Ergebnisse aus einer Umfrage, für die viele andere Ergebnisse in einem Report veröffentlicht sind (T. Williams u.a. 2018).

Karte von Kambodscha mit den blutrot dargestellten Flüssen des Landes. Bis vor wenigen Jahren hing diese noch im abschließenden Bereich der Ausstellung, wurde aber mittlerweile durch eine Fotografie derselben ersetzt. Auch finden sich Fotografien des Ausgangszustandes, die Leichen auf den Betten, sowie Gemälde des Künstlers und ehemaligen Gefangenen Vann Nath, die Folterszenen zeigen. Diese Ergänzungen zeigen, dass die Authentizität letzten Endes als Mittel dient, die schockierende Wirkung und damit die Dämonisierung zu unterstreichen, dass sie gleichzeitig aber gerne durchbrochen wird, wenn dadurch eine Schocksteigerung möglich ist.

Während Täterschaft eher abstrakt zugeschrieben wird, wird ein Sinn für die Opferschaft über die materiellen Beweise und ihre „authentische“ Wirkung, sowie über eine anonyme Personalisierung konstruiert. Diese anonyme Personalisierung geschieht durch die Ausstellung von unzähligen Porträtfotografien, welche bei der Aufnahme in S-21 aufgenommen wurden, was ebenfalls als Akt administrativer Gewalt gewertet werden kann (Tyner & Devadoss 2014).¹⁶ Die Ausstellung dieser Fotografien erlaubt eine gewisse Personalisierung, da man die verschiedenen Individuen mit ihren Gesichtern sieht und individuelle Schicksale sich darin manifestieren. Andererseits befinden sich diese Bilder in einer anonymen Masse mit tausenden anderen Bildern, wodurch letztlich angesichts der Bilderflut eine Identifizierung mit dem Individuum verhindert wird (Caswell 2014: 11f; Edkins 2013: 141). Zudem wurden Möglichkeiten einer solchen Personalisierung vehement unterbunden. Als z.B. nach der Eröffnung von Tuol Sleng Angehörige einzelne Bilder identifizierten und darauf die Namen der Verstorbenen notierten, führte dies zu einem Verbot und dem Austausch der personalisierten Bilder (Hughes 2003a: 183).¹⁷ Durch diese Art der Präsentation wird eine homogene Opferschaft der Fotografierten suggeriert. Die Abwesenheit persönlicher Information erlaubt es nicht, die Unschuld der Abgelichteten biographisch zu hinterfragen. Dadurch kann keine Problematisierung der komplexen Hintergründe der Mehrheit der Insassen, welche zuvor Kader der Roten Khmer gewesen sind, aufkommen.

16 Diese Bilder nehmen gewissermaßen „ikonische Macht“ an (Carrabine 2017), u.a. durch ihre Zirkulation in verschiedenen Ausstellungen weltweit (Hughes 2003b; P. Williams 2007: 64f). Zur Wirkungsmacht dieser Fotografien, s. Elander 2014.

17 Trotzdem spielen die Fotografien so auch eine wichtige Rolle für Besucher*innen, die Angehörige hier verloren haben, wenn sie diese erkennen und hiermit eine gewisse Klärung stattfindet, dass sie wenigstens wissen, dass die Person tatsächlich gestorben ist und nicht mehr in Unwissenheit warten.

Die „universelle Opferschafts“-Mnemonik

Die zweite in Tuol Sleng vertretene mnemonische Rollenzuschreibung ist die „universelle Opferschafts“-Mnemonik. Diese Mnemonik schreibt allen Menschen, die während des Regimes gelebt haben, eine Opferschaft zu – ganz unabhängig davon, welche Rolle sie hatten, d.h. auch ehemalige Kader der Roten Khmer werden als Opfer betrachtet. Ausgenommen hiervon sind lediglich die absoluten Führungsspitzen der Roten Khmer, denen eine umfassende Verantwortung für jegliche Gewalt und Unterdrückung zugeschrieben wird, während alle niedrigeren Funktionäre und implementierenden Personen mit „Befehlsnotstand“ aus der Schuld befreit werden. Diese Zuspitzung auf die obersten Verantwortlichen war zur Legitimation des neuen auch sozialistischen Regimes notwendig, um zu demonstrieren, dass nicht der Kommunismus oder Sozialismus per se für das Schreckensregime verantwortlich sei, sondern eine abtrünnige Version dessen unter Pol Pot und Ieng Sary.

Wie die vorherige Mnemonik spielte auch diese politisch für die Regierung eine wichtige Rolle. So hat die Regierung in den 1990er Jahren diese Zuschreibung vorgenommen, um die sogenannte Win-Win-Politik von Premierminister Hun Sen zu unterstützen. Die Win-Win-Politik sah vor, dass überlaufende Einheiten der Roten Khmer Amnestien bekommen konnten und somit Frieden im Land wiederhergestellt werden sollte. Diese Politik hat tatsächlich zu einer Erosion der Roten Khmer geführt, da so Einheit für Einheit abtrünnig wurde und von den Amnestien Gebrauch machte. Hiermit konnte letzten Endes der Bürgerkrieg beendet werden. Hun Sen inszeniert sich bis heute als Friedensstifter und Garant dieser Stabilität, sodass diese Mnemonik weiter von Bedeutung ist.¹⁸

Innerhalb dieser Mnemonik erscheint es nicht nur unproblematisch, dass viele der Opfer von S-21 ehemalige Kader der Roten Khmer gewesen sind, sondern es unterstützt sogar das totalitäre Bild der Roten Khmer, dass wirklich *alle* unter dem Regime zu leiden hatten und selbst die eigenen Kader nicht einmal sicher waren. Zuvorderst sieht man in Tuol Sleng heute diese Mnemonik in der unterschiedslosen Darstellung aller Getöteten als Opfer, ohne in die Komplexität ihrer Biographien einzutauchen. So berichtet der

¹⁸ Dies zeigt sich auch in einer Umfrage unter Opfern der Roten Khmer, bei welcher die Befragten angeben sollten, wie sehr sie der folgenden Aussage zustimmen: „Ehemalige Rote Khmer niedrigen Ranges haben einfach Befehle befolgt und sind Opfer von *Ángkar* [der Organisation der Roten Khmer].“ Nur 17,3 % der befragten Opfer widersprachen dieser Aussage, während 53,7 % zustimmten. Dies ist ein Indiz für die Wahrnehmung niederrangiger Kader als weniger verantwortlich und als einer Personengruppe, die ebenfalls in eine Opferrolle rücken konnte (T. Williams u.a. 2018: 56).

Audio-Guide, dass manche der Exekutierten ehemalige Rote Khmer seien, nennt hierzu aber keine Zahlen. Dies stellt eine starke Verzerrung dar, da im Audio-Guide die folgende Aufzählung suggeriert, dass nur wenige Opfer Rote Khmer seien, obschon eine Mehrheit der hier Getöteten den Roten Khmer angehörte. So wird in Station 5 des Audio-Guides erzählt, dass mehr als 12.000, vielleicht sogar bis zu 20.000 Menschen hierhergebracht wurden. Weiter wird erklärt, dass dies zunächst Unterstützer Lon Nols und vor allem „neue Menschen“ (also ehemalige Stadtbewohner*innen), Studierende, Lehrende und Ausländer*innen waren. Des Weiteren erläutert der Audio-Guide, dass über 150 Mitarbeitende von Tuol Sleng selbst verhaftet wurden und erklärt, „selbst sie konnten als Verräter gesehen werden“. Zuletzt erwähnt der Audio-Guide, dass mindestens 89 Kinder auch zu Opfern wurden. Diese Aufzählung der verschiedenen Opfergruppen ist nicht falsch, aber sie ist insoweit irreführend, als die Mehrzahl der Verhafteten und hier Getöteten ehemalige Kader der Roten Khmer gewesen sind; diese Ellipse wird unten ausführlicher diskutiert. Zunächst ist aber auch wichtig, dass die 150 Mitarbeitenden hier erwähnt werden, da es den Kreis der Opfer erweitert. Manche ehemaligen Mitarbeitenden kommen im Audio-Guide sogar selbst zu Wort und können ihre eigenen Erlebnisse schildern und ihren eigenen Ansprüchen auf Opferschaft Gehör verschaffen.

Außerhalb der Dauerausstellungen erlauben es auch temporäre Ausstellungen oder Zusatzausstellungen in Tuol Sleng die Mnemonik der universellen Opferschaft zu festigen. Zum Beispiel präsentiert die Ausstellung *Victims and Perpetrators? Testimony of Young Khmer Rouge Comrades*¹⁹ ehemalige Kader der Roten Khmer als Personen, nennt ihre Erinnerungen an diese Zeit und erklärt, weswegen sie sich beteiligt haben. Eine starke Opferschaft wird konstruiert: Im Vordergrund stehen die harten Arbeitsbedingungen und die ständige Angst, verhaftet und getötet zu werden. Was nicht diskutiert wird, sind die verschiedenen Handlungen, in denen sie involviert waren, und welche eine Täterschaft implizieren könnten. Ähnlich kuratiert ist auch eine andere Ausstellung *Stilled Lives. Photographs from the Cambodian Genocide*²⁰, welche Biographien von Menschen präsentiert, die sich der Revolution angeschlossen haben. Die Ausstellung erzählt den Zuschauenden, dass das begleitende Buch 51 Menschen porträtiert, die von den Roten Khmer rekrutiert, später aber inhaftiert wurden. Von den porträtierten Individuen starben laut der Ausstellungstexte 42; zumeist durch Exekution. Damit wird ein wirkmächtiges Narrativ konstruiert, welches besagt, dass junge Männer

19 Ausstellung kuratiert von Meng-Try Ea; Sorya Sim.

20 Ausstellung kuratiert von Wynne Cougill mit Pivoine Pang, Chhayran Ra, Sopheak Sim.

und Frauen, die von den Roten Khmer rekrutiert wurden, dem Tode geweiht waren und somit als Opfer gesehen werden sollten.

Ellipsen als Mittel zur Zusammenführung konkurrierender Mnemoniken

Beide Mnemoniken haben unterschiedliche Foki, da die „generalisierte Dämonisierungs“-Mnemonik sich stärker auf Schuld und Verantwortung fokussiert, während die „universelle Opferschafts“-Mnemonik ihren Blick stärker auf Unschuld und Viktimisierung richtet. Bezüglich der Rolle der Führungsriege und der breiten Masse der Bevölkerung besteht hier kein Widerspruch, doch bezüglich der Bewertung niederrangiger Kader ist ein Dissens offenkundig. Die Grenzen, die in den jeweiligen Mnemoniken bezüglich Täterschaft und Opferschaft gezogen oder aufgelöst werden, sind folglich konträr zueinander. Innerhalb beider Mnemoniken ist es durchaus möglich, dass ein niederrangiger Kader der Roten Khmer eine Opferschaft zugesprochen bekommt, doch ist dies nicht in der „generalisierten Dämonisierungs“-Mnemonik flächendeckend möglich.

In Tuol Sleng koexistieren allerdings beide Mnemoniken in einer auf den ersten Blick unproblematischen Art und Weise, ohne dass offensichtliche Brüche für Besucher*innen zu Tage treten. Diese Koexistenz gelingt auch durch die gezielte Darstellung niederrangiger Kader und dadurch, wie die Grenze zwischen Täter- und Opferschaft gezogen wird. So wird das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Mnemoniken durch eine Ellipse in der Darstellung aufgelöst: Es wird nirgends in Tuol Sleng diskutiert, wer die Opfer von S-21 denn eigentlich genau sind, bzw. in der detaillierten Auflistung, die oben dargestellt wurde, werden viele Opfergruppen genannt, aber dabei auch verschwiegen, dass die Mehrheit der Insassen und Hingerichteten ehemalige Kader der Roten Khmer gewesen sind. Somit kann eine Darstellung der Roten Khmer als barbarisch, brutal und vor allem mit einer breiten Verantwortlichkeit für die Verbrechen der Zeit erfolgen, aber es wird gleichzeitig auch eine größere Schwarz-Weiß-Darstellung der Opferschaft unschuldiger Menschen an diesem Ort ermöglicht, die man als Opfer von S-21 sieht, und mit den ikonischen Porträtfotografien assoziiert. Darüber hinaus können die Mitarbeitenden selbst als Menschen präsentiert werden, die auch Opferschaftserfahrungen machen, und somit die zweite Mnemonik der universellen Opferschaft aufrechterhalten. Unter anderem wird dies ermöglicht, indem die Mnemoniken auf breitere gesellschaftliche Diskurse über Verantwortung und Unschuld Bezug nehmen, die Ellipse sich aber konkret auf diesen spezifischen Ort bezieht.

Beide Mnemoniken können der wahren Komplexität politischen Handelns in Tuol Sleng nicht gerecht werden und untergraben die Ideen der *complex political perpetrators* und der *complex political victims*. Die „generalisierte Dämonisierung“-Mnemonik untermalt den schockierenden Charakter des Ortes, aber malt hierdurch auch ein stark schwarz-weißes Bild, welches die individuelle Komplexität von Handelnden nur teilweise zulässt (die einzelnen porträtierten Mitarbeitenden, die dann verhaftet wurden sind hier ein Beispiel für einen solchen Bruch). Die „universelle Opferschafts“-Mnemonik hingegen schreibt (fast) allen Opferschaft zu, reduziert damit aber systematisch Komplexität, insbesondere, wenn man sich über die mögliche Handlungsmacht (*agency*) der Kader der Roten Khmer Gedanken macht (T. Williams 2018).

Die Wichtigkeit dieser Ellipse wird an einem weiteren Beispiel deutlich, in welchem diese untergraben und ein Bruch deutlich wurde.²¹ Im Rahmen eines Reparationsprojekts der *Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia* (ECCC) im Fall 001 wurde ein traditioneller Stupa, also eine Gedenksäule mit Inschrift, im Gartenbereich von Tuol Sleng errichtet, um den in S-21 Getöteten zu gedenken. Dabei entstand die Idee, um den Stupa selbst 16 schwarze Marmorplatten zu installieren, auf denen die Namen der Verstorbenen eingraviert würden. Diese Praxis ist zwar ungewöhnlich in Kambodscha, doch die Idee wurde – ganz im Sinne der „universellen Opferschafts“-Mnemonik – angenommen, bis etwas später im Planungsprozess im März 2015 eine Diskussion ausbrach, ob man denn alle Namen verewigen, oder ob man die der ehemaligen Roten Khmer weglassen solle. Angestoßen wurde die Diskussion von Chhang Youk, dem Direktor von DC-Cam, dem Dokumentationszentrum über die Rote-Khmer-Zeit, der aber hierbei auch seinen eigenen Opferstatus strategisch nützt. Kurzzeitig konnte er auch die Unterstützung Chum Meys, eines sehr prominenten Überlebenden von S-21, Nebenkläger an den ECCC, und Präsident des Opferverbands *Ksaem Ksan*, für sich gewinnen. Diese Diskussion stellte für manche eine Überraschung dar, kann aber auch vor allem als Produkt von Rivalitäten zwischen lokalen Organisationen gewertet werden. An dieser Stelle ist dieser Vorfall aber vor allem interessant, da die Diskussion kurzzeitig einen Bruch innerhalb der Ellipse darstellt, selbst wenn die Diskussion sehr schnell wieder beendet wurde, indem Chhang Youks Position marginalisiert und Chum Mey wieder umgestimmt wurde. So kehrte man schnell zur üblichen Deutung und Versöhnung beider Mnemoniken zurück und die Ellipse in den Rollenzuschreibungen konnte sich wiederherstellen.

21 Diese Erkenntnisse stammen aus Interviews mit verschiedenen Akteuren im Bereich der Erinnerungspolitik in Kambodscha; für eine Einführung s. auch Herman 2018: 174f.

Fazit

In diesem Artikel habe ich aufgezeigt, wie verschiedene Interessen in der Erinnerung an die Vergangenheit im Tuol Sleng Genocide Museum repräsentiert werden, obwohl dies mit widersprüchlichen Rollenzuschreibungen einhergeht. So wird es möglich, in Tuol Sleng sowohl internationale Besucher*innen zu verstören und eine generelle Dämonisierung der Roten Khmer vorzunehmen, während man gleichzeitig für die inländische Besucherschaft die universelle Opferschaft Aller propagiert. Diese besagt, dass alle, inklusive der allermeisten Kader der Roten Khmer, als Opfer gelten können wodurch eine umfassende Versöhnung einfacher möglich sein soll. Diese sich widersprechenden mnemonischen Rollenzuschreibungen werden in Tuol Sleng kompatibel gemacht, indem sich eine Ellipse durch die Ausstellungen zieht, welche besagt, dass die meisten Insassen und Hingerichteten selber Kader der Roten Khmer gewesen sind. Somit kann S-21 trotz seiner besonderen Stellung im Apparat der Sicherheitszentren eine „repräsentative“ Rolle für beide Mnemoniken einnehmen (Manning 2011: 170).

Zurzeit befindet sich vieles im Wandel im Museum, es werden neue Programme für kambodschanische Besucher*innen eingeführt, vor allem für Schulgruppen, neue interne Forschungsprojekte werden angestoßen und die Archivierung wird stets weiter professionalisiert. Unangetastet bei alledem bleibt die Kuratierung der Dauerausstellung, die in groben Zügen seit der Eröffnung kaum geändert wurde. Falls es irgendwann politisch möglich werden wird, die Ausstellung zu ändern, wird es interessant sein zu sehen, in welche Richtung sich die museale Praxis entwickelt, und ob man die Ellipse als solche lässt, die Ausstellung mit mehr Spannungen zulässt, oder – was ebenfalls möglich wäre – eine Ausstellung kuratiert, in welcher die Komplexität des Ortes und die Komplexität der individuellen Biographien mehr Raum erhalten. Somit würde man zwar die simple Aussagekraft des Ortes (in beide Richtungen) untergraben. Gleichzeitig wäre dies sicherlich ein Gewinn an bildungspolitischem Potential, da *agency* und Verantwortung endlich mehr Raum finden könnten.

Literatur

- Baines, Erin (2009): „Complex Political Perpetrators“. In: *The Journal of Modern African Studies*, Bd. 47, Nr. 2, S. 163-191 (<https://doi.org/10.1017/S0022278X09003796>).
- Barahona de Brito, Alexandra; Carmen González-Enríquez & Paloma Aguilar (2001): „Introduction“. In: Barahona de Brito, Alexandra; Carmen González-Enríquez & Paloma Aguilar (Hg.): *The Politics of Memory and Democratization*. Oxford, S. 1-39.

- Benzaquen, Stephanie (2014): „Looking at the Tuol Sleng Museum of Genocidal Crimes, Cambodia, on Flickr and YouTube“. In: *Media, Culture & Society*, Bd. 36, Nr. 6, S. 790-809 (<https://doi.org/10.1177/0163443714532983>).
- Bonacker, Thorsten (2013): „Global Victimhood: On the Charisma of the Victim in Transitional Justice Processes“. In: *World Political Science*, Bd. 9, Nr. 1, S. 97-129 (<https://doi.org/10.1515/wpsr-2013-0005>).
- Bonacker, Thorsten; Wolfgang Form & Dominik Pfeiffer (2011): „Transitional Justice and Victim Participation in Cambodia: A World Polity Perspective“. In: *Global Society*, Bd. 25, Nr. 1, S. 113-134 (<https://doi.org/10.1080/13600826.2010.522980>).
- Bouris, Erica (2007): *Complex Political Victims*. Sterling, US-VA.
- Brown, Caitlin, & Chris Millington (2015): „The Memory of the Cambodian Genocide: The Tuol Sleng Genocide Museum“. In: *History Compass*, Bd. 13, Nr. 2, S. 31-39 (<https://doi.org/10.1111/hic3.12214>).
- Bultmann, Daniel (2015): *Inside Cambodian Insurgency*. Farnham.
- Bultmann, Daniel (2017): *Kambodscha unter den Roten Khmer. Die Erschaffung des perfekten Sozialisten*. Paderborn.
- Carrabine, Eamonn (2017): „Iconic Power, Dark Tourism, and the Spectacle of Suffering“. In: Wilson, Jacqueline Z., Sarah Hodgkinson, Justin Piché & Kevin Walby (Hg.): *The Palgrave Handbook of Prison Tourism*. London, S. 13-36 (https://doi.org/10.1057/978-1-137-56135-0_2).
- Caswell, Michelle (2014): *Archiving the Unspeakable. Silence, Memory, and the Photographic Record in Cambodia*. Madison, US-WI.
- Chandler, David (2000): *Voices from S-21*. Chiang Mai.
- Chandler, David (2008a): *A History of Cambodia*. 4. Aufl. Boulder, US-CO.
- Chandler, David (2008b): „Cambodia Deals with Its Past: Collective Memory, Demonisation and Induced Amnesia“. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*, Bd. 9, Nr. 2-3, S. 355-369 (<https://doi.org/10.1080/14690760802094933>).
- Chhim, Sothea (2013): „Baksbat (Broken Courage): A Trauma-Based Cultural Syndrome in Cambodia“. In: *Medical Anthropology*, Bd. 32, Nr. 2, S. 160-173 (<https://doi.org/10.1080/01459740.2012.674078>).
- Druliolle, Vincent, & Roddy Brett (Hg.) (2018): *The Politics of Victimhood in Post-Conflict Societies: Comparative and Analytical Perspectives*. Cham.
- Druliolle, Vincent, & Roddy Brett (2018a): „Introduction: Understanding the Construction of Victimhood and the Evolving Role of Victims in Transitional Justice and Peacebuilding“. In: Druliolle & Brett 2018, S. 1-22 (https://doi.org/10.1007/978-3-319-70202-5_1).
- Edkins, Jenny (2013): „Politics and Personhood: Reflections on the Portrait Photograph“. In: *Alternatives*, 38, 2, S. 139-154 (<https://doi.org/10.1177/0304375413488030>).
- Elander, Maria (2014): „Education and Photography at Tuol Sleng Genocide Museum“. In: Rush, Peter D., & Olivera Simić (Hg.): *The Arts of Transitional Justice: Culture, Activism, and Memory after Atrocity*. New York, NY: Springer New York, S. 43-62 (https://doi.org/10.1007/978-1-4614-8385-4_3).
- Etcheson, Craig (2005): *After the Killing Fields*. Westport, US-CT.
- Gottesman, Evan (2003): *Cambodia After the Khmer Rouge: Inside the Politics of Nation Building*. New Haven, US-CT.
- Halbwachs, Maurice (1992): *On Collective Memory*. Chicago, US-IL.
- Herman, Johanna (2018): „Uncooked Rice: Justice and Victimhood at the Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia and Beyond“. In: Druliolle & Brett 2018, S. 187-209 (https://doi.org/10.1007/978-3-319-70202-5_8).
- Hughes, Rachel (2003a): „Nationalism and Memory at the Tuol Sleng Museum of Genocide Crimes, Cambodia“. In: Hodgkin, Katharine, & Susannah Radstone

- (Hg.): *Contested Pasts. The Politics of Memory*. London, S. 175-192 (https://doi.org/10.4324/9780203391471_chapter_9).
- Hughes, Rachel (2003b): „The Abject Artefacts of Memory: Photographs from Cambodia’s Genocide“. In: *Media, Culture & Society*, Bd. 25, Nr. 1, S. 23-44 (<https://doi.org/10.1177/0163443703025001632>).
- Hughes, Rachel (2008): „Dutiful Tourism: Encountering the Cambodian Genocide“. In: *Asia Pacific Viewpoint*, Bd. 49, Nr. 3, S. 318-330 (<https://doi.org/10.1111/j.1467-8373.2008.00380.x>).
- Isaac, Rami K., & Erdiņ Çakmak (2016): „Understanding the Motivations and Emotions of Visitors at Tuol Sleng Genocide Prison Museum (S-21) in Phnom Penh, Cambodia“. In: *International Journal of Tourism Cities*, Bd. 2, Nr. 3, S. 232-247 (<https://doi.org/10.1108/IJTC-06-2016-0014>).
- Jarvis, Helen (2015): „Powerful Remains: The Continuing Presence of Victims of the Khmer Rouge Regime in Today’s Cambodia“. In: *Human Remains and Violence*, Bd. 1, Nr. 2, S. 36-55 (<https://doi.org/10.7227/HRV.1.2.5>).
- Jessee, Erin (2017): *Negotiating Genocide in Rwanda*. New York, US-NY (<https://doi.org/10.1007/978-3-319-45195-4>).
- Kiernan, Ben (1996): *The Pol Pot Regime*. New Haven, US-CT.
- Ledgerwood, Judy (2008): „The Cambodian Tuol Sleng Museum of Genocidal Crimes: National Narrative“. In: *Museum Anthropology*, Bd. 21, Nr. 1, S. 82-98.
- Manning, Peter (2011): „Governing Memory: Justice, Reconciliation and Outreach at the Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia“. In: *Memory Studies*, Bd. 5, Nr. 2, S. 165-181.
- Manning, Peter (2017): *Transitional Justice and Memory in Cambodia. Beyond the Extraordinary Chambers*. London & New York, US-NY (<https://doi.org/10.4324/9781315549972>).
- McDowell, Sara, & Máire Braniff (2014): *Commemoration as Conflict: Space, Memory and Identity in Peace Processes*. Basingstoke & New York, US-NY (<https://doi.org/10.1057/9781137314857>).
- McEvoy, Kieran, & Kirsten McConnachie (2013): „Victims and Transitional Justice: Voice, Agency and Blame“. In: *Social & Legal Studies*, Bd. 22, Nr. 4, S. 489-513 (<https://doi.org/10.1177/0964663913499062>).
- Roudometof, Victor (2002): *Collective Memory, National Identity, and Ethnic Conflict: Greece, Bulgaria, and the Macedonian Question*. Westport, US-CT.
- Sion, Brigitte (2011): „Conflicting Sites of Memory in Post-Genocide Cambodia“. In: *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, Bd. 2, Nr. 1, S. 1-21 (<https://doi.org/10.1353/hum.2011.0007>).
- Tabeau, Ewa, & They Kheam (2009): *Demographic Expert Report: The Khmer Rouge Victims in Cambodia, April 1975 - January 1979. A Critical Assessment of Major Estimates*. Bericht der Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia (ECCC), 30.9.2009.
- Tyner, James A., & Christabel Devadoss (2014): „Administrative Violence, Prison Geographies and the Photographs of Tuol Sleng Security Center, Cambodia“. In: *Area*, Bd. 46, Nr. 4, S. 361-368 (<https://doi.org/10.1111/area.12119>).
- Violi, Patrizia (2012): „Trauma Site Museums and Politics of Memory Tuol Sleng, Villa Grimaldi and the Bologna Ustica Museum“. In: *Theory, Culture & Society*, Bd. 29, Nr. 1, S. 36-75 (<https://doi.org/10.1177/0263276411423035>).
- Wertsch, James V., & Doc M. Billingsley (2011): „The Role of Narratives in Commemoration: Remembering as Mediated Action“. In: Anheier, Helmut, & Yudhishtir Raj Isar (Hg.): *Heritage, Memory & Identity*. London, S. 25-38 (<https://doi.org/10.4135/9781446250839.n2>).
- Williams, Paul (2004): „Witnessing Genocide: Vigilance and Remembrance at Tuol Sleng and Choeung Ek“. In: *Holocaust and Genocide Studies*, Bd. 18, Nr. 2, S. 234-254 (<https://doi.org/10.1093/hgs/dch063>).

- Williams, Paul (2007): *Memorial Museums. The Global Rush to Commemorate Atrocities*. Oxford.
- Williams, Timothy (2018): „Agency, Responsibility, and Culpability – The Complexity of Roles and Self-Representations of Perpetrators“. In: *Journal of Perpetrator Research*, Bd. 2, Nr. 1, S. 39-64.
- Williams, Timothy (2019): „NGO Interventions in the Post-Conflict Memoryscape. The Effect of Competing ‘Mnemonic Role Attributions’ on Reconciliation in Cambodia“. In: *Journal of Intervention and Statebuilding* (<https://doi.org/10.1080/17502977.2018.1558775>).
- Williams, Timothy, Julie Bernath, Boravin Tann & Somaly Kum (2018): *Justice and Reconciliation for the Victims of the Khmer Rouge? Victim participation in Cambodia’s transitional justice process*. Research Report. Marburg, Phnom Pen: & Bern.
- Winter, Jay (2006): „Notes on the Memory Boom“. In: Bell, Duncan (Hg.): *Memory, Trauma and World Politics. Reflections on the Relationship Between Past and Present*. Basingstoke & New York, US-NY, S. 54-73 (https://doi.org/10.1057/9780230627482_3).

Anschrift des Autors:

Timothy Williams

timothy.williams@staff.uni-marburg.de

Shelley Feldman

Ein neuer Blick auf die Vergangenheit,
Visionen der Zukunft
Das Muktijoddha Jadugar (Liberation War Museum)
in Bangladesch als Schau-Platz des Widerstands

Keywords: Bangladesh, museums, authoritarian regimes, liberation war, sites of memory

Schlagwörter: Bangladesch, Museum, autoritäre Regime, Unabhängigkeitskrieg, Erinnerungsorte

Am 22.3.1996 wurde das *Muktijoddha Jadugar*, das Museum für den Befreiungskrieg, in Bangladeschs Hauptstadt Dhaka eröffnet – fünfundzwanzig Jahre nach dem Kampf um Unabhängigkeit von Pakistan und fünf Jahre nach der Einführung der demokratischen Herrschaft. Die Initiative war von ehemaligen Freiheitskämpfer*innen ausgegangen, deren Anliegen es war, die Erinnerung an den Befreiungskrieg aufrechtzuerhalten, damit zukünftige Generationen „unsere reiche Herkunft kennen, [...] Inspiration und Anerkennung für eine bessere Zukunft entwickeln, und den großen Märtyrer*innen, den Freiheitskämpfer*innen und Menschen auf der ganzen Welt, die den Befreiungskampf 1971 unterstützten, Ehre erweisen“ (*Bangladesch Observer* vom 26.3.1995).¹ Das Museum wurde in einem alten Haus in Segun Bagicha, einer gemischten Gegend mit Büros, Gewerbeflächen und Wohnhäusern im Zentrum Dhakas eingerichtet. Das Museumskonzept sieht vor, einen Ort des Austauschs und der Begegnung zu schaffen. In dem schönen Garten wurde ein Café eröffnet, in dem die Besucher sich aufhalten und sich unterhalten können und über die Bedeutung des Krieges für diejenigen diskutieren können, die ihn erfahren oder für diejenigen, die ihn nicht erlebt haben. Neben einer Bibliothek unterhält das Museum ein von den Vereinigten Staaten finanziertes Videocenter, in dem Filmvorstellungen, Musikveranstaltungen, Tagungen und Workshops

¹ Neben Akku Chowdury gehören Dr. Sarwar Ali, Aly Zaker, Asaduzzamen Noor, Sara Zaker, Architekt Rabiul Hasan, Mofidul Hoque und Ziauddin Tariq Ali zum Kuratorium des Museums.

abgehalten werden können (*The Daily Star* vom 1.12.1998). Im Kontrast zu dieser angenehmen Umgebung basiert die Ausstellung selbst im Wesentlichen auf schwarz-weißen Zeitungsausdrucken und Photographien, die den Horror des Krieges und des damit verbundenen Genozids an der bengalischen Bevölkerung wachrufen. Akku Chowdury, die treibende Kraft hinter dem Projekt, betonte am 24.5.1996 im *Star Magazine*:

„Wir wollen, dass die Menschen stolz auf unser Land sind; [...] solange wir nichts über unsere Vergangenheit wissen, können wir keine Fortschritte erzielen. [...] Das Muktiyoddha ist eine unserer größten Errungenschaften. Es gab eine Zeit, in der die Bengalen vereint waren. Wenn dieser Geist wiederbelebt werden kann, dann sind wir zu Großem fähig.“²

Das Muktiyoddha Jadugar identifiziert die Freiheitsbewegung als Kern der bangladeschischen nationalen Identität. Die Dokumentation der Geschehnisse, Aktivitäten und Artefakte, die in der Ausstellung gezeigt werden, sollen die Opfer und den Horror derjenigen zeigen, die für die Freiheit gekämpft haben. Das Museum hält seine Besucher dazu an, über die Vergangenheit, insbesondere die Zeit vor der Militärherrschaft, nachzudenken und die Tilgung des Krieges aus den Alltagserfahrungen zu hinterfragen (Rashid 1996).

Kriegsmuseen sind besonders geeignet, um die Darstellung von „historischen Wahrheiten“ zu analysieren, denn ihre Sammlungen sind Arenen, die bestimmen, wie Staaten und Öffentlichkeiten Vergangenheiten konstruieren, verstehen, darstellen und darauf reagieren. Sie helfen uns nicht nur die Erinnerung aufrechtzuerhalten, sondern verweisen auf den Triumph, den Glanz einer Gesellschaft. In anderen Fällen erinnern sie uns an die Schrecken traumatischer Ereignisse oder Niederlagen und helfen uns nicht zu vergessen, dass sich solche Dinge nicht wiederholen dürfen. Elie Wiesel folgend, helfen uns Museen und Gedenkstätten, aus den Tragödien der Vergangenheit zu lernen. Anlässlich der Einweihung des Holocaust Memorial Museums in Washington, D.C. lobte Wiesel die Bemühungen der Überlebenden des Holocaust, ihre Tagebücher, Briefe und Fragmente des Krieges zugänglich zu machen und zu fragen:

„Was haben wir gelernt? Wir haben einige Lektionen gelernt, vielleicht kleine Lektionen, dass wir alle verantwortlich sind, und Gleichgültigkeit eine Sünde und eine Strafe ist. Und wir haben gelernt, dass wir, wenn Menschen leiden, nicht gleichgültig bleiben können.“³

2 Diese Art der Darstellung ist typisch für einen Nationalismus, der ethnische und religiöse Unterschiede ignoriert.

3 22.4.1993, *Dedication*, <https://www.c-span.org/video/?c4608815/elie-wiesel-holocaust-memorial-museum-dedication>.

Museen – egal, ob es um Feiern oder Gedenken geht – werfen Fragen auf, wie Geschichte geschaffen oder reproduziert wird, denn die Vergangenheit kann nicht im wörtlichen Sinne gedeutet, sondern lediglich selektiv erschlossen werden (Schwartz 1982: 393). Auch Prasenjit Duara (1996: 15) erinnert daran, dass Nationalismus, wie alle Konstruktionen der Vergangenheit, selten der Nationalismus der einen Nation ist, sondern vielmehr die Schnittstelle markiert, an der verschiedene Repräsentationen der Nation konkurrieren und verhandelt werden. Die Erforschung von Museen und Erinnerung zeigt, dass diese Repräsentationen Ergebnisse von Kämpfen um konkurrierende Erinnerungen und Geschichtsberichte sind, die sich überlappen oder kollidieren, mitunter auch ausgelöscht werden, um Tatsachen der Geschichte zu werden. Als das Produkt von Kämpfen sind die angenommenen Tatsachen der nationalen Geschichte eigentlich eine partielle und ausschließende Interpretation, das Produkt einer „kontrollierten Übung und automatischen Vertiefung des Gedächtnisses, der Rekonstruktion einer Vergangenheit ohne Lücken oder Fehler“, die Schaffung einer offensichtlich logischen Wiedergabe dessen, was „wirklich“ passiert ist (Nora 1989: 9).

In diesem Beitrag geht es daher um die Spannung zwischen dem, was in nationalen Erzählungen erinnert, vergessen oder ausgelassen wird. Hierfür untersuche ich die gesellschaftspolitischen Bestimmungsfaktoren, die den Wunsch nach dem Bau eines Kriegsmuseums prägen, und die Ausstellungen des Museums darauf hin, was sie als Erzählung über den Unabhängigkeitskampf Bangladeschs anbieten. Dabei orientiere ich mich an einer relationalen Analyse, wie sie in der Studie über die *Vietnam Veterans War Memorial Wall* von Robin Wagner-Pacifici und Barry Schwartz (1991) durchgeführt wurde. Diese Studie zeigt, wie die Unbeliebtheit des Krieges zu konkurrierenden Interessen und Verhandlungen im Rahmen der Entscheidung über den Bau eines Denkmals führte, und rekonstruiert sorgfältig die Spannungen zwischen zivilgesellschaftlichen, teilautonomen und staatlichen Institutionen im Streit um die Bedeutung des Vietnamkriegs und die angemessene Art und Weise, seine (amerikanischen) Opfer anzuerkennen. Sie zeigen, wie eine Gedächtnismauer die verlorenen Menschenleben als Teil der amerikanischen Geschichte anerkennen kann, auch wenn die Auseinandersetzung über die angemessene Darstellung des sozial und politisch höchst problematischen Krieges längst nicht abgeschlossen ist.

In Bangladesch haben Staat und Politik die Bedeutung des Unabhängigkeitskrieges zwar anerkannt, doch sehen einige Fraktionen diesen, fünfzig Jahre nach der Unabhängigkeit, eher als eine Fußnote in der

Nationalgeschichte. So wurde das nationale Märtyrerdenkmal⁴ in Nabinagar, Savar, etwa 35 Kilometer von der Hauptstadt Dhaka entfernt erst nach zehn Jahren Planungs- und Bauzeit fertiggestellt. Es hat aber bis heute keine besondere Bedeutung, weder als Versammlungsort, noch als Diskussionsgegenstand. Im Gegensatz dazu soll das Muktijoddha Jadughar sowohl erzieherischen Absichten als auch der Wiederaneignung der Geschichte dienen. Indem der Fokus auf eine Öffentlichkeitsarbeit gelegt wird, in der die durch das Militär propagierten Vergangenheitskonstruktionen explizit in Frage gestellt werden und stattdessen die Freiheitskämpfer*innen, die *mukti bahini*, geehrt werden, weist das Museum dem Befreiungskrieg eine zentrale Bedeutung in der Geschichte des Landes zu. Mit anderen Worten: Kämpfe um das Museum erscheinen als selbstbewusste Kämpfe um die Geschichte der Nation.

Dieser Beitrag greift das Interesse bisheriger Veröffentlichungen an Erinnerung und Nationalismus auf. Er nimmt die Bedeutung von Kriegsmuseen für die Aushandlungen der Vorstellungen darüber, was die Nation und die nationale Geschichte ausmacht, in den Blick. James Wilce (2002: 173) folgend geht es darum, dass „öffentlich daran erinnert würde, wie erinnert werden soll“ – und dies verweist auf das aktive Herstellen der nationalen Geschichte. Indem Museen spezifische Ereignisse in den Mittelpunkt stellen, provozieren sie die kritische Rezeption oder den Widerstand gegen institutionalisierte Formen nationaler Geschichte.

Im Folgenden werde ich zunächst einen kurzen historischen Überblick über die ersten Jahre der Unabhängigkeit geben, einschließlich einer Analyse der politischen und institutionellen Veränderungen, welche die Forderung nach Verantwortlichkeit für die Gräueltaten des Krieges und die Anerkennung derjenigen, die für die Befreiungsbewegung gekämpft und ihr Leben gegeben haben, prägen. Die historische Darstellung beginnt mit der Zeit unmittelbar nach dem Krieg, in der das Land von Sheikh Mujib regiert wurde, bis hin zur Eröffnung des Muktijoddha Jadughar im Jahr 1996. Mein Anliegen ist es im Weiteren, anhand der Analyse des politischen Kontexts und der Vorstellungen des Kuratoriums des Museums diejenigen Konstruktionen zu hinterfragen, die während der darauf folgenden Militärregierungen (1975-1991) entstanden ist. Stattdessen möchte ich eine Erzählung anbieten, welche die mit dem Befreiungskrieg und dem Volkskampf

4 Moinul Hossain entwarf das Denkmal, das in drei Phasen fertig gestellt wurde: 1972 wurde Land erworben und eine Straße gebaut; zwischen 1974 und 1982 wurden die Massengräber, der Hubschrauberlandeplatz und der Parkplatz gebaut, und im August 1982 wurde das Hauptgebäude fertiggestellt. Jede Produktionsstufe fand unter einem anderen politischen System statt.

um Unabhängigkeit verbundenen Vorstellungen akzentuiert. Dabei geht es mir weniger um die Exponate selbst als um die Bedingungen, die zum Bau des Muktijoddha Jadugar geführt haben, und um die Artefakte und Erinnerungsgegenstände, die den Widerstand gegen die Unterschlagung der Unabhängigkeitsbewegung in der nationalistischen Erzählung verdeutlichen. Es folgen zwei kurze Abschnitte über die moralische Empörung im Zusammenhang mit dem Völkermord und über die Bemühungen, die Kollaborateure zur Rechenschaft zu ziehen. Der Artikel schließt mit einer Reflexion über das Erinnern, die Institutionalisierung und die Legitimität des Widerstands gegen politische Herrschaft durch ein Museum, das nicht von staatlicher Seite, sondern von Privatleuten aufgebaut wurde.

Im Schatten Pakistans und die Rückkehr des Militärs

Für die Konstruktion eines nationalen Narrativs in der jüngeren Geschichte Bangladeschs spielt die Herrschaft Pakistans eine wesentliche Rolle. Kontroversen über diesen Teil der Geschichte sind auch für das Museumsprojekt konstitutiv. Unmittelbar nach dem Kampf gegen die koloniale Herrschaft über den indischen Subkontinent wurden 1947 zwei Staaten, das mehrheitlich hinduistische Indien und das muslimische Pakistan, geschaffen. Dabei wurde Ostbengalen, das heutige Bangladesch, Pakistan zugeteilt und zu „Ostpakistan“. 1971 befreite sich Ostbengalen dann mit dem Krieg gegen Pakistan zum zweiten Mal aus einer kolonialen Herrschaft. Der charismatische Sheikh Mujibur Rahman (auch Mujib oder Sheikh Mujib), später „Vater der Nation“ genannt, führte den Befreiungskampf an und etablierte als erster Premierminister des unabhängigen Bangladesch als die vier Säulen des Staates den bengalischen Nationalismus, Demokratie, Sozialismus und Säkularismus.⁵ In den Jahren nach der Unabhängigkeit jedoch entwickelte sich die Regierung unter Mujibur Rahman mehr und mehr zu einer Einparteienherrschaft. Angesichts von Korruption, Nahrungsmittelknappheit und Hungersnot im Jahre 1974 konnte sie die Prinzipien von Demokratie, Säkularismus und Sozialismus nicht einhalten. 1975 wurden Sheikh Mujib sowie die meisten seiner Familien- und Kabinettsmitglieder vom Militär ermordet.

Nach einer Reihe von Staatsstreichern konsolidierte General Ziaur Rahman (auch bekannt als Zia) seine Macht im Militär und übernahm von 1975 bis 1981 die Führung. Auch er wurde jedoch von einer Fraktion von

5 Spannungen über die Frage, ob Bengali neben Urdu als Nationalsprache eingeführt werden soll, zeichneten sich bereits nach der Teilung 1947 ab. Weitere Streitpunkte betrafen die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Ost- und Westpakistan und den Nationenbildungsprozess auf der Grundlage islamischer Einheit.

Armeeeoffizieren ermordet und von einem weiteren Militärregime abgelöst. Nach einem unblutigen Putsch verhängte Hussain Mohammed Ershad das Kriegsrecht und setzte die Verfassung aus. Erst im Jahr 1990 gelang es einer prodemokratischen Volksbewegung, Ershad abzusetzen und die demokratische Herrschaft einzuführen. Seitdem führen Khaleda Zia (Ziaur Rahmans Witwe) und Scheikh Hasina (Tochter von Scheikh Mujib) die beiden großen politischen Parteien, die *Bangladesch National Party* (BNP) und die *Awami League* (AL). Khaleda Zia wurde 1991-1995 und 2001-2006 zur Premierministerin gewählt. Scheikh Hasina war zuerst 1996-2001 Premierministerin und führt die Regierung nun seit 2006 in drei aufeinander folgenden Amtsperioden. Obwohl ihre Wiederwahl im Dezember 2018 als umstritten gilt, wird das System Bangladeschs gemeinhin als Demokratie anerkannt.

Die Erfahrungen mit Einparteien- und Militärherrschaften und den sich wandelnden defizitären Ausprägungen von Demokratie bieten den Rahmen für die nationale Geschichtsschreibung und die Identifikation ihrer prägenden Merkmale. Die Forderungen der Bürger*innen nach Anerkennung der Freiheitskämpfer*innen und ihrer Rolle in der Unabhängigkeitsbewegung sind vor diesem Hintergrund zu verstehen. Hierin liegt der erklärte Zweck und die Botschaft des Muktijoddha Jadugar: Es geht darum, die Unsichtbarkeit des Unabhängigkeitskampfes im nationalen Selbstbild in Frage zu stellen und stattdessen eine historische Interpretation anzubieten, die sich auf die Forderung nach Aufarbeitung des Genozids konzentriert. Das Muktijoddha Jadugar verkörpert das Anliegen der *muktijoddha* (Freiheitskämpfer*in), die Bedeutung des Befreiungskampfes als einen zentralen Bestandteil von Bangladeschs Geschichte in Erinnerung zu rufen und zurückzufordern. So hat Asma Kibria, die Witwe eines „gefallenen Kameraden“, im Februar 2005 dazu aufgerufen, gegen die Politik des Khaleda-Zia-Regimes zu kämpfen:

„Ich fordere friedliche Massenproteste in unterschiedlicher Form. Bitte nehmen Sie an diesen Protesten teil, wo immer Sie sind. Denken Sie daran, dass Ihre bloße Anwesenheit bei einer Versammlung den Jugendlichen neue Inspiration gibt und sie an den Mut erinnert, zu dem die Bengalen fähig sind. Wenn ihr aus den Augen verliert, wofür wir kämpfen, denkt bitte an den Anblick des blutgetränkten Körpers meines Mannes und weint nicht nur, sondern versprecht euch selbst, dass ihr mit dem Segen des Allmächtigen Allahs die richtigen Schritte unternehmen werdet, um sicherzustellen, dass der Tod von Shah A.M.S. Kibria nicht umsonst war. [...] Ihr habt dieser Nation so viel gegeben, und einige von euch mögen es für unfair halten, dass jemand von euch verlangt, etwas mehr zu geben. Aber ihr müsst das tun, um euer Vermächtnis zu verteidigen. [...] Ich bitte euch nun, die letzten Kraftreserven eurer Körper zu beschwören, damit ihr euch wieder mit stahlharter Entschlossenheit für den bevorstehenden Kampf rüsten könnt und euch an die Vergangenheit erinnert. [...] Mein Mann war

einer von euch und... es gibt noch genug von euch, um etwas zu bewirken, die Flut der Schlacht umzukehren und die Kräfte des Bösen wegzufegen, die die Kehle dieses Landes, das wir lieben, ergriffen haben. [...] Als Ehefrau eines Muktijoddha sage ich euch: 'Es ist Zeit, Stellung zu beziehen'. Es ist an der Zeit, sich den Kräften des Bösen entgegenzustellen. Es ist an der Zeit, dass ihr uns zurück zu der strahlenden Vision der Republik führt, für die 1971 Millionen Menschen starben.“⁶

Dieser Aufruf zur Anerkennung der Unabhängigkeitsbewegung verdeutlicht die Bedeutung des Museums als Verkörperung des Widerstands und stellt heraus, wie wichtig die Mobilisierung der Bevölkerung für die bangladeschische Geschichtsschreibung ist. An die historische Bedeutung des Befreiungskampfes schließen sich zwei weitere Ereignisse an, in denen die Mobilisierung der Bevölkerung eine zentrale Rolle spielte. Das Erste war die Mobilisierung für die Demokratie und die Vertreibung von Ershad im Jahr 1990 und das Zweite die *Shahbag*-Bewegung 2013, die auf die Kriegsverbrechen während des Befreiungskrieges aufmerksam machte und für diejenigen, die vom Internationalen Strafgerichtshof als Kriegsverbrecher identifiziert worden waren, die Todesstrafe forderte. Die Bewegung strebte auch ein Verbot der islamistischen Partei *Jamaat-i-Islami* und der ihr nahestehenden Organisationen an.

Die Tatsache, dass das Unvermögen des bangladeschischen Staates, ein Museum für den Unabhängigkeitskampf zu errichten, von Mitgliedern der Zivilgesellschaft kompensiert wurde, verweist auf die Erfahrung der Unsichtbarmachung, die viele Bangladeschi teilen. Milan Kundera (1981) fasst dies folgendermaßen in Worte: „Der Kampf des Menschen gegen die Macht ist der Kampf der Erinnerung gegen das Vergessen.“ Das Muktijoddha Jadhogar arbeitet insofern nicht nur gegen das Vergessen des Freiheitskampfes, sondern verleiht auch denjenigen eine Stimme, die sich gegen die Militärdiktaturen aufgelehnt haben. Die Gegenerzählung basiert nicht auf einer subalternen Position, die nationale Vergangenheit als eine Alternative zu elitären oder kolonialen Erzählungen einfordert, sondern wird aus einer Elitenperspektive in Opposition zum Militär und zu religiösen Fundierungen von Militärherrschaft formuliert. Diese oppositionelle Haltung verweist auch auf die Selektivität hegemonialer Diskurse und betrachtet nationale Narrative als Ergebnisse von Kämpfen über die unterschiedlichen Interpretationen der Geschichte.

6 http://www.mukto-mona.com/current_affairs/granade_attack2/appeal_asma_kibria.htm, letzter Aufruf: 28.2.2019.

Die moralische Empörung über den Völkermord⁷

Das Museum bietet einen Rahmen für die Forderungen nach Anerkennung der Todesopfer, der vergewaltigten Frauen und der durch den Krieg verursachten Verwüstung auf dem Land und in den Städten (Mookherjee 2006; 2011; Saikia 2004). Die Initiatoren möchten ihre Identität als politisches Subjekt sichtbar machen und dadurch zeigen, wie sich die Zugehörigkeiten der Bürger*innen zum Staatswesen wandeln können. Die Regime haben religiöse, kulturelle und nationale Zugehörigkeiten mit unterschiedlichen Privilegien bedacht – von der Bedeutung des Islam im Kampf gegen das koloniale Regime, der Betonung von Säkularismus, Demokratie und Sozialismus im Befreiungskampf bis hin zu der Rückkehr des Säkularismus heute. Die Aushandlungen von Identitätsmerkmalen haben den politischen Diskurs also maßgeblich bestimmt. Daher teile ich die Annahme, dass der antikoloniale Kampf ebenso ein Kampf um Identität und politische Repräsentation war, wie ein Kampf um Pakistans Kontrolle über Ressourcen und politische Autonomie.⁸

Für viele bengalische Muslime stellte die Teilung 1947 einen pragmatischen Kompromiss dar, von dem sie sich besseren Zugang zu Ressourcen, insbesondere zu Land und zu Positionen in der Verwaltung erhofften, die von einer hinduistisch-bengalischen Elite gehalten wurden. Die Unterstützung schwand, als Pakistan seinen Nationalismus auf die Kongruenz von Religion, Kultur und dem Territorium gründete und die bengalische Autonomie damit untergrub. Badruddin Umar argumentiert, dass als Bengalen diejenigen bezeichnet werden, die mehr oder weniger dauerhaft in einem Teil des heutigen Bangladeschs leben, Bengali sprechen, am Wirtschaftsleben Bangladeschs teilnehmen und die Tradition der Bengalen als ihre eigene akzeptieren. Religion ist dabei eher von untergeordneter Bedeutung (zitiert in: Anisuzzaman 1993: 104). Viele ostbengalische Intellektuelle stellten sich die Autonomie Ostpakistans als konstitutives Merkmal der Beziehungen zwischen den beiden Teilen vor. Dies wurde auch in den Versuchen Scheikh Mujibs deutlich, mit Pakistan zunächst eine Stärkung der Autonomie Ostpakistans zu verhandeln. Zur weiteren Eskalation trugen die Weigerung des Westens, die Autonomie zu akzeptieren, aber auch die kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Spannungen wesentlich bei.

Im Muktijoddha Jadhogar selbst ist die Ermordung ostpakistanischer Bürger*innen im Kampf um Sprache und Rechte das zentrale Leitmotiv

7 In den meisten Berichten über Völkermord kommt der Krieg in Bangladesch nicht vor, z.B. Gellately & Kiernan 2003.

8 Jahan 1972; Islam 1974; Alam 1993; Sobhan 1993: 76-154.

der Beziehungen zwischen Ost- und Westpakistan. Die sechs Innengalerien zeigen Artefakte, die von Menschen im ganzen Land, sowohl von den Familien der Militärangehörigen als auch von Bäuerinnen/Bauern zur Verfügung gestellt wurden. Offiziersuniformen und Kriegsausstattungen werden so mit Erinnerungsstücken von gewöhnlichen Bürger*innen ergänzt, um die Alltäglichkeit des Krieges zu inszenieren und die Bedeutung des Krieges, der weder Frauen noch Kinder verschonte, darzustellen. Im Fokus steht die Gewalt – blutige Kleidung, Waffen, Fotos von Mord, Vergewaltigung und Toten – die auf Postern, in Zeitungsausschnitten und Tagebüchern dargestellt werden. Mithilfe dieser Bilder werden die Menschen in die Geschichte eingebunden und vermitteln den Schmerz auch denjenigen, die zu jung sind, sich an die Verbrechen der pakistanischen Armee und ihrer Kollaborateure zu erinnern (*The Daily Star* vom 23.6.1995). Der demokratische Charakter dieser Bestände ergänzt somit die Geschichte der Region, wie sie der Rebellendichter Nazrul Islam und die Märtyrer*innen der *basha andolon* (Sprachbewegung) repräsentieren, auf die ich gleich noch eingehen werde.

Die ersten beiden Galerien sind der Zeit bis zur Unabhängigkeit gewidmet, die restlichen vier befassen sich mit den Schrecken des Krieges selbst. Beim Betreten der ersten Galerie fällt ein Fossil auf, das als „sehr alt“ gekennzeichnet ist und die lange Geschichte des Landes symbolisiert. Es folgen „alte Relikte“ und Gegenstände aus der britischen Kolonialzeit, welche die in Bangladesch übliche Erzählung der linearen und territorialen Geschichtsschreibung bis hin zur Unabhängigkeit des Volkes reproduzieren.

Die Teilung 1947 selbst ist in der Darstellung der „Vorgeschichte“ Bangladeschs auffällig abwesend, auch wenn man diesen Moment in einer nachfolgenden Galerie, die auf die zweite Begegnung mit dem Kolonialismus – die Zeit Ostpakistans 1947-1971 – hinweist, kurz sehen kann. Diese Periode wird als Abweichung, als unlogische Verbindung dargestellt, die durch eine Theorie der „Zwei-Nationen“, eines hinduistischen Indiens und eines muslimischen Pakistans, geformt wurde. Angesichts der begrenzten Aufmerksamkeit, die sie in der Ausstellung erhält, ist es jedoch schwer zu glauben, dass die Teilung ein kritisches Ereignis in der Geschichte Südasiens war. Stattdessen verdeutlichen Fotos und Ausschnitte der bengalischen *basha andolon* im Jahr 1952 und dessen Märtyrer*innen die Zunahme der Gewalt in chronologischer Reihenfolge. Die Galerie zeigt zahlreiche Fotos von 1952, um die Studierenden und andere, die ihr Leben gelassen haben, zu würdigen. Weiterhin werden etliche Zeitungsausschnitte über das *Shahid Minar*, das Denkmal für die *basha andolon* und beliebtes Symbol des bengalischen Nationalismus, zur Schau gestellt. Obwohl die Bewegung vor allem für die Anerkennung von Bengali als eine der Staatssprachen in Pakistan kämpfte,

trat sie auch für einen säkularen Nationalismus und Autonomie ein – Forderungen, die im späteren Befreiungskampf zentral sein sollten. Es sind genau diese Aspekte, auf denen die Bemühungen der Muktijoddha Jadhogar basieren, eine Alternative zum islamischen Nationalismus der pakistanischen Epoche anzubieten, der durch die Militärregierungen später wieder reproduziert wurde. Bezeichnenderweise stellte das *basha andolon* auch eine frühe kollektive Reaktion auf eine unbeliebte und autokratische Regierung dar, die schließlich gezwungen sein würde, sich mit der Verhängung des Kriegsrechts durch General Ayub Khan im Jahr 1958 und dem Scheitern der Sicherung der Autonomie für Ostpakistan auseinanderzusetzen.⁹ Angesichts der Bedeutung dieser Bewegung in der Erzählung des Museums wie in anderen Berichten (Islam 1994) ist es vielleicht nicht verwunderlich, dass die Sprachbewegung 1971 unausweichlich zur Unabhängigkeit führte.¹⁰

Für ein Verständnis der dritten Galerie ist es hilfreich, einen Blick auf den kurzen Zeitraum unmittelbar vor dem Krieg zu werfen. Die Nationalwahlen im Dezember 1970 bescherten der pro-bengalischen Awami League 160 der 162 Sitze der Nationalversammlung und einen Stimmanteil von 75 Prozent. Diese Ergebnisse unterstrichen die Forderung, die Autonomie Ostpakistans anzuerkennen, sollte es bei einem vereinten Pakistan bleiben. Doch der 1969 an die Macht gekommene General Yahya Khan sah sich zu stärkerer militärischer Kontrolle veranlasst, setzte die Bürgerrechte aus und verhaftete zahlreiche Führer der Awami League (Jahan 1972). In Indien formierte sich unter Scheich Mujibur Rahman eine bengalische Exilregierung und rief zu einer Kampagne der Kooperationsverweigerung auf. Die Lage eskalierte bald zu einem ausgewachsenen Konflikt. Gewerkschaftsaktivistinnen und -aktivisten, Studierende, ländliche und städtische Aufständische und Arbeitslose organisierten sich als *mukti bahini* – die Befreiungsarmee. Die pakistanische Armee ging gegen die politische Opposition vor und nahm vor allem die hinduistischen Gebiete im östlichen Teil von Dhaka City ins Visier¹¹, um die Spannung über das Verständnis des muslimischen Nationalismus offenzulegen. Ihrem Verständnis nach verkörperte der religiöse Pluralismus in Ostpakistan einen unreinen Islam, und dieser Zusammenhang

9 Zia Rahman ersetzte Bengali durch bangladeschischen Nationalismus, um die Religion und nicht den Säkularismus zu betonen.

10 *Ekushey*, Nationaler Tag der Sprache, nicht der Tag der Unabhängigkeit Pakistans im Jahre 1947, wird als Nationalfeiertag angesehen, aber von religiös fundamentalistischen Gruppen nicht anerkannt.

11 Wie das *Time Magazine* vom 2.8.1971 (Bd. 98, Nr. 5) berichtete unter der Überschrift „Pakistan: The Ravaging of Golden Bengal“: „Die Hindus, die drei Viertel der Flüchtlinge und die Mehrheit der Toten stellen, haben die Hauptlast der muslimisch motivierten militärischen Feindschaft getragen.“ (26)

diente der Mobilisierung der pakistanischen und bengalischen Opposition gegen die Befreiungsbewegung. Neben dieser Mobilisierung auf diskursiver Ebene organisierte Pakistan die Armee, die pakistanische Sonderpolizei sowie paramilitärische Kräfte einschließlich der *Al-Badr*s, *Al-Shams* und der *Razakars* (bengalische Hilfstruppen), um gegen die Opposition zu kämpfen. Zwischen dem 26.3. und dem 16.12.1971 wurden schätzungsweise 1,5 bis 3 Millionen Menschen getötet.¹² Der Terror und die Brutalität, die das Leben auf dem Land und in der Stadt bestimmten, endeten erst nach einer militärischen Intervention Indiens Mitte November mit der formalen Kapitulation der pakistanischen Armee am 16.12.1971.

Die dritte Galerie konzentriert sich auf dieses Blutbad und enthält viele seltene Fotos, welche die Gräueltaten der pakistanischen Armee dokumentieren. Sie beginnt mit Bildern von Sheikh Mujibs Rede vom 7. März, in der er eine Parallelregierung ankündigt – der Wendepunkt in den Verhandlungen zwischen der Awami Liga und der Pakistanischen Volkspartei. Die Photographien und Nachrichtenclips stellen vor allem Mujibs charismatischen Aufstieg zur Macht und die Mobilisierung der Bevölkerung für die Unabhängigkeit dar, und schenken den Jahren, in denen er an der Macht war, nur wenig Aufmerksamkeit.

In der vierten Galerie sind Bilder und Artefakte der bengalischen Kriegesopfer und Dokumente der aufstrebenden Exilregierung ausgestellt. Ein angrenzender Balkon zeigt eine Karte des besetzten Ostpakistan/Bangladesch, in der alle Sektorkommandanten aufgeführt werden. Die fünfte Galerie widmet sich dem Kampf der Bevölkerung mit Bildern und Objekten derer, die während des neunmonatigen Krieges gelitten haben und gestorben sind. Die letzte, wohl herausforderndste Galerie wendet sich dem Völkermord während des Krieges und der Hinrichtung vieler Intellektueller Ostpakistaners durch Mitglieder der Fünften Kolonnen *Al-Badr*, *Al-Shams*, und *Razakars* zu. Die Sammlung „Tränengetränkte Erinnerungsstücke“ umfasst Kleider von getöteten Kindern, seltene Fotos und persönliche Briefe, Helme und Munition sowie Bilder von Freiheitskämpfer*innen und indischen Soldat*innen, die zum finalen Sieg beigetragen haben (*The Daily Star* vom 23.10.1995). Besonders bemerkenswert an der Ausstellung ist die Berichterstattung über Frauen, deren zentrale Rolle bei der Kriegsführung gewürdigt wird. Studentinnen in Saris, ohne Deckung, marschieren über den Campus, bauen Sicherheitsunterkünfte für die Kämpfer*innen und beteiligen sich aktiv an der Mobilisierung. Eine Galerie über die Vergewaltigungsoffer

12 Bengalis beteiligten sich auch an wahllosen Morden, um sich an Pakistanis, Hilfstruppen und Biharis zu rächen. Trotz eines Streits um die Anzahl der Ermordeten bestätigen Beweise den Völkermord-Charakter des Krieges.

(*birangonas*) und ihre Kriegsgeschichten (Kabir 1999) wurde nachträglich eingerichtet, nachdem Ferdous Priyobhasini 1999 ihr Schweigegelübde brach und öffentlich über die traumatischen Erfahrungen während des Krieges berichtete (Alochona Staff Writer 2001).

Die Suche nach Entschädigung und Verantwortlichkeit

Das Muktiyoddha Jadughar ruft dazu auf, die Werte und Prinzipien zurückzugewinnen, die die Unabhängigkeitsbewegung angetrieben haben, aber alsbald ins Hintertreffen geraten waren. Während 1972 eine Verordnung zur Entschädigung verabschiedet wurde, führte ein Abkommen zwischen Bangladesch, Indien und Pakistan 1973 zu einer begrenzten Amnestie und der Freilassung der Mehrheit von etwa 35.000 Kriegsgefangenen, einschließlich derer, die wegen Mordes, Vergewaltigung und Brandstiftung angeklagt werden sollten. Golam Azam beispielsweise, ein pakistanischer Staatsbürger und ehemaliger Vorsitzender von Jamaat, verlor seine bangladeschische Staatsbürgerschaft unmittelbar nach dem Krieg, nur um von dem ersten Premierminister Scheich Mujib das Recht auf Rückkehr zu erhalten, wenn er auf das Engagement in der Politik der Jamaat-i-Islami verzichtete. Azam entschied sich für ein Leben im Exil, bis Ziaur Rahman 1978 die zuvor verbotenen fundamentalistischen Parteien legalisierte und ihm ein temporäres Visum anbot. Solche Abkommen trugen in Verbindung mit dem 2009 eingesetzten Internationalen Strafgerichtshof dazu bei, dem Befreiungskampf in der Tagespolitik weiterhin Bedeutung einzuräumen, indem sie die politische Landschaft fraktionierten und die Bedeutung der Erinnerung an den Krieg und sein Versprechen von Demokratie und Säkularismus erhöhten.

Das Gesetz über internationale Verbrechen (*International Crimes Tribunal Act*) von 1973 sollte die Ahndung von Kriegsverbrechen erleichtern. Allerdings wurde es nie umgesetzt – aus Angst vor Vergeltungsmaßnahmen gegen in Pakistan festgehaltene und verhaftete Bengalen und auf Druck anderer islamischer Länder, die Bangladesch und Pakistan anerkennen wollten (Redress Trust 2004). Zunehmende Korruption und Konflikte zwischen der Regierung Mujibs, dem Militär, Oppositionsparteien und der Bürokratie schwächten das Regime, dem es auch nicht gelang, die wirtschaftliche Entwicklung erfolgreich voranzutreiben und dem sinkenden Lebensstandard entgegenzuwirken. Fehlende politische Kontrolle und Legitimität führten schließlich zum Militärputsch. Unter General Zia wurde das Bündnis mit Pakistan und dem Islam erneuert und die pro-indische und säkulare Haltung der Awami League aufgegeben. Angesichts dieser enttäuschenden Entwicklungen nach der Unabhängigkeit ist es nicht verwunderlich, dass sich das

Museum kaum mit der Herrschaft Mujibs beschäftigt. Aber die Aufgabe der Prinzipien der Befreiungsbewegung ist in den Auseinandersetzungen um den Platz des Krieges in der nationalen Geschichte weiterhin zentral. Die Militärregierungen Ziaur Rahmans (1975-1981) und Hussain Muhammad Ershad (1982-1990) hatten die Erwartungen vieler enttäuscht, für die die Erfahrungen des Befreiungskampfes den zentralen Bezugspunkt bildeten. Zum einen nutzte Zia das Parlament für die Verabschiedung des fünften Verfassungszusatzes, der die Position des Militärs stärkte, im Gegensatz zu den *mukti bahini*, die sich als Freiheitskämpfer*innen und nicht als Soldat*innen verstanden. Zum Aufbau einer militärischen Autorität gehörten daher auch der Prozess und die Hinrichtung von Abu Taher, einem bekannten und hochdekorierten Freiheitskämpfer, sowie Massaker an Oppositionsmitgliedern.

Zia definierte auch die Staatsbürgerschaft neu, indem er den Unterschied zwischen bengalischer und bangladeschischer Identität einführte. Mit letzterer beabsichtigte er eine klare Abgrenzung von Indien und wollte so eine mögliche Identifikation mit dem benachbarten indischen Westbengalen, in dem ebenfalls Bengali gesprochen wird, verhindern. Mit der Betonung des Bangladeschischen ging eine diskursive Verschiebung einher, mit welcher der Islam als kulturelles Merkmal an Bedeutung gewann: Die Arbeitswoche wurde den Gebetszeiten entsprechend umorganisiert, die Bedeutung von islamischen Bildungseinrichtungen (*madrakah*) wurde gestärkt und die Beziehungen zu Saudi-Arabien und der islamischen Gemeinschaft im Allgemeinen wurden ausgebaut. Außerdem wurden die Worte „Bismillah-ar-Rahman-Ur-Rahman-Rahim“ („Im Namen Gottes, des Gnädigsten, des Barmherzigsten“) in die Präambel der Verfassung aufgenommen. Angesichts dieser Veränderungen setzte eine Erosion des Säkularismus als eines der Grundprinzipien des Befreiungskampfes ein. Weiterhin erkannte das Regime Jamaat-i-Islami auch als eine politische Partei an, sodass ihre Mitglieder, einschließlich derer, die als Kollaborateure am Krieg beteiligt gewesen waren, sich in das Parlament wählen lassen konnten. Mit Hilfe dieser Initiativen gelang es Zia, die nationale Identität an den territorialen Raum zu binden, für dessen Schutz das Militär zuständig war. Hierbei spielte die Abgrenzung von dem indischen Westbengalen eine zentrale Rolle. Da Zia das Kollaborationsgesetz aufhob, konnten diejenigen Kollaborateure, die das Land verlassen hatten, ohne Prozess und mit vollen Staatsbürgerrechten nach Bangladesch zurückkehren. Damit wurden auch identitätspolitische Dynamiken entlang religiöser und ethnischer Differenzen in Gang gesetzt und gestärkt, die, ebenso wie im postkolonialen Indien, zunehmend an Bedeutung gewannen. Trotz dieser Initiativen schwächte die Bildung von Fraktionen innerhalb des Militärs Zias Rückhalt und mündete 1981 schließlich in Ershads Machtergreifung. General

Ershad unterstützte Zias Strategie zwar, indem er die Bürokratie militarisierte und die Militärausgaben erhöhte, sowie einen Militäroffizier zum Sekretär der renommierten *Bangla Academy*, dem führenden Forschungsinstitut für bengalische Literatur und Sprache, ernannte. Diese Bürokratisierung der kulturellen Institutionen ging mit der Aufnahme von Jamaat-Mitgliedern in das Kabinett, sowie in die Universitätsverwaltung einher. In der Öffentlichkeit sichtbare Intellektuelle wurden marginalisiert. Mit der achten Änderung der Verfassung am 7.6.1988 lautete Artikel 2a wie folgt: „Die Staatsreligion der Republik ist der Islam, aber andere Religionen können in der Republik in Frieden und Harmonie praktiziert werden.“ (Kamaluddin 1988: 14-17) Wachsende Korruption und Gesetzlosigkeit, die Angst vor der Überarbeitung des Kollaborationsgesetzes und die große Zahl verdächtiger Kollaborateure in Regierungspositionen führten dazu, dass die Legitimität des Regimes sank. Die massenhafte Mobilisierung von Intellektuellen, NGOs sowie der Frauen- und Gewerkschaftsbewegung erreichte 1990 ihren Höhepunkt und zwangen Ershad dazu abzudanken.

1991 fanden zum ersten Mal wieder demokratische Wahlen statt. Die *Bangladesh Nationalist Party* (BNP) unter Khaleda Zia, der Witwe General Zia Rahmans, gewann in einem Bündnis mit der Jamaat-i-Islami. Im Dezember 1991 erklärte Jamaat-i-Islami den vermeintlichen Kriegsverbrecher Golam Azam zum Parteivorsitzenden. Gleichzeitig eröffnete die Rückkehr der Demokratie neue Räume für öffentliche Diskussionen und Auseinandersetzungen, auch über die Frage, wer für Kriegsverbrechen zur Verantwortung gezogen werden könnte und sollte. Viele Bangladeschis erwarteten, dass Kriegsverbrecher endlich vor Gericht gestellt werden würden. Khaleda Zia jedoch weigerte sich, die Forderung nach der Verfolgung mutmaßlicher Kollaborateure zu erfüllen. Ihre Position verdeutlicht, wie ungelöst und umstritten die Frage nach dem „richtigen“ nationalistischen Projekt ist. Hierzu gehört nicht nur die Frage, wer zur bangladeschischen Nation gehört und wer nicht, sondern auch die Bedeutung von Religion für die Organisation staatlicher Institutionen. Weiterhin betrifft sie die Frage, ob und wie Kollaborateure für ihre Verbrechen zur Rechenschaft gezogen werden sollten. Obwohl sie ihr Amt nach der erfolgreichen Mobilisierung gegen die Militärherrschaft antrat, blieb die Auseinandersetzung darüber, wie der Völkermord von 1971 auf eine angemessene Weise anerkannt werden sollte, ungelöst. Genau dieses Anliegen verfolgten die Initiatoren des Muktiyoddha Jadoghar mit dem Ziel, die Erinnerung und Bedeutung des Unabhängigkeitskampfes als zentralem Bestandteil der Geschichte Bangladeschs wiederherzustellen.

Die politische Opposition gegen die BNP wuchs, indem an die Mobilisierungsprinzipien von Scheich Mujib angeknüpft wurde. Die Schriftstellerin und Aktivistin Jahanara Imam unterstützte die Bemühungen, die Rückkehr der Kriegsverbrecher nach Bangladesch zu nutzen um sie vor Gericht zu bringen, und so denjenigen, die für die Unabhängigkeit gekämpft hatten, Ehre zu erweisen und den Krieg als gelebte Erinnerung wachzuhalten. Ihr Tagebuch *Ekattorer Dinguli (Those Days of 1971)* provozierte eine öffentliche Diskussion über den Krieg in einer Generation an, die ihn selbst nicht durchlebt hatte (Imam 1991). Jahana organisierte auch einen fiktiven Prozess gegen Kriegsverbrecher in Dhakas Ramna Park, um die Ahndung der Kriegsverbrechen zu fordern. Diese Position gewann weiter an Boden, als Golam Azam 1993 die vollen Bürgerrechte vor dem Obersten Gerichtshof (DLR 45 1993) erstritt. Für den Kontext des Museumsprojektes waren diese Bemühungen entscheidend, da sie eine verstärkte öffentliche Diskussion über die Brutalität des Krieges und das Versäumnis des Staates, den Unabhängigkeitskampf in die Darstellung der Vergangenheit des Landes einzubeziehen, entfachten.

Der Wahlsieg von Scheich Hasina (1996-2001) unter dem Motto einer „Regierung des nationalen Konsenses“ versprach eine Aufarbeitung des Krieges und führte auch zum Bau des Museums, nicht als staatliches Projekt, sondern als Initiative, die von der Arbeit und dem Engagement privater Bürger*innen geleitet, entwickelt und produziert wurde. Auch wenn ihr Sieg dazu beigetragen hat, die nationale Geschichte neu zu schreiben, wick Scheich Hasina, wie Khaleda Zia vor ihr, der Forderung nach einer Verfolgung anerkannter Kriegsverbrecher aus. Dass ihre Regierung es versäumte, die Beziehungen zu Pakistan und die Forderungen, Kriegsverbrecher zur Rechenschaft zu ziehen, grundlegend zu überdenken, führte zu wachsenden politischen Unruhen. Nach den Wahlen unter einer geschäftsführenden Regierung im Jahre 2001 kehrte Khaleda Zia zwar an die Macht zurück, wurde aber 2008 wieder von Sheik Hasina und ihrer Awami League abgelöst.

Erinnerungen und Visionen, parallele Repressionen, situative Verständnisse

Angesichts der anhaltenden Diskussionen um die Würdigung des Krieges, stellen die Initiatoren des Museums (der *Muktijoddha Smriti Trust*) die nationalistische Variante der bangladeschischen Geschichte, so wie sie von bürokratischen und militärischen Eliten entworfen wurde, grundlegend in Frage. In deren Lesart hat der Befreiungskampf keine Bedeutung für die nationale Souveränität. Entsprechend wurden Schulbücher umgeschrieben,

die Repatriierung von Kriegsverbrechern geduldet und politische Allianzen mit Jamaat geschmiedet – eine Partei, in deren Führungsriege Kollaborateure ihren Platz gefunden haben. Besonders schwer wiegt, dass diese Eliten es nicht geschafft haben, verantwortliche Kriegsverbrecher zur Verantwortung zu ziehen. Das Museum stellt diese Lesart der Geschichte nach der Befreiung in Frage, indem es ein Gegennarrativ zu der an der Nähe zu Pakistan orientierten Variante propagiert.

Es ist wenig überraschend, dass die Auseinandersetzungen über die Geschichte einer Nation sehr häufig in Verbindung mit Kolonisierung geführt werden. Ann Laura Stoler und Karen Strassler (2000: 4) merken an: „Es gab niemals eine größere Faszination über den Kontrast, den Erinnerungen an die Kolonialzeit zwischen der ‘Eleganz’ der Beherrschung und der Brutalität ihrer Effekte bieten.“ Der Bau des Museums erscheint daher als ein Ergebnis der Auseinandersetzung über die Wahrung der Erinnerung an die Befreiung und damit als Gegenentwurf zu der alternativen Geschichte, wie sie von den Regimen seit der Unabhängigkeit angeboten wurden. Eric Davis (1994) und Richard Werbner (1998: 1) verweisen auf ähnliche Auseinandersetzungen zwischen orientalistischen und nationalistischen (Re-)Präsentationen, indem sie argumentieren, dass Auseinandersetzungen über Erinnerung durch die unterschiedlichen Weisen gebrochen werden, auf die Regime die Spuren der Tyrannei verwischen können, während andere die Erinnerung für zukünftige Übernahme von Verantwortung festhalten wollen. In ihren Darstellungen besteht die Kontrolle und Repräsentation dessen, was als nationale Geschichte definiert ist, aus einem Kampf um Macht und Rechte – Macht über diejenigen Ressourcen und Institutionen, mit denen Möglichkeitsräume für zukünftige Generationen erhalten werden, und Rechte darüber, wessen Erklärungen und Leben in solchen Bemühungen entweder repräsentiert oder ignoriert werden. Von diesem Standpunkt aus gesehen sind Museen Orte eines sedimentierten, wenn auch sich verändernden Gedächtnisses, die als eine ständige Praxis des Erinnerns anzusehen sind.

Seit seiner Eröffnung im Jahr 1996 hat das Muktiyoddha Jadughar seinen Bestand kontinuierlich erweitert, um eine vielschichtige und differenzierte Darstellung der Geschichte des Krieges zu schaffen. Hierzu gehören auch ein Raum für Diskussionen und für Buch- und Kunstausstellungen sowie ein wachsendes Vermittlungsprogramm, das die Geschichte des Krieges an die Landbevölkerung weitergibt, die das Museum eher nicht besuchen würde. Insofern trägt das Projekt zu einem kontinuierlichen Dialog und einer Auseinandersetzung mit einer hegemonialen Erzählung über Nationalität bei, während es darum kämpft, dem Befreiungskrieg einen angemessenen Platz in der Geschichte Bangladeschs zuzuweisen. Mit diesen Bemühungen, die

Menschen über die „schwierige Vergangenheit“ des Krieges und Völkermordes aufzuklären, werden ausdrücklich Rechenschaft über die erlittenen Gräueltaten verlangt und so die Forderung unterstützt, mutmaßliche Kriegsverbrecher für die Gräueltaten zur Verantwortung zu ziehen.

Worin ist die Forderung danach, die Täter zur Rechenschaft zu ziehen, begründet? Angesichts der Auslöschung von Erinnerung, werden Orte der Erinnerung (*lieux de mémoire*) geschaffen, um ethnischen Minderheiten, Familien oder Gruppen, die „Erinnerungsreserven, aber wenig oder gar kein historisches Kapital“ besitzen, eine Stimme zu geben (Nora 1989: 7). Ebenso wie andere Kapitalformen wird auch historisches Kapital ungleich kontrolliert und eingesetzt, da es partikulare Interessen repräsentiert. Die Aufzeichnung und Dokumentation der Vergangenheit findet kontrolliert statt, denn sie repräsentiert die „teleologische Sichtweise der Nation“. Dementsprechend werden Unterschiedlichkeiten, die mit der Gegenwart nicht vereinbar sind, eingeebnet (ebd.: 9-11). Die Konstruktion von „es war einmal“ ist daher gleichzeitig die Konstruktion vom „hier und jetzt“, in dem wir Vergangenheit und Gegenwart leben (Davis & Starn 1989). Daher ist es nicht verwunderlich, dass die jeweiligen Regime versucht haben, die Diskussion über den Unabhängigkeitskampf und die Frage nach der Verantwortung für die Kriegsverbrechen in Schach zu halten, schon deshalb, weil es der Legitimität der militärischen und demokratischen Regime zuträglicher war, die Nation über Religion statt Sprache zu definieren. Zu berücksichtigen ist hierbei, dass die regionale Politik, vor allem das Verhältnis zu Indien, die Politik in Bangladesch heimsucht und daher auch die Aushandlung der nationalen Identität wesentlich bestimmt.

Indem die Museumsausstellung, ihre Geschichte sowie die Auswahl von Artefakten und Symbolen, Erinnerung nutzt, um das gängige Narrativ der Nation zu hinterfragen, stellt es die Vorstellung einer nahtlosen Verbindung zwischen Bangladesch und Pakistan und die gemeinsame wie selbstverständlich auf dem Islam basierende Identität in Frage. Auf diese Weise setzt das Museum den nationalen und militärisch dominierten Geschichtsschreibungen, „die Erinnerung belagern, verformen und transformieren, durchdringen und erstarren“ (Nora 1989: 12), Grenzen. Oder wie es die Organisatoren des Museums in Worte gefasst haben: „Der große Befreiungskrieg brachte die Nation zusammen. Für die Bengalen war es der Moment der Wahrheit, als sie sich alle zusammenschlossen, sich die Hände reichten, um die pakistanischen Aggressoren zu bekämpfen.“ Trotzdem offenbaren die Stimmen und geteilten Erfahrungen und Erinnerungen im Muktiyoddha Jadughar ein nationalistisches Projekt, das natürlich parteiisch und interessengeleitet ist. So bleiben auch hier die indigene Bevölkerung ebenso wie Christ*innen

und Hindus, die von der Gewalt oft am schlimmsten betroffen waren, ausgeschlossen. Dass das Museum offenlegt, wie Interpretationen der Geschichte durch die Schaffung von Archiven, Jahrestagen und Gedenkfeiern fortwährend ausgehandelt werden, ist trotz allem eine wichtige Errungenschaft. Dies wird ermöglicht, indem das Museum als Sprachrohr fungiert und es eine erinnernde Wachsamkeit verwirklicht. Zudem fordert es dazu auf, die Bedeutung der „Nation“, damit verbundene Inklusionen und Exklusionen auszuhandeln und dies weniger im Sinne der Suche nach einer korrekt dargestellten Vergangenheit als im Hinblick auf Forderungen in der Gegenwart nach dem Recht auf Repräsentation und Meinungsfreiheit, das säkulare und demokratische Impulse fördert, die als die Kennzeichen der Unabhängigkeitsbewegung gelten. Um zu Pierre Nora zurückzukehren:

„Der grundlegendste Zweck des *lieu de memoire* ist es, die Zeit anzuhalten, die Arbeit des Vergessens zu blockieren, den Stand der Dinge zu bestimmen, den Tod unsterblich zu machen, das Immaterielle zu materialisieren. [...] Es ist auch klar, dass *lieux de memoire* nur wegen ihrer Fähigkeit zur Metamorphose, eines endlosen Recyclings ihrer Bedeutung und einer unvorhersehbaren Zunahme ihrer Auswirkungen existieren.“ (ebd.: 19-22)

So schaffen Museen nicht nur einen Raum für Entschädigung und Verewigung, sondern können auch das Durcharbeiten von Traumata unterstützen und der Trauer einen Raum geben. Rekurrierend auf Marzillier stellt Benjamin Claude Brower (1999: 100) fest: „So oft scheint der Krieg als etwas weit Entferntes – selbst diejenigen, die ihn durchlebt haben, sprechen nicht darüber. [Aber] [...] die bloße Erwähnung des Themas Krieg, die Rückkehr in den offenen Diskurs [...] trägt zu einem Klima bei, das der Bearbeitung“ des Schmerzes der Erfahrung und des Schreckens, der mit dem Kampf um Unabhängigkeit und Autonomie einhergeht, förderlich ist.

In diesem Sinne kann die Geschichte des Muktijoddha Jadughar als Auseinandersetzung darüber verstanden werden, wessen Erinnerungen für die Bedeutung des Freiheitskampfes in der bangladeschischen Geschichte ausschlaggebend sind und welche Rolle er für Prozesse der Gemeinschaftsbildung spielt. Das Museum gibt unterschiedliche Interpretationen des postkolonialen Moments wieder und legt offen, inwiefern Kämpfe um Deutungshoheit über den neuen nationalen Zusammenhang von den unterschiedlichen Lesarten abhängen, was Unabhängigkeit bedeutet und wie das Verhältnis zur kolonialen Vergangenheit aussieht.

Für die Machthaber war die anfängliche Weigerung, die als Kriegsverbrecher Angeklagten vor Gericht zu stellen, ein Bekenntnis zu den Wurzeln des Landes in einer mit der Teilung des Subkontinents verbundenen muslimischen Vergangenheit. Für Freiheitskämpfer*innen und Mitglieder der

Museumsstiftung waren Erinnerungen an den Unabhängigkeitskampf ein transformativer Moment, der die nationalistische Imagination und die Gestaltung einer kollektiven Zukunft für immer veränderte. Vielleicht verwundert es daher nicht, dass es bei den Auseinandersetzungen um die Errichtung des Muktiyoddha Jadughar weder um das Recht ging, ein Museum zu eröffnen, noch darum, was in die Sammlung in welcher Form aufgenommen und wie es interpretiert werden sollte. Vielmehr geht es weiterhin grundsätzlich um die ambivalente Positionierung des Staates gegenüber dem Krieg und um die Frage, wie die Kriegshelden geehrt werden sollen und was dies für das Verständnis der Geschichte Bangladeschs bedeutet.

*Übersetzung aus dem Englischen: Eva Gerharz,
Kristine Glombik & Wolfgang Hein*

Literatur

- Alam, S.M. Shamsul (1993): „Islam, Ideology, and the State in Bangladesh“. In: *Journal of Asian and African*, Bd. 28, Nr. 1-2, S. 88-106 (<https://doi.org/10.1177/002190969302800106>).
- Alochona Staff Writer (2001): *Ferdousi Priyobhashini 1949*. <http://www.adhunika.org/heroes/priyobhashini.html>, letzter Aufruf: 7.3.2019.
- Anisuzzaman (1993): *Creativity, Reality and Identity*. Dhaka.
- Brower, Benjamin Claude (1999): „The Preserving Machine: The ‘New’ Museum and Working through Trauma – the Musée Memorial pour la Paix of Caen“. In: *History & Memory*, Bd. 11, Nr. 1, S. 77-103.
- Davis, Eric (1994): „The Museum and the Politics of Social Control in Modern Iraq“. In: Gillis, John R. (Hg.): *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton, US-NJ, S. 90-104.
- Davis, Natalie Zemon, & Randolph Starn (1989): „Introduction“. In: *Representations*, Nr. 26, S. 1-6 (<https://doi.org/10.1029/SC010p0vii>).
- DLR – Dhaka Law Review (45 1993): *Professor Golam Azam vs. Bangladesh. Dhaka, High Court Division (Special Original Jurisdiction)*.
- Duara, Prasenjit (1996): *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*. Chicago, US-IL.
- Gellately, Robert, & Ben Kiernan (2003): *The Specter of Genocide: Mass Murder in Historical Perspective*. Cambridge.
- Imam, Jahanara (1991): *Ekatturer dinguli (Those Days of '71)*. Dhaka (auf Englisch 1998 veröffentlicht unter dem Titel *Of Blood and Fire: The Untold Story of Bangladesh's War of Independence*).
- Islam, Nurul (1974): „The State and Prospects of the Bangladesh Economy“. In: Robinson, Edward Austin Gossage, & Keith Griffin (Hg.): *The Economic Development of Bangladesh within a Socialist Framework*. London u.a., S. 1-15 (https://doi.org/10.1007/978-1-349-02363-9_1).
- Islam, Syed Manzoorul (1994): *Essays on Ekushey: The Language Movement 1952*. Dhaka.
- Jahan, Rounaq (1972): *Pakistan: Failure in National Integration*. New York. US-NY.
- Kabir, Shahriar (1999): *Tormenting Seventy-One: An account of Pakistan Army's Atrocities during Bangladesh Liberation War of 1971*. Dhaka.

- Kamaluddin, S. (1988): „The Islamic Way“. In: *Far Eastern Economic Review*, 23.6.1988, S. 14-17.
- Kundera, Milan (1981): *The Book of Laughter and Forgetting*. New York, US-NY.
- Mookherjee, Nayanika (2006): „Remembering to Forget: Public Secrecy and Memory of Sexual Violence in the Bangladesh War of 1971“. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Bd. 12, Nr. 2, S. 433-450 (<https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2006.00299.x>).
- Mookerjee, Nayanika (2011): „‘Never again’: aesthetics of ‘genocidal’ cosmopolitanism and the Bangladesh Liberation War Museum“. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Bd. 17, Special Issue, S. 71-91 (<https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2011.01690.x>).
- Nora, Pierre (1989): „Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire“. In: *Representations*, Nr. 26, S. 7-24 (<https://doi.org/10.2307/2928520>).
- Rashid, Raffat Binte (1996): „Muktijoddha Museum“. In: *The Daily Star*, 29.3.1996.
- Redress Trust (2004): *Torture in Bangladesh, 1971-2004: Making International Commitments a Reality and Providing Justice and Reparations to Victims*. London.
- Saikia, Yasmin (2004): „Beyond the Archive of Silence: Narratives of Violence of the 1971 Liberation War of Bangladesh“. In: *History Workshop Journal*, Bd. 58, Nr. 1, S. 275-287 (<https://doi.org/10.1093/hwj/58.1.275>).
- Schwartz, Barry (1982): „The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory“. In: *Social Forces*, Bd. 61, Nr. 2, S. 374-402 (<https://doi.org/10.1093/sf/61.2.374>).
- Sobhan, Rehman (1993): *Bangladesh: Problems of Governance*. Neu-Delhi.
- Stoler, Ann Laura, & Karen Strassler (2000): „Castings for the Colonial: Memory Work in ‘New Order’ Java“. In: *Comparative Studies in Society and History*, Bd. 42, Nr. 1, S. 4-48 (<https://doi.org/10.1017/S0010417500002589>).
- Wagner-Pacifi, Robin, & Barry Schwartz (1991): „The Vietnam Veterans Memorial: Commemorating a Difficult Past“. In: *American Journal of Sociology*, Bd. 97, Nr. 2, S. 375-421 (<https://doi.org/10.1086/229783>).
- Werbner, Richard (1998): „Smoke from the Barrel of a Gun: Postwars of the Dead, Memory and Reinscription in Zimbabwe“. In: Werbner, Richard (Hg.): *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*. London, S. 717-102.
- Wilce, James (2002): „Genres of Memory and the Memory of Genres: ‘Forgetting’ Lament in Bangladesh“. In: *Comparative Studies in Society and History*, Bd. 44, Nr. 1, S. 159-185 (<https://doi.org/10.1017/S0010417502000075>).

Anschrift der Autorin:

Shelley Feldman

rf12@cornell.edu

Daniele Fini

Durch gemeinschaftliche Organisation Sicherheit aufbauen

Der Fall der *Policía Comunitaria* in Guerrero, Mexiko

Keywords: community defense, community justice, community organizations, capitalism and violence, indigenous movements, Mexico, Guerrero.

Schlagwörter: Kommunitäre Selbstverwaltung, kommunitäre Justiz, Organisationen lokaler Gemeinschaften, Kapitalismus und Gewalt, indigene Bewegungen, Mexiko, Guerrero

Der Bundesstaat Guerrero im Südwesten Mexikos zeichnet sich durch hohe Indices von Armut und Ausgrenzung vor allem in den ländlichen Regionen und bei der indigenen Bevölkerung aus. Seine neuere Geschichte ist gekennzeichnet durch wiederkehrende politische Gewalt zwischen dem Demokratie einfordernden Teil der Bevölkerung auf der einen Seite und den autoritären Gruppen, die über die politische und wirtschaftliche Gewalt verfügen, auf der anderen Seite. Bis heute sind die Verantwortlichen für die Morde und für das Verschwinden von lokalen politischen Aktivisten nicht verhaftet worden. Im Gegenteil, genau wie in anderen Bundesstaaten, hat die mit organisiertem Verbrechen verbundene Gewalt seit dem im Jahr 2006 von der Zentralregierung ausgerufenen sogenannten Drogenkrieg zugenommen. In den zehn folgenden Jahren hat sich die Zahl der Morde von 775 auf 2.310 verdreifacht (SESNSP 2018); Guerrero hat seine Position in den vorderen Rängen der Liste von Staaten mit vorsätzlichen Tötungen behalten: 2016 waren es 61,67 pro 1.000 Einwohner*innen; zum Vergleich: der nationale Durchschnitt liegt bei 16,97 (SESNSP 2017).

Nach Informationen der konsultierten Presse ist festzustellen, dass die Kriminalitätsrate in der Region Costa-Montaña¹ im Südosten von Guerrero niedriger ist als der Durchschnitt des Bundesstaates. In einigen Gemeinden

1 „Costa-Montaña“ wird gewöhnlich der Zusammenschluss von Gemeinden genannt, die sich im Südosten von Guerrero zwischen den Verwaltungsregionen La Montaña und La Costa Chica befinden und deren Bevölkerung sozial und wirtschaftlich eng miteinander verflochten ist.

dieser Region ist seit mehr als 20 Jahren das *Sistema Comunitario für Sicherheit, Justiz und Umerziehung* (SCSJR) aktiv. Dieses ist allgemein bekannt unter dem Namen seiner operativen Einheiten: *Regionalkoordination der Autoridades Comunitaria – Policía Comunitaria*² (CRAC-PC). Der Organisationsprozess begann 1995 initiiert durch ein paar Duzend Landgemeinden, vor allem indigene Gemeinden, die sich der Frage der selbstverwalteten und vom Staat unabhängigen Sicherheit und Rechtsprechung auf der Basis lokaler Organisationstrukturen annahmen. Dieser Artikel beruht vorwiegend auf den Untersuchungen für eine Dissertation mit Feldforschungsaufenthalten im Zeitraum von 2014–2018. Methodisch wurden die Informationen durch direkte Beobachtung und semi-strukturierte Interviews mit Mitgliedern der Gemeinschaftsorganisationen erhoben.

Neoliberale Gewalt und Entstehung der *Policía Comunitaria* 1995

In den 1970er Jahren nahm der Kampf weiter Teile der Bevölkerung in Guerrero die Form der direkten Konfrontation gegen den Staat durch die beiden Hauptorganisationen der mexikanischen Landguerilla an (*Partei der Armen* und *Nationale Revolutionäre Bürgervereinigung*). Nach deren militärischer Niederlage waren in der Folgedekade die Hauptakteure der sozialen Konflikte die Produktionsorganisationen der Bauern. Dieser Kampf entfaltete sich im Zusammenhang mit dem staatlichen Förderprogramm für ländliche Regionen, das durch staatliche Stellen und parastaatliche Unternehmen umgesetzt wurde, die Kredite vergaben und Garantiepreise für den Aufkauf landwirtschaftlicher Produkte festlegten. Durch den Druck und die Verhandlungen mit diesen Institutionen wurde eine Verbesserung der regionalen Infrastruktur erreicht und den organisierten Bauern gelang es, die Zwischenhändler sowie die lokalen Händler zu schwächen, die bis dahin den Aufkauf der Produktion in einer asymmetrischen Beziehung von „ungleichem Tausch“ (Bartra 1979) kontrollierten. Das strategische Ziel war die „Aneignung des Produktionszyklus“ (Moguel 1992), das darin bestand, durch die Produktionsorganisationen die Lagerhaltung und die Verteilung der Produkte zu kontrollieren.

2 Die hier im Spanischen verwendeten Begriffe *comunitario* bzw. *comunidad* und *autoridades* sind ohne eine Verschiebung des Bedeutungshorizonts nicht ins Deutsche zu übersetzen. Innerhalb des indigenen Kontextes ist die *comunidad* eine Gemeinschaft und zugleich Einheit der Selbstverwaltung, die parallel zu staatlichen Institutionen besteht. Ähnliches gilt für die *autoridades*, die von der *comunidad* organisatorische, ausführende und repräsentative Aufgaben übertragen bekommen und in Funktion und Selbstverständnis nur ungenügend mit Obrigkeit übersetzt werden könnten. Wir haben uns daher dafür entschieden, diese Begriffe, sofern grammatikalisch möglich, im Spanischen zu belassen (die Übersetzer).

Die neoliberalen Reformen ab Mitte der 1980er Jahre hatten eine Demontage des ländlichen Fördersystems des Staates zur Folge, indem die Kredite reduziert wurden und die parastaatlichen Firmen sowie die Preisgarantien verschwanden. Die Landarbeiter verarmten und die Wirtschaftsaktivitäten der staatlichen Institutionen wurden zunehmend in den tertiären Sektor verschoben: Die Beschäftigungszahlen im Primärsektor blieben zwischen 1990 und 2010 zwar konstant (ca. 35 %), aber ihr Anteil am BIP des Bundesstaates nahm kontinuierlich ab: von 16 % in 1985 auf 10 % in 1993 bis 5 % in 2010 (Sarabia Ruíz 2001: 193, 195; INEGI 2011: 46).

Seit den 1990er Jahren standen die Bauern und ihre Produktionsorganisationen einem neuen Szenarium gegenüber, in dem die einzige Überlebensstrategie darin bestand, sich der Logik von Effizienz und Wettbewerb anzupassen, um sich in den Markt zu integrieren (Bartra 2000: 423), was die Verarmung der ländlichen Bevölkerung zur Folge hatte. Die Antwort vieler Bauern war auszuwandern oder die Produktion auf den Anbau von Pflanzen mit psychedelischen Substanzen umzustellen, der seither einen der größten „Wettbewerbsvorteile“ des Bundesstaates darstellt (Bartra 2000: 44).

Der Kampf der Bauern in Guerrero um den wirtschaftlichen Mehrwert in den 1980er Jahren hatte einige Gruppen der lokalen wirtschaftlich und politisch Mächtigen geschwächt und dazu beigetragen, dass die Opposition zur Staatspartei PRI (*Partei der Institutionellen Revolution*) gestärkt wurde. Die Antwort der Regierung war seit den 1990er Jahren eine Verstärkung der Repression und eine Zunahme der Menschenrechtsverletzungen durch die staatlichen Stellen und die Polizeikräfte des Staates und des Bundes (García 2000: 115). 1995 ereigneten sich in Guerrero zahlreiche Übergriffe, vor allem gegen aktive Mitglieder linker Parteien und sozialer Organisationen, bei denen insgesamt 120 Menschen ermordet wurden (Bartra 2000: 61).

Die neoliberale Ära hat also in Guerrero zu einer Intensivierung der Gewalt geführt: Auf der einen Seite nahmen, bedingt durch die Armut weiter Bevölkerungsteile und durch die Expansion des Rauschgifthandels, die allgemeinen Straftaten zu; andererseits stiegen die staatliche Repression und Übergriffe durch Polizei und Militär an. In diesem Szenarium entstanden zwischen 1994 und 1996 in verschiedenen bäuerlich strukturierten Regionen des Staates selbstorganisierte Verteidigungsinitiativen (García 2000: 115). Von diesen konnte sich nur die Initiative in der indigenen Region Costa-Montaña stabilisieren und ist bis heute unter dem Namen CRAC-PC in Funktion.

Ihre Entstehung ist das Ergebnis des Zusammenwirkens der Erfahrungen verschiedener Organisationen in der Region: Von den bäuerlichen und sozialen Organisationen über Aktionen fortschrittlicher Priester bis hin zu den Vollversammlungen mehrheitlich indigener *comunidades* der Ethnien

der Tlapanecas und Mixtecas. Befördert wurde diese Entwicklung durch die nationale und internationale Konjunktur der neuen Vorreiterrolle indigener Völker und ihrer Forderungen nach Autonomie, die in diesen Monaten durch die Aufstände des EZLN (*Zapatistisches Heer der Nationalen Befreiung*) in Chiapas wieder belebt wurden.

In einer Regionalversammlung von sozialen Führungspersonen und *autoridades comunitarias* im Oktober 1995 wurde vereinbart, eine *policía comunitaria* zu gründen. Es wurde ein Vorschlag an jede *comunidad* geschickt, eine Gruppe von Polizisten zu bilden, die auf der Basis und dem Prinzip der indigenen Gemeinschaftsdienste (rotierende Teilnahme und keine Bezahlung) arbeitet und die Aufgabe hat, für Sicherheit zu sorgen. Es wurde festgelegt, dass sich alle lokalen Gruppen unter dem Kommando einer regionalen Organisationsstruktur untereinander abstimmen, um die Verbindungswege zwischen Ortschaften ihrer Region zu bewachen.

Es gab und gibt in vielen indigenen *comunidades* in Mexiko Nachbarschaftsgruppen für die Sicherheit, die nach dem Prinzip der Gemeinschaftsdienste arbeiten und die der Versammlung und der *autoridad comunitaria* unterstellt sind (López Bárcenas 2013). Die gegenwärtige nationale Gesetzgebung (Artikel 2 der Verfassung) erkennt diese Gruppen an, aber erlaubt ihnen nur, innerhalb ihrer Lokalität zu agieren. Die Neuheit der *policía comunitaria* bestand in der Gründung einer Organisation, die die lokalen Sicherheitsgruppen (von jeder Gemeinde) organisiert, um in erweitertem Territorium auf regionaler Ebene mit dem Mandat der Regionalversammlung der *autoridades comunitarias* unabhängig von den staatlichen Institutionen zu operieren.

In kurzer Zeit konnte die Zahl der Vergehen reduziert werden; seit 1998 wurde auch eine eigenständige Rechtsprechung vereinbart. Seit damals werden die wegen „schwerer Verbrechen“ (strafbewehrte Vergehen) Verhafteten nicht mehr den staatlichen Justizinstitutionen übergeben, sondern sie werden von der CRAC verurteilt, die nach den indigenen Bräuchen und Sitten Recht spricht. Diese Aktivität geht über die mexikanische Gesetzgebung hinaus, die den indigenen Völkern lediglich das Recht zuspricht, kleinere Rechtsfälle von Mitgliedern der eigenen Gemeinschaft zu lösen (Artikel 2 der Verfassung).

Trotz dieser rechtlichen Rahmenbedingungen eröffnete der Erfolg des kommunalen Sicherheits- und Rechtssystems zusammen mit der politischen Kraft der Organisation Spielräume für die autonome Initiative, parallel zum offiziellen ein alternatives System zu etablieren. In der Tat agieren im Gebiet der CRAC-PC auch offizielle Sicherheitskräfte und ein Opfer eines Vergehens kann sich gleichermaßen an offizielle Stellen wie an die der *comunidades*

wenden. Das Verhältnis zwischen den beiden Systemen war je nach politischer Konjunktur unterschiedlich und variierte zwischen Zusammenarbeit und Spannung bis hin zu staatlicher Repression gegen die Organisation der *comunidades*. Der Erfolg der CRAC-PC, was den Rückgang der Vergehen und die humanere und weniger korrupte Justiz angeht, führte zu einer Expansion: Ende der 1990er Jahre nahmen 20 *comunidades* teil, in der ersten Dekade der 2000er Jahre waren es mehr als 60 und heutzutage sind es fast 200.

Die *policía comunitaria* von Guerrero ist in den letzten Jahren von zahlreichen Forschern untersucht worden, da es sich um eine wichtige Erfahrung im Rahmen der Autonomiebestrebungen von indigenen Völkern in Mexiko und Lateinamerika handelt und weil es ein Beispiel dafür ist, im aktuellen Klima von Gewalt, das ganz Mexiko erreicht hat, für Sicherheit zu sorgen. Die meiste Literatur über das Thema erläutert die Entstehung im Jahr 1995 als Ergebnis der strukturellen Gewalt und Ausgrenzung, die die indigenen Völker der Region immer erlebt haben (z.B. Martínez Sifuentes 2001; Sánchez Serrano 2012). René David Benítez Rivera (2015) hingegen versucht die Entstehung als Ergebnis der Neuausrichtung von Herrschaft und Widerstand in der neoliberalen Ära zu erklären. Die Initiativen für Sicherheit und Gemeinschaftsjustiz drücken einen Wandel im Kampf der Bevölkerung aus: Von der direkten Konfrontation mit dem Staat (durch Guerillaorganisationen) in den 1970er Jahren hin zu einem Kampf um Autonomie gegenüber der neoliberalen Politik. Einer Politik der Reduktion staatlicher Eingriffe und Verantwortung für die Gewähr der Bevölkerung zugute kommender öffentlicher Dienstleistungen zugunsten. Dieser Erklärungsansatz soll mit den Ausführungen in diesem Abschnitt unterfüttert werden, der das Entstehen der *policía comunitaria* als Folge der neoliberalen Neuausrichtung der Wirtschaft von Guerrero erklärt.

Die ersten Studien über die *policía comunitaria* sehen in diesem Prozess einen Kampf für die Anerkennung ihrer ethnischen Identität (Martínez Sifuentes 2001; Sánchez Serrano 2012), während er in neuerer Zeit als Kampf für die Autonomie (Gasparello 2009) oder für Dekolonisierung (González Chavez 2014) charakterisiert wird. Diese Studien zeigen eine verstärkte Politisierung des Prozesses auf und verweisen auf den Versuch, die Aktionsbereiche von den Gemeinschaftsstrukturen auf regionaler Ebene auf die Bereiche Kommunikation, Gesundheit und Produktion auszuweiten.

In der Tat haben seit 2005 einige Gruppen in der Organisation vorgeschlagen, die Organisation der *policía comunitaria* in ein Instrument zur Stärkung der Gemeinschaften als politisches Subjekt umzuwandeln, um eine auf Selbstregierung zielende Dynamik zu entfachen. Noch kann man keine wesentlichen Fortschritte in dieser Richtung feststellen, da es innerhalb der

Organisation unterschiedliche Positionen gibt, aber es ist erkennbar, dass der kollektive Prozess dazu in der Lage ist, auch über das Thema Unsicherheit hinaus Probleme anzupacken: 2011, als ein Vorhaben für den Tagebergbau in ihrem Territorium drohte, verwandelten sich die Regionalversammlungen in ein Forum zur Gründung einer Bewegung zur Verteidigung des Territoriums. Diesem gelang es, auch Gemeinden einzubeziehen, die nicht zu ihrem kommunitären System gehören und bis heute ist es gelungen, die Extraktionsprojekte zu stoppen. (González Chavez 2014).

Nach mehreren Versuchen der Regierung, die Autonomie der *policía comunitaria* abzuschaffen oder zu begrenzen, erließ die Regierung von Guerrero im selben Jahr das Gesetz 701 zur Anerkennung der Rechte und der Kultur der indigenen Völker und Gemeinschaften des Staates Guerrero, das das indigene Rechtssystem anerkennt und seinen sicherheitspolitischen und juristischen Aktionen eine Teillegalität zugesteht.

Organisationsformen der *Comunidad* als Modell zur Selbstorganisation von Sicherheit und Justiz

Die Struktur der CRAC-PC basiert auf den Organisationsformen der indigenen und ländlichen Gemeinschaften in Mexiko, die sich für die Lösung von Angelegenheiten von kollektivem Interesse durch direkte und obligatorische Teilnahme aller Haushalte einer Ortschaft auszeichnen. Diese Organisationsmodelle basieren auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit: Um Dienste von der Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen (Zugang zu Land und öffentliche Dienste), muss jedes Familienoberhaupt an der Gemeinschaftsversammlung – höchste Autorität und Instanz für Entscheidungen – teilnehmen und Tätigkeiten für das Gemeinwohl leisten, wie kollektive Arbeiten oder Dienste. Die anthropologische Literatur nennt diese gemeinschaftlichen Formen der Beteiligung gewöhnlich „Cargo-System“ (Topete Lara & Díaz Araya 2014). Es bezieht sich auf ein Bündel von Aufgaben – Verwaltungsangelegenheiten, Agrarfragen und religiöse Themen – welche die Bewohner*innen im Rotationsverfahren und ohne Bezahlung erledigen müssen, mit dem Ziel die Dienste für die Bevölkerung bereit zu stellen oder die Rolle der Repräsentation (*autoridad*) zu erfüllen.

Die Tätigkeit bei der *policía comunitaria* ist in jeder Ortschaft eine solche Aufgabe in dem Sinne als die Mitglieder der Verteidigungsgruppe von der Versammlung für den Zeitraum eines Jahres und ohne Entlohnung ernannt werden. Für den Dienst bedeutet das, sie sind von den *autoridades comunitarias* abhängig und den Entscheidungen der Versammlung ihrer Gemeinschaft unterstellt. Diese Organisationsformen fördern eine breite

Beteiligung der Bewohner*innen an den kollektiven Angelegenheiten und dank des Prinzips der gemeinschaftlichen Dienste und der Unterordnung unter die Versammlung verringern sie die Tendenz der Machtkonzentration. Die Rotation und die Dienstpflicht ohne Bezahlung reduziert die Möglichkeit, sich durch die öffentlichen Aufgaben zu bereichern und Macht zu erlangen.

Die gemeinschaftliche Anstrengung der Polizeigruppen und der *autoridades comunitarias* der CRAC-PC-Gemeinden wirkt sich intern auf die Struktur der regionalen Organisation aus: Als regionalen Raum versteht die inter-kommunitäre Koordination das Territorium, das verschiedene Gemeinden umfasst. Auf dieser regionalen Organisationsebene funktioniert die Sicherheit und die Gemeinschaftsjustiz über zwei Instanzen: Das Leitungskomitee der *policia comunitaria* – das ist ein Rat aus regionalen Kommandeuren, welche die Aufgabe haben, die lokalen Polizeigruppen zu koordinieren und zu leiten, damit im gesamten Gebiet die Sicherheit gewährleistet ist – und die CRAC – ein Rat der *autoridades comunitarias*, der für die Rechtsprechung zuständig ist.

Die operativen Einheiten sind der Regionalversammlung unterstellt, in der die *autoridades* aller Ortschaften vertreten sind, die an der Organisation beteiligt sind; diese Versammlung ist die höchste Entscheidungsinstanz. Auf ähnliche Weise wie die lokalen Versammlungen werden in der Regionalversammlung die wichtigen Fragen diskutiert und die Entscheidungen per Mehrheit durch Handheben getroffen. In diesem Forum werden auch die Personen für die oben erwähnten Einheiten benannt, die auch jederzeit von der Versammlung abberufen werden können.

Die Aufgabenverteilung auf regionaler Ebene läuft nach der gleichen Systematik wie auf lokaler Ebene, d.h. es wird rotiert (im Dreijahresrhythmus) und es erfolgt keine Bezahlung. Der Sitz, an dem die Aktivitäten stattfinden, ist das Haus der Gemeindejustiz (zurzeit gibt es vier davon), für deren Schutz und weitere organisatorische Aufgaben die Polizeigruppen des jeweiligen Gebiets abwechselnd zuständig sind. Das Neue an der *policia comunitaria* ist die Herausbildung von Strukturen auf regionaler Ebene, die den Organisationsformen der indigenen Gemeinden auf lokaler Ebene entsprechen. (Fini 2017).

Eines der Elemente, die den Sicherheitsdienst der Kommune charakterisieren ist die Abwesenheit von Geld im internen Verkehr: Die Mitglieder der *policia comunitaria* erhalten keinen Lohn. Die interviewten Personen der Organisation sind der Meinung, dass dadurch eine höhere Effizienz bei der Bekämpfung von Vergehen erreicht wird. Die Polizisten sind bewaffnet, jedoch nur mit kleinem Kaliber. Oft habe ich gehört, wie die Leiter der Organisation bekräftigt haben, dass die wichtigste Waffe nicht diejenige sei,

die sie bei sich tragen, sondern der Geist des Gemeinschaftsdienstes und der Rückhalt der Nachbar*innen. Damit beziehen sie sich auf die Tatsache, dass das Hauptinstrument der Bekämpfung von Vergehen und der Schaffung von Sicherheit die Stärkung des sozialen Netzes in jeder Ortschaft sowie die direkte Zusammenarbeit der gesamten Bevölkerung bei der Unterstützung der Verteidigungsgruppe ist.

Auch bei der Rechtsprechung ist der Einsatz von Geld ausgeschlossen, d.h. man muss weder Gerichtsgebühren bezahlen noch werden für die Bestraften Geldstrafen verhängt. Das Gerichtsverfahren wird in der Sprache des Angeklagten geführt (sofern er/sie *indígena* ist) und ohne die Vermittlung durch Rechtsanwälte, sondern durch die regionalen *autoridades* der CRAC-PC, welche die Betroffenen, Zeug*innen, Familienangehörige und in einigen Fällen die lokalen *autoridades* hinzuzieht, um vorrangig einen Vergleich und eine versöhnliche Lösung zwischen den Parteien zu erreichen (Sierra 2014: 198). Die Person, die für schuldig befunden wird, wird zu einer Umerziehung aufgefordert, bei der mehr der Aspekt der Reintegration und Resozialisierung als der Bestrafung im Vordergrund steht. Diejenigen, die sich um die Bestraften und ihre Umerziehung kümmern müssen, sind die lokalen Gemeinschaften, die jeweils im Rotationsverfahren für 15 Tage für die Strafgefangenen zuständig sind. In den Gemeinden tragen die *autoridades comunitarias* und die Polizeigruppe die Verantwortung für die Gefangenen und sind verpflichtet, diese zu ernähren und zum Wohle der Gemeinschaft arbeiten zu lassen (Guzmán Hernández 2014).

Die Charakteristiken der Arbeitsweise des Gemeinschaftssystems – die Abwesenheit von Geld im Innenverhältnis und die auf der Konfliktlösung nach lokalen Modalitäten basierende Rechtsprechung – haben der armen Bevölkerung den Zugang zur Justiz erlaubt und gewähren den Beschuldigten eine im Vergleich zum offiziellen System humanere Behandlung. In den Gebieten, in denen die *policía comunitaria* operiert, nehmen die Leute in der Regel diese Justiz in Anspruch, da sie die Gemeinschaftsjustiz für wirtschaftlicher und effizienter halten. Das Prinzip der Rotation und der Nichtprofessionalisierung der Aufgaben verhindert außerdem, dass interne Dynamiken der Machtkonzentration entstehen und erlaubt es der Basis tendenziell die Kontrolle über das Sicherheits- und Rechtssystem aufrecht zu erhalten.

Drogenkrieg und kapitalistische Neuausrichtung: Gewalt und neue Verteidigungsgruppen

Seit die Bundesregierung 2006 den Drogenkrieg ausgerufen hat, konnte man in vielen Regionen des Landes eine Zunahme der Gewalt feststellen.

Während in den 15 Jahren zuvor auf nationaler Ebene statistisch ein tendenzieller Rückgang der Morde zu verzeichnen war, hat sich diese Tendenz ab 2006 umgekehrt (Illades & Santiago 2014: 85) und es gab seit dem bis heute mehr als 200.000 Morde. In dieser Situation der gestiegenen Unsicherheit entstanden ab 2013 unterschiedliche Gruppen für die kommunale Verteidigung in verschiedenen Regionen des Landes (Fuentes Díaz & Fini 2018). Im Jahr 2014 zählte der Journalist José Gil Olmos 36 Gruppen der „Bürgerlichen Selbstverteidigung“ in acht Bundesstaaten des Landes (Bartra 2014: 26), deren Mehrzahl sich in den Bundesstaaten Guerrero und Michoacán befand.

Für Guerrero entspricht die Gewaltspirale der letzten zehn Jahre (die Daten wurden am Anfang des Artikels genannt) dem nationalen Trend, der seine Ursache in der internen Neuausrichtung des organisierten Verbrechens und der Drogenkrieg genannten Militarisierung der Regierungsstrategie hat. Aber das Spezifische ist die Intensivierung von Konflikten der kriminellen Organisationen untereinander, bedingt durch die Fragmentierung der großen Kartelle und die Diversifizierung der kriminellen Geschäfte, deren für die Bevölkerung offensichtlichste Auswirkung die verbreitete Praxis der Erpressung von kleinen Händlern und Firmen ist. Die Zunahme der Gewalt scheint auch auf die neue Ausrichtung der Wirtschaft in Guerrero und deren Integration in die kapitalistischen Wertschöpfungsketten zu reagieren. So wie die Agrar- und die gewerbliche Produktion seit den 1990er Jahren bis heute³ kontinuierlich zurückging, hat sich Guerrero zu einem wichtigen Exporteur für Produkte gewandelt, die vom internationalen Markt gefragt werden: Mineralien, und Opiumpaste für die Herstellung von Heroin.

Dem lateinamerikanischen und nationalen Trend folgend haben die Bergbauaktivitäten einen Boom erlebt und das Interesse der transnationalen Konzerne an den mineralischen Rohstoffen in Guerrero ist in den letzten zehn Jahren exponentiell gestiegen. Vor allem die Edelmetalle haben eine kontinuierliche Steigerung der Nachfrage und der Preise zu verzeichnen: Im Jahr 2005 lag der Gesamtwert der Bergbauproduktion in Guerrero bei 743 Mio. mexikanischen Pesos (SGM 2010: 6), während er in 2012 den Höchstwert von 11.309 Mio. erreichte (SGM 2016: 6). 2005 waren Konzessionen für eine Fläche von 6,08 % des Staatsgebietes an Bergbaufirmen erteilt, und 2016 waren es 21,22 % (SGM 2010; 2016). Was die Produktion der Opiumpaste betrifft, ist in den letzten zehn Jahren vom US-Markt eine steigende Nachfrage zu registrieren, mit einem Anstieg des Preises um 100 % zwischen 2012 und 2015 (Infobae 2016). Dies führte zu einer Expansion des Anbaus und machte Guerrero zum Hauptproduzenten in Mexiko (Pacheco Pólito 2017).

3 Daten des Nationalen Instituts für Statistik und Geographie INEGI: Wirtschaftszensus von 1989, 1999 und 2004. Quelle: <http://inegi.org.mx>.

Die beschriebene Situation bringt eine Gewaltspirale mit Ermordeten, Verschwundenen und Vertriebenen mit sich. In diesem komplexen Szenarium verwischen sich die Unterscheidungen und die Grenzen zwischen privaten, staatlichen und kriminellen Wirtschaftssektoren und es entsteht in jeder Region eine spezifische Konstellation ihrer Ausprägung und Beziehung untereinander. Zu beobachten ist eine Kombination aus legalen und illegalen Akteuren mit Gewinnabsichten, die einerseits mehr Gewalt schaffen und andererseits diese nutzen, um ihre Geschäfte zu machen. Im Ergebnis leidet die Mehrheit der Bevölkerung auf direkte oder indirekte Weise unter einem diffusen Klima der Unsicherheit. Diese Situation aus Zweideutigkeit und diffuser Unsicherheit wird seit einigen Jahren sowohl von den Medien als auch von der mexikanischen Wissenschaft untersucht. Antonio Fuentes Díaz (2017) hat vorgeschlagen, sie als „Grauzone“ zu bezeichnen, um damit die Verstrickungen der legalen, der illegalen und der institutionellen Bereiche aufzuzeigen.

In diesem neuen Szenarium war die *policía comunitaria* mit dem Entstehen anderer Gruppen in verschiedenen Regionen des Bundesstaates ab 2013 nicht mehr die einzige Form der Gemeinschaftsverteidigung in Guerrero. Nach Zeitungsberichten schätzte man im Jahr 2015, dass rund 20.000 Bürger*innen von Guerrero bewaffnet waren, die in vier Systemen für Sicherheit und Bürgerjustiz und fünf Gruppen für Selbstverteidigung organisiert waren (Chávez 2015). Im Jahr 2017 wurde in 52 der 81 Municipien des Staates eine solche Organisation gezählt (Espino 2017). Im Unterschied zur Entstehung der *policía comunitaria* im Jahr 1995, deren Gründe in der Unsicherheit aufgrund allgemeiner Kriminalität und der Korruption staatlicher Stellen lag, reagieren die in den letzten Jahren entstandenen Gruppen auf die Gewalt des organisierten Verbrechens – mit seinen Erpressungen, Entführungen und Morden etc. – sowie dessen Verstrickung mit dem Staats- und Regierungsapparat.

Die verschiedenen in Guerrero operierenden Verteidigungsgruppen sind, was ihre Zusammensetzung und Organisationsform betrifft, sehr unterschiedlich. Noch gibt es wegen des Klimas der Unsicherheit in weiten Teilen des Bundesstaates über die meisten von ihnen keine Untersuchungen. Auf Grundlage von Medienberichten und eigener Feldbeobachtungen lässt sich feststellen, dass das Phänomen sehr heterogen und komplex ist: Einige Gruppen haben Ähnlichkeiten mit der CRAC-PC in punkto Arbeitsweise und Organisation, insofern sie der gemeinschaftlichen Kontrolle unterliegen und sich in die Strukturen der indigenen Autonomie einfügen. Viele andere entstehen aus einer Verbindung von Bevölkerung, Wirtschaft und kriminellen Akteuren oder sind auf Initiative von Bergbauunternehmen entstanden oder

werden sogar vom Staat für dessen Aufstandsbekämpfung gegen soziale Organisationen benutzt (Fuentes Díaz & Fini 2018).

Seit 2013 werden in der öffentlichen Diskussion und der mexikanischen Literatur die gemeinschaftlichen Verteidigungsgruppen, die in Guerrero und Michoacán entstanden sind, nach zwei Kategorien unterschieden: *policía comunitaria* und Selbstverteidigungsgruppen (Fuentes Díaz 2015). Bei *policía comunitaria* bezieht man sich auf die Formen, die im indigenen Kontext entstehen und die unter Kontrolle dieser Gemeinschaftsinstanzen und Versammlungen operieren. Ihre Aktivitäten fügen sich in die Forderungen nach Autonomie ein, führen eine eigene Rechtsprechung ein und sind gedeckt durch die Gesetzgebung für indigene Völker.⁴ Die Kategorie der Selbstverteidigungsgruppen hingegen bezieht sich auf nichtindigene und städtische Gruppen, die auf Initiative von Bürgern oder sozialen Organisationen entstehen und die nicht notwendigerweise unter Kontrolle der Gremien der lokalen Gemeinschaft operieren. Ihre Aktionen richten sich vorwiegend darauf, die Sicherheit wiederherzustellen, und sie sind nicht rechtlich verbrieft, auch wenn sich einige Gruppen für die Legitimität ihrer Aktivitäten auf die Verfassungsartikel 10 und 39 berufen.⁵

Fuentes Díaz (2015) hat vorgeschlagen, vergleichbar dem in der internationalen Literatur diskutierten Konzept der *Community-Based Armed Groups* (Schuberth 2015), die weiter gefasste Kategorie der kommunitären Verteidigung zu benutzen, welche die beiden vorgenannten einschließt und die sichtbaren gemeinsamen Kennzeichen dieser unterschiedlichen Gruppen benennt: Die Tatsache, dass es sich um Nachbarschaftsgruppen handelt, die sich für die Sicherheit in ihrer Ortschaft organisieren. Mit diesen Kategorien können einige organisatorische Charakteristika der heute existierenden Verteidigungsgruppen erfasst werden, sie ermöglichen aber nicht, die Komplexität und Heterogenität des Phänomens zu verstehen, insbesondere führen sie nicht zu einem Verständnis davon, in welcher (antagonistischen oder subordinierten) Beziehung die Gruppen jeweils zu den herrschenden Akteuren und Verhältnissen stehen.

In diesem heterogenen Feld der zahlreichen Verteidigungsgruppen in Mexiko lässt sich die *policía comunitaria* in die Kategorie einordnen, die eben diesen Namen trägt, denn sie ist Ergebnis eines Prozesses der sich auf legitime Instanzen der *comunidades* stützt, aus denen sie hervorgeht. Ab

4 Abkommen 169 ILO, Artikel 2 der mexikanischen Verfassung und für Guerrero: Gesetz 701 des Staats.

5 Der erste erkennt das Recht der Bürger*innen an, zur Sicherheit und für die legitime Verteidigung Waffen zu tragen; der zweite legt fest, dass die „nationale Souveränität wesentlich und ursprünglich beim Volk liegt“, das „immer das unabdingbare Recht hat, seine Regierung oder die Regierungsform zu ändern“.

dem Jahr 2013 haben sich einige der neuen Gruppen, die in Guerrero entstanden sind, in die *policía comunitaria* eingegliedert, um von deren langer Erfahrung, Effizienz und rechtlichen Anerkennung zu profitieren und so die Gefahr staatlicher Repression gegen sich zu reduzieren. Diese Expansion der Organisation hat eine neue Zusammensetzung in ihrem Inneren mit neuen Herausforderungen und Möglichkeiten erzeugt. Auch wenn die Mehrheit der neuen Gruppen indigenen und ländlichen Hintergrund hat, operieren einige von ihnen im städtischen Bereich ohne indigene Bevölkerung, wo es keine der oben beschriebenen indigenen Organisationsstrukturen gibt.

Die Grenzen und Möglichkeiten der Organisation als *Comunidad* in der heutigen Situation

In den letzten Jahren sah sich die CRAC-PC einer neuen Situation ausgesetzt, die für die Organisation große Probleme und Herausforderungen mit sich brachte und dazu führte, die eigenen Strukturen zu überdenken. Einerseits hat ihre Opposition gegen das transnationale extraktivistische Kapital zu staatlichen Strategien geführt, die darauf abzielen, die Organisation zu schwächen. Andererseits machte es die Einbeziehung neuer Gruppen, die sich nicht auf die Strukturen einer *comunidad* stützen können, notwendig, die Mechanismen und Abläufe für Sicherheit und kommunitäre Justiz im nicht-indigenen Bereich und in einigen Fällen im urbanen Bereich zu bestimmen.

In den ersten Jahren stellte die kommunitäre Organisation für die Wirtschaftsakteure in der Region keine Gefahr dar. Im Gegenteil, die großen Handelsmarken der Nahrungs- und Getränkeindustrie sowie die Aufkäufer von Agrarprodukten sahen in der größeren Sicherheit sogar einen Vorteil (Martínez Sifuentes 2001). Ab 2011 wurde die CRAC-PC zum Haupthindernis bei der Durchsetzung der Bergbauprojekte transnationaler Konzerne. Deshalb sehen verschiedene Analysen in der Regierungsinitiative, die seit 2012 versucht hat, die kommunitären Organisationen zu spalten und bisweilen zu unterdrücken, eine Reaktion auf die Interessen dieser Kapitalfraktion, die sich durch die kommunitäre Organisationen bedroht sieht (Hernández Navarro 2014: 189; Na Savi 2014).

In der Tat verstärkten sich seit diesem Zeitpunkt einige Konflikte und Streitereien in der Organisation, die 2013 zu Spaltungen führten. Insbesondere in diesem Jahr entwickelten die regionalen *autoridades* im Gemeinschaftsgericht von San Luis Acatlán eine undemokratische Haltung und Konzentration von Macht, die sich unter anderem in eigenmächtigen Entscheidungen ohne die Regionalversammlung zu konsultieren niederschlug. Auf der Basis dieser Entscheidungen wurden einige Flügel in der Organisation unterdrückt

und die Autonomie gegenüber dem Staat geschwächt. Diese *autoridades* waren durch den Gouverneur von Guerrero mit viel Geld kooptiert worden. Der persönliche Zugriff auf diese finanzielle Zuwendung wurde von den genannten *autoridades comunitarias* eingesetzt, um gezielt Sektoren und Gemeinden der Organisation für die Unterstützung ihres undemokratischen und den Regierungsinteressen dienenden Verhaltens zu gewinnen.

Ab dem Jahr 2014 gelang es, die korrupten *autoridades* auszuschließen und die Abläufe wieder den kommunitären Instanzen unterzuordnen. Nach diesen internen Problemen entspann sich eine kollektive Debatte, um die Grenzen und Schwachstellen der kommunitären Organisationsstruktur ausfindig zu machen. Bis dahin hatte man geglaubt, die Strukturen würden Machtkonzentration und undemokratische Aktionen der regionalen *autoridades* ausschließen. In diesen Jahren wurde in den Regionalversammlungen über die Notwendigkeit diskutiert, zur Vermeidung der Probleme aus dem Jahr 2013 die internen Regularien der Organisation zu aktualisieren und neue Mechanismen, Organisationsabläufe und eine neue Struktur einzuführen. Man sah eines der Probleme in der Konzentration verschiedener Aufgaben bei den regionalen *autoridades*: Rechtsprechung, Außenvertretung der Organisation, Sprecherfunktion, Verwaltung der Finanzen und Beziehung zu den Institutionen. Es wurde festgelegt, dass die regionalen *autoridades* sich ausschließlich um die Rechtsprechung kümmern sollen, während für jede der anderen Aufgaben verschiedene Kommissionen ernannt werden, die nach dem Prinzip der Gemeinschaftsdienste (Rotation, keine Bezahlung, der Versammlung unterstellt) arbeiten. Dadurch sollen Dynamiken der Machtkonzentration durch eine Gruppe oder ein Organ abgewendet werden.

Eine andere Herausforderung, die diskutiert wurde, ist die Einbeziehung und die Arbeitsweise der neuen Gruppen, die sich in letzter Zeit gebildet haben. Einige dieser Gruppen sind als unmittelbare Antwort auf das Klima der kriminellen Gewalt in ihren Ortschaften aus einem spontanen Aufbegehren eines Teils der Bevölkerung entstanden und verfügen nicht über den Rückhalt und die Unterstützung der Instanzen und *autoridades* der *comunidad*. Vor allem agieren einige der neuen Gruppen in kleinen Städten (ca. 5.000 Einwohner*innen), wie z. B. den Hauptstädten der Municipien Huamuxtlán und Olinalá, wo keine gemeinschaftlichen Organisationsstrukturen und auch kein Cargo-System der Aufgabenverteilung bestehen. In diesen Orten gibt es keine Versammlung der Einwohner*innen und die lokale Obrigkeit ist der offizielle Bürgermeister, der sich in einigen Fällen gegen die Selbstverteidigungsgruppen gewandt hat, weil er selbst mit den kriminellen Gruppen verbunden ist. Die Besorgnis in Bezug auf diese neuen Ortschaften bestand darin, wie sichergestellt werden kann, dass die

Gruppe der *policía comunitaria* im Konsens mit der Bevölkerung handelt und einer legitimen Kontrollinstanz unterstellt ist. Die Organisation verpflichtete diese neuen Gruppen, öffentliche und für alle Bewohner*innen offene Versammlungen einzuberufen, um Vereinbarungen zu treffen, wie die gemeinschaftliche Verteidigung fortgeführt werden kann und um die Teilnehmer der Verteidigungsgruppe zu bestätigen.

Bei der Feldforschung in den oben genannten Munizipien konnte festgestellt werden, dass es, im Unterschied zu den indigenen Gemeinschaften der Organisation, nicht gelungen war, beim Thema gemeinschaftliche Sicherheit eine breite Beteiligung der Bevölkerung zu erreichen. Aber gleichzeitig besteht ein breiter Konsens zugunsten der *policía comunitaria* und sie hat die volle Unterstützung der Bewohner*innen. Mit anderen Worten, viele der Nachbar*innen sind, auch wenn sie nicht aktiv an den Versammlungen und Aktivitäten der Verteidigungsgruppe teilnehmen, mit dem Agieren einverstanden und unterstützen die Gruppe oft durch Spenden für die erforderlichen Kosten. Ein anderes Problem, mit dem diese Gruppen konfrontiert worden sind, ist, dass durch die Abwesenheit des Cargo-Systems der Aufgabenverteilung die *policía comunitaria* aus Freiwilligen (d.h. nicht von einer Versammlung Benannten) besteht und diese seit 2013 nicht abgelöst wurden. Dies erzeugt eine Ermüdungserscheinung bei den Mitgliedern der Gruppen, weil sie seit Jahren den Gemeinschaftsdienst für die Sicherheit mit ihrer alltäglichen Arbeit in Einklang bringen müssen. Trotz dieser Schwierigkeiten kann man feststellen, dass die Zahl der Vergehen in ihren Ortschaften zurückgegangen ist und vor allem neue Beteiligungsformen befördert werden konnten, die das davor zersplitterte soziale Netz stärken.

Fazit

Das in diesem Artikel Beschriebene zeigt uns, wie die gemeinschaftlichen Organisationsformen von indigenen und ländlichen Gemeinschaften, die sich an der CRAC-PC beteiligen, selbstverwaltete Sicherheitsdienste und Justiz einführen konnten, die effizient sind, die Menschenwürde respektieren und weniger korrupt sind als das offizielle System. Die gemeinschaftliche Organisation, die auf dem indigenen Prinzip der Gemeinschaftsdienste basiert, konnte partizipative Dynamiken fördern, die tendenziell demokratischer und inklusiver sind und den Gemeinschaften einen organisatorischen Raum geben, auch in anderen Angelegenheiten, als nur der Sicherheit, aktiv zu werden. Die Ereignisse des Jahres 2013 haben gezeigt, dass auch die genannten Gemeinschaftsformen nicht immun sind gegen korrupte und antidemokratische Tendenzen, sodass es nötig ist, wachsam zu bleiben

und die Mechanismen und internen Abläufe kontinuierlich zu überdenken. Schließlich wird mit den Beispielen der neuen städtischen Gruppen eine interessante Dynamik der Adoption von gemeinschaftlichen Organisationsformen durch nichtindigene Bevölkerung aufgezeigt. Auch wenn diese nicht den Effizienzgrad der ländlichen Gemeinschaften erreichen, so fördern sie neue Organisationsformen der direkten Bürgerbeteiligung für die Lösung von Angelegenheiten von kollektivem Interesse.

Die gegenwärtige Situation des Bundesstaates Guerrero ist von den Interessen der legalen (Bergbausektor) und illegalen Wirtschaftsakteure bestimmt, die sich oft miteinander und mit dem Staat in konjunkturell unterschiedlicher Weise vermischen, wodurch in vielen Regionen ein Klima der Unsicherheit und der Gewalt entsteht. Die verschiedenen gemeinschaftlichen Verteidigungsgruppen spiegeln diese komplexe Situation wieder, die als Grauzone bezeichnet wird. Gleichzeitig entsteht durch sie eine neue Konstellation, die charakterisiert ist durch die Präsenz von bewaffneten Bürgern in der Mehrzahl der Municipien des Staates. Die Haltung der staatlichen Institutionen in diesen Jahren hat sich von einem Staatsverständnis, das auf den Begriff der Souveränität aufbaut, entfernt und wurde von den jeweiligen Konjunkturen und Machtkonstellationen bestimmt. In der Tat sind die offiziellen Institutionen häufig nicht repressiv gegen die gemeinschaftlichen Verteidigungsgruppen vorgegangen, um das staatliche Gewaltmonopol wiederherzustellen, sondern haben ihre Existenz geduldet und Initiativen für Verhandlungen und Zusammenarbeit mit ihnen unterstützt. Im Fall der CRAC-PC, aber auch für die anderen Verteidigungsgruppen von Guerrero und Michoacán, lässt sich in den letzten Jahren feststellen, dass die repressiven Aktionen des Staates gegen die gemeinschaftlichen Verteidigungsgruppen nicht mit dem Kriterium der Legalität (d.h. gesetzlicher Anerkennung oder nicht) erklären lassen. Repressives Vorgehen ist nur in spezifischen Situationen zu beobachten, in denen das Vorgehen der gemeinschaftlichen Verteidigung als Bedrohung für die kapitalistischen Interessen wahrgenommen wird, oder wenn die Verteidigungsgruppen sich in direkter Konfrontation gegen offizielle Institutionen richten. Deshalb lässt das Handeln des mexikanischen Staates in Bezug auf die gemeinschaftliche Verteidigung neue Formen des Regierens in der neoliberalen Ära erahnen, die uns auffordern, unsere bisherigen Konzepte sowohl von Praktiken der Herrschaft als auch des Widerstands zu hinterfragen.

Übersetzung aus dem Spanischen: Theo Mutter & Olaf Berg

Literatur

- Alonso, Marcos Matías; Rafael Aréstegui & Aurelio Vázquez Villanueva (Hg.) (2014): *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*. Chilpancingo.
- Bartra, Armando (1979): *La explotación del trabajo campesino por el capital*. México D.F.
- Bartra, Armando (Hg.) (2000): *Crónicas del sur: Utopías campesinas en Guerrero*. México D.F.
- Bartra, Armando (2014): „Armados“. In: Alonso u.a. 2014, S. 23-28.
- Benítez Rivera, René David (2015): „La policía comunitaria. Experiencia de organización y lucha en la Montaña de Guerrero“. In: *Política y Cultura*, Nr. 44, S. 33-53.
- Bustamante Álvarez, Tomás, & Sergio Sarmiento Silva (Hg.) (2001): *El sur en movimiento. La reinención de Guerrero del siglo XX*. México D.F.
- Chávez, Lourdes (2015): „Se crean en dos años cuatro sistemas de seguridad y justicia ciudadanos y cinco policías comunitarias“. In: *El Sur*, 15.4.2015, <http://www.elsuracapulco.mx>, letzter Aufruf: 22.9.2015.
- Na Savi, Edith (2014): „La desarticulación de la policía comunitaria, una herencia de Ángel Aguirre“. In: *Desinformémonos*, 30.10.2014, <https://desinformemonos.org/la-desarticulacion-de-la-policia-comunitaria-una-herencia-de-angel-aguirre/>, letzter Aufruf: 15.10.2015.
- Espino, David (2017): „Autodefensas con presencia en 64% de Guerrero“. In: *El Universal*, 15.10.2017, <https://www.eluniversal.com.mx/periodismo-de-investigacion/autodefensas-con-presencia-en-64-de-guerrero>, letzter Aufruf: 21.11.2017.
- Fini, Daniele (2017): „La ‘Comunitaria’. El sistema de seguridad y justicia comunitaria de la CRAC-PC en Guerrero“. In: Linsalata, Lucia (Hg.): *Lo comunitario-popular en México. Desafíos, tensiones y posibilidades*. Puebla, S. 97-118.
- Fuentes Díaz, Antonio (2015): „Violencia criminal y Defensa Comunitaria en Michoacán“. In: Fuentes, Antonio (Hg.): *Conflictos y sujetos emergentes. Episodios en la transformación rural neoliberal*. Puebla, S. 75-101.
- Fuentes Díaz, Antonio (2017): „Community defense and criminal order in Michoacán. Contention in the grey area“. In: *Latin American Perspective*, Bd. 45, Nr. 6, S. 127-139.
- Fuentes Díaz, Antonio, & Daniele Fini (Hg.) (2018): *Defender al pueblo. Autodefensas y policías comunitarias en México*. México D.F.
- García, Carlos (2000): „Inventario de las organizaciones campesinas“. In: Bartra 2000, S. 103-128.
- Gasparello, Giovanna (2009): „Policía comunitaria de Guerrero, investigación y autonomía“. In: *Política y Cultura*, Nr. 32, S. 61-78.
- González Chavez, Lilián (2014): „La policía comunitaria en Guerrero. Luchas decoloniales. Nuevos desafíos para la CRAC-Policía Comunitaria de Guerrero“. In: *Pacarina del Sur*, Nr. 20, <http://pacarinadelsur.com/dossier-12/972-la-policia-comunitaria-en-guerrero-luchas-decoloniales-nuevos-desafios-para-la-crac-policia-comunitaria-de-guerrero>, letzter Aufruf: 11.1.2018.
- Guzmán Hernández, Pablo (2014): „Filosofía del proceso de reeducación en el sistema comunitario“. In: Alonso u.a. 2014, S. 175-190.
- Hernández Navarro, Luis (2014): *Hermanos en armas. Policías comunitarias y autodefensas*. México D.F.
- Illades, Carlos, & Teresa Santiago (2014): *Estado de guerra. De la guerra sucia a la narcoguerra*. México D.F.
- INEGI – Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2011): *Perspectiva estadística Guerrero*. Dezember 2011. México D.F.
- Infobae (2016): „Los campos de amapolas: el veneno que fluye en forma de heroína por todo México“. In: *Infobae*, 12.6.2016, <https://www.infobae.com/america/america-latina/>

- 2016/06/12/los-campos-de-amapolas-el-veneno-que-fluye-en-forma-de-heroina-por-todo-mexico/, letzter Aufruf: 23.11.2017.
- López Bárcenas, Francisco (2013): „Policías comunitarias, grupos de autodefensa y paramilitares“. In: *La Jornada*, 22.2.2013, <https://www.jornada.com.mx/2013/02/22/opinion/025a2pol>, letzter Aufruf: 5.11.2015.
- Martínez Sifuentes, Esteban (2001): *La policía comunitaria. Un sistema de seguridad pública comunitaria indígena del estado de Guerrero*. México D.F.
- Moguel, Julio (1992): „Crisis del capital y reorganización productiva en medio rural“. In: Moguel, Julio; Carlota Botey & Luis Hernández (Hg.): *Autonomías y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*. México D.F., S. 15-24.
- Pacheco Pólito, Anarsis (2017): „Hace 10 años que Guerrero es el principal productor de amapola en el país, informa jefe militar“. In: *El Sur*, 22.1.2017, <http://www.elsuracapulco.mx>, letzter Aufruf: 15.9.2017.
- Sánchez Serrano, Evangelina (2012): *El proceso de construcción de la identidad política y la creación de la policía comunitaria en la Costa-Montaña de Guerrero*. México D.F.
- Sarabia Ruíz, Gregorio (2001): „Impacto socioproductivo de las políticas de desarrollo en el agro guerrerense, y las posibilidades de la producción estatal“. In: Bustamante Álvarez & Sarmiento Silva 2001, S. 189-206.
- Schuberth, Moritz (2015): „The challenge of community-based armed groups: towards a conceptualization of militias, gangs, and vigilantes“. In: *Contemporary Security Policy*, Bd. 36, Nr. 2, S. 296-320 (<https://doi.org/10.1080/13523260.2015.1061756>).
- SESNP – Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (2017): *Tasas por cada 100 mil habitantes 1997-2017*. <http://secretariadoejecutivo.gob.mx/docs/pdfs/tasas%20por%20cada%20100%20mil%20habitantes/Tasas012018.pdf>, letzter Aufruf: 10.7.2017.
- SESNP – Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (2018): *Incidencia delictiva del fuero común 2017*. <http://secretariadoejecutivo.gob.mx/docs/pdfs/nueva-metodologia/CNSP-Delitos-2017.pdf>, letzter Aufruf: 7.12.2018.
- SGM – Servicio Geológico Mexicano (2010): *Panorama minero del estado de Guerrero*. México D.F.
- SGM – Servicio Geológico Mexicano (2016): *Panorama minero del estado de Guerrero*. México D.F.
- Sierra, María Teresa (2014): „Construyendo seguridad y justicia en los márgenes del estado: La experiencia de la policía comunitaria de Guerrero, México“. In: Alonso u.a. 2014, S. 191-210.
- Tapia Gómez, José C. (2001): „Los retos de la cefeticultura de Guerrero“. In: Bustamante Álvarez & Sarmiento Silva 2001, S. 207-221.
- Topete Lara, Hilario, & Alberto Díaz Araya (2014): „Sistema de cargos y organización social en mesoamérica“. In: *Revista Diálogo Andino*, Nr. 43 (<https://doi.org/10.4067/S0719-26812014000100001>).

Anschrift des Autors:

Daniele Fini

daniempoli@gmail.com

Diskussion

Rita Schäfer

Erinnerungen an politisch motivierte Gewalt in Simbabwe Kontroversen über das Gedenken an die Opfer der *Gukurahundi*-Massaker

Anfang und Mitte der 1980er Jahre fanden im Südwesten Simbawwes, einem Binnenstaat im südlichen Afrika, Massaker an der dortigen Ndebele sprechenden Bevölkerung statt, wobei die Zahl der Todesopfer auf ca. 20.000 geschätzt wird. Zudem wurden zahllose Menschen schwer misshandelt und gefoltert. Viele Überlebende haben bis heute mit den gesundheitlichen und psychischen Folgen dieser systematisch ausgeübten und staatlich angeordneten Gewalt zu kämpfen, die auf das Konto der Fünften Brigade ging, einer militärischen Spezialeinheit, die direkt dem damaligen Premierminister Robert Mugabe unterstand. Das Erinnern an die Massaker ist nach wie vor konfliktreich, wobei die Vorstellungen von Überlebenden und Angehörigen der Opfer in der Region, die nie Kompensationen oder sonstige Hilfe erhielten, und von Vertretern der Regierungspartei auf nationaler Ebene aufeinander prallen. Um diese Kontroversen zu verstehen, ist eine historische Kontextualisierung notwendig.

In der früheren britischen Siedlerkolonie Südrhodesien, aus der am 18.4.1980 der nachkoloniale Staat Simbabwe hervorging, gab es seit den 1970er Jahren zwei konkurrierende Unabhängigkeitsbewegungen, die *Zimbabwe African National Union* (ZANU) unter Robert Mugabe und die *Zimbabwe African People's Union* (ZAPU) unter Joshua Nkomo, wobei sich erstgenannte Anfang August 1963 von letztgenannter abgespalten hatte. Während der bewaffnete Flügel der ZANU, die *Zimbabwe African National Liberation Army* (ZANLA), auf eine Guerillastrategie setzte und einige ihrer Kommandanten in China in der maoistischen Kriegsführung ausgebildet worden waren, basierte die militärische Stärke der ZAPU auf ihrer von der Sowjetunion waffentechnisch unterstützten Armee *Zimbabwe Independent People's Army* (ZIPRA). Sie war vor allem in Grenzgebieten des Nachbarlands Sambia stationiert und in den westlichen Landesteilen militärisch aktiv, während die ZANLA-Guerillakämpfer/-innen von Trainingslagern in

Mosambik aus vorgingen und in den östlichen Landesteilen Sabotageakte gegen die rhodesische Armee verübten. Die ZANLA verlangte vor allem von der shonasprachigen Bevölkerung Unterstützung und rekrutierte dort ihre jugendlichen Kombattanten/-innen. Die politische Unabhängigkeit wurde aber nicht durch einen Sieg der ZIPRA oder der mit ihr konkurrierenden ZANLA über die rhodesische Armee erreicht, sondern durch politische Verhandlungen 1979 in der alten Kolonialmetropole London. Aus der ersten Parlamentswahl 1980, die von gewaltsamen Einschüchterungen durch Ex-ZANLA-Guerilleros geprägt war, ging die umbenannte und zur Partei umstrukturierte *Zimbabwe African National Union-Patriotic Front* (ZANU-PF) als Siegerin hervor und stellte fortan unter Robert Mugabe die Regierung.

Im Folgenden werde ich exemplarisch zeigen, wie die Machthaber der ZANU-PF seit den 1980er Jahren ein Geschichtsnarrativ schufen, das *nation building* forcierte, indem es auf die Konstruktion und Reproduktion von Abgrenzung baute, konkret auf die Exklusion der zweitgrößten Bevölkerungsgruppe: ndebelesprachige Staatsbürger/-innen in den südwestlichen Provinzen. In der offiziellen Erinnerungspolitik wird deren Beitrag am anti-kolonialen Unabhängigkeitskampf bis heute geschmälert. Dabei nimmt die dominierende ZANU-PF eine ethnisch polarisierende Abwertung der konkurrierenden ZAPU sowie deren ZIPRA vor, obwohl in ihnen keineswegs nur Ndebele organisiert waren (Werbner 1991: 159ff).

Schon der Name, den das Regime unter Mugabe für den gezielten Gewalt-einsatz und die Massaker Anfang der 1980er Jahre nutzte, war programmatisch: „Gukurahundi“ bedeutet in der Shona-Sprache so viel wie: „Der reinigende Frühlingsregen, der die Spreu weggefegt“. Euphemistisch ausgedrückt, bedeutete das: Menschen, die zu Staatsfeinden erklärt wurden, sollten wie Unrat von einer Gewaltwelle weggefegt werden, wie aus Reden Mugabe in der Zeit hervorging. Darüber hinaus attackierten auch andere Regierungsvertreter ndebelesprachige Menschen nach der politischen Unabhängigkeit 1980 pauschal, die nationalstaatliche Souveränität durch die Unterstützung so genannter Dissidenten/-innen aus den Reihen der ZAPU und ZIPRA zu gefährden. Mit der Politisierung eines ethnischen Gegensatzes, den britische Kolonialherren und europäische Siedler geschaffen hatten – was jedoch die shonasprachige Elite in der Regierungspartei ignorierte – manipulierte sie die Erinnerungspolitik, um ihre eigene Deutung historischer Ereignisse, wie die auf „Terrorbekämpfung“ reduzierten Massaker, vor der shonasprachigen Bevölkerungsmehrheit zu legitimieren und diese über die Partei gemeinschaftsbildend an sich zu binden. Sie ignorierte, inwiefern shonasprachige Staatsbürger/-innen dieses Narrativ und damit verbundene Exklusionen überhaupt mittragen wollten.

Während die Massengewalt in der nationalistischen bzw. patriotischen Geschichtskonstruktion der Regierungspartei über Jahrzehnte banalisiert wurde, hat sie im zivilgesellschaftlichen Erinnerungsdiskurs weiterhin einen hohen Stellenwert (Murambadoro 2015: 33ff). Allerdings waren Gewaltüberlebende sowie Nachfahren von Ermordeten und Verschwundenen aus berechtigter Angst vor erneuten Übergriffen staatlicher Sicherheitskräfte so eingeschüchtert, dass sie es nicht wagten, öffentlich über die erlittenen Gräueltaten zu sprechen.

Nachdem der autokratisch und repressiv regierende Langzeitpräsident Robert Mugabe am 21.11.2017 während eines Amtsenthebungsverfahrens und auf Druck der Armee zurücktrat, mehren sich die Stimmen von Interessengruppen der Überlebenden, die eine Aufarbeitung der staatlich angeordneten Gewalt fordern. In die Kritik geriet aber nicht nur Mugabe als Oberbefehlshaber der Fünften Brigade, einer Spezialeinheit, die ihm direkt unterstand und die Hauptausführende der Gewalt war. Vielmehr wandten sich Kritiker/-innen auch gegen Emmerson Mnangagwa. Dieser war während der Massaker als Sicherheitsminister für den Geheimdienst zuständig, welcher in den Provinzen Matabeleland Süd und Nord sowie Midlands mit der Fünften Brigade kooperierte und durch Verhaftungen, Folter, gezielte Tötungen und Verschwinden-Lassen von ZAPU- und ZIPRA-Mitgliedern ebenfalls Terror verbreitete. Er galt als Getreuer Mugabes, bekleidete im Lauf der Jahre verschiedene Ministerposten und das Amt des Vizepräsidenten, wurde Ende November 2017 Interimspräsident und nach den Wahlen am 30.7.2018 neuer Staatspräsident.

Er versprach einen Neuanfang, wobei er mit Ankündigungen zur wirtschaftlichen Öffnung seines Landes ausländische Investoren umwarb. Angesichts der schweren Menschenrechtsverbrechen, die das Mugabe-Regime nach den illegalen Landbesetzungen und Enteignungen ab dem Jahr 2000 sowie während und nach Wahlen in der anschließenden Dekade zu verantworten hatte und die Sanktionen der Europäischen Union und der USA zur Folge hatten (Ndlovu-Gatsheni 2012: 3), wurde Mnangagwa nun auch international auf die Probe gestellt, wie ernst er es mit der Reformbereitschaft meinte. So wurde er im Rahmen des Weltwirtschaftsgipfels in Davos am 24.1.2018 zu seiner Rolle bei der Aufklärung der Massaker interviewt und wiederholt nach einer möglichen Entschuldigung gefragt; jedoch weigerte er sich, diese in Aussicht zu stellen. Vielmehr berief er sich darauf, dass er kurz zuvor (am 5.1.2018) ein Gesetz zur nationalen Heilung und Versöhnung unterzeichnet habe.

Auf diese Weise lenkte er von seiner persönlichen Verantwortung ab, obwohl er laut einem Zeitungsartikel im regimenahen *Chronicle* am

5.3.1983 während einer öffentlichen Veranstaltung zu Gewalt gegen Dissidenten/-innen aufgerufen und deren Vernichtung legitimiert hatte: Er hatte sie wörtlich als „Kakerlaken“ und „Wanzen“ bezeichnet, die mit DDT zu bekämpfen seien. Am 5.4.1983 berichtete der *Chronicle*, Mnangagwa habe Unterstützern/-innen von Dissidenten/-innen gedroht, sie hätten nur noch eine kurze Lebenszeit. In einem Interview mit *Bloomberg*-Reportern am 22.1.2018 erläuterte er, die damalige Regierung habe Recht und Ordnung in die Region bringen müssen, wobei er Exzesse durch die ausführenden Organe nicht ausschloss. Nun sei es aber an der Zeit, die Vergangenheit hinter sich zu lassen und nach vorn zu schauen.

Damit behielt er weitgehend den selektiven Deutungsrahmen von Robert Mugabe bei, der ab dem 18.4.1980 zunächst als Premierminister und ab dem 30.12.1987 als Präsident regiert hatte. Zwar hatte dieser in Reaktion auf die Kritik an schweren Menschenrechtsverletzungen, die Kirchenvertreter und Nichtregierungsorganisationen ab 1983 formuliert hatten, schon in den 1980er Jahren kurzfristig die so genannten *Dumbutshena*- und *Chihambakwe*-Kommissionen eingerichtet; deren Berichte wurden aber nie veröffentlicht (Murambadoro 2015: 39).

Gleichzeitig beteuerte Mugabe damals in Reden, die Ausmerzungen von Dissidenten/-innen und deren Unterstützern/-innen sei gerechtfertigt. Erst bei der Trauerfeier für seinen Erzfeind und Vorsitzenden der ZAPU, Joshua Nkomo, im August 1999 sprach er von einem „moment of madness“ und meinte damit die Massaker an der ndebelesprachigen Bevölkerung (CCJP 1997: 5). Schon 1979 benutzte die ZANU die Bezeichnung „Gore reGukurahundi“ (Jahr des Sturms) für Aktionen gegen die (süd-)rhodesische Armee und Kollaborateure/-innen mit dem weißen Siedlerregime; Anfang der 1980er Jahre wurde damit das Vorgehen der Fünften Brigade titulierte (Ndlovu-Gatsheni 2012: 4). Sie richtete sich gegen die ndebelesprachige Zivilbevölkerung, die angeblich ZAPU-Mitglieder und frühere ZIPRA-Kämpfer/-innen unterstützte. Selbst wenn letztere in die regulären Streitkräfte Simbabwe integriert worden waren, wurden sie unter Generalverdacht gestellt, Dissidenten/-innen zu sein, und beispielsweise während ihres Heimaturlaubs von der Fünften Brigade oder von Geheimdienstmitarbeitern aufgesucht und verschleppt; etliche verschwanden für immer und wurden ermordet. Auf der Suche nach Dissidenten/-innen wurden – erleichtert durch den Fortbestand repressiver Gesetze aus der Kolonialzeit – die Provinzen im Südwesten des Landes mit Terror überzogen. Auf diesen Gesetzen aufbauend wurde der Ausnahmezustand, den bereits die weiße rhodesische Regierung 1965 verhängt hatte, um gegen Unabhängigkeitskämpfer/-innen vorzugehen,

im jungen Staat Simbabwe bis 1990 wiederholt erneuert (CCJP 1997: 26; Murambadoro 2015: 45f).

Ereignisgeschichte und nationalistische Kontexte

Im nationalistisch-patriotischen Erinnerungsdiskurs der ZANU-PF werden regionalpolitische und strategische Zusammenhänge verschwiegen (Scarnecchia 2011: 100f). Während eines Staatsbesuchs vom 7. bis 13.10.1980 in Nordkorea vereinbarte Robert Mugabe mit dem damaligen Machthaber Kim Il Sung, dessen Armee solle simbabwische Spezialkräfte für interne Aufgaben schulen. Am 13.8.1981 trafen 106 nordkoreanische Ausbilder ein; sie trainierten die Fünfte Brigade (Engel 1994: 205). Ab Anfang 1983 kam diese Brigade unter Colonel Perence Shiri, der sich als Herr über Leben und Tod aufführte und (Black) Jesus nannte, zum Einsatz. Mangels offizieller Zahlen gehen Schätzungen davon aus, dass sie mindestens 2.500 bis zu 5.000 Kräfte zählte – zumeist ehemalige Kämpfer/-innen der ZANLA.

Offizieller Anlass für die Massaker waren Waffenfunde auf Farmen, die der ZAPU gehörten. Die Mugabe-Regierung, die laut Zeitzeugen/-innen von den Waffenlagern wusste, übernahm dennoch die Interpretation ranghoher weißer Geheimdienstmitarbeiter, die mit dem militärischen Geheimdienst des Apartheidregimes kooperierten. Im Rahmen der von Südafrika aus gesteuerten „*Operation Drama*“ wurde mit Falschinformationen suggeriert, ranghohe ZAPU-Vertreter, wie deren Geheimdienstchef Dumiso Dabengwa, planten einen Staatsstreich. Dieser wurde wegen Hochverrats angeklagt und bis zum 20.11.1986 inhaftiert, obwohl ein Prozess gegen ihn mangels Beweisen eingestellt wurde.

Sicherheitsminister Mngangwa nutzte nicht die Expertise des etablierten ZAPU-Geheimdienstes, sondern bevorzugte die Zusammenarbeit mit früheren rhodesischen Geheimdienstleuten, obwohl diese enge Beziehungen mit südafrikanischen Sicherheitskräften pflegten (CCJP 1997: 27). Offenbar befürchtete die Regierung in Pretoria einen Machtgewinn der ZAPU, die in den 1970er Jahren von der Sowjetunion unterstützt worden war und 1980 diplomatisch von dieser umworben wurde (Engel 1994: 74; Scarnecchia 2011: 88f).

Gleichzeitig setzte die rassistische Minderheitenregierung Südafrikas aus regionalpolitischen Gründen alles daran, das Nachbarland Simbabwe ökonomisch zu schädigen und strategisch zu destabilisieren, u.a. durch große Sabotageakte an Einrichtungen des simbabwischen Militärs am 16.8.1981 und am 25.7.1982 (ebd.: 212f). Mitglieder einer brutalen Spezialeinheit, die im Unabhängigkeitskrieg als rhodesische *Selous-Scouts* bestialische Gewaltakte an der schwarzen Bevölkerung verübt hatten, führten diese nun

in Interessenallianz mit dem Apartheidregime unter neuen Vorzeichen fort. Auf ihr Konto sollen Morde an Touristen/-innen, Farmern/-innen, Missionaren und Gesundheitspersonal gehen, was im Fall der Farmer/-innen ein früherer Doppelagent bestätigte (CCJP 1997: 44; Scarnecchia 2011: 95).

Den Apartheidstrategen kamen gewaltsam ausgetragene und u.a. vom ZANU-PF Scharfmacher Enos Nkala im November 1981 und Februar 1982 in Entumbane provozierte Konflikte gelegen; es ging um die ungleiche Demobilisierung und erneute Beförderung von Ex-Kämpfern/-innen der ZANLA und ZIPRA, also der ZAPU-Armee. Dabei wurden letztgenannte ebenso benachteiligt wie beim Zugang zu Arbeitsplätzen und Häusern. Die neu aufgebaute simbabwische Armee mit 41.519 Kräfte bestand nur zu einem Drittel aus früheren ZIPRA-Soldaten/-innen. Einige gingen in den Untergrund, auch weil sie enttäuscht waren, wie sich ZAPU-Politiker von ZANU-PF-Machthabern demütigen ließen. Aus der Gruppe frustrierter Ex-ZIPRA-Kämpfer/-innen in der Provinz Manicaland und im Flüchtlingslager Dukwe in Botswana mobilisierte der südafrikanische Geheimdienst im Oktober 1982 ca. 300 Personen, die in Südafrika trainiert wurden und von denen ab dem 1.12.1982 höchstens 100 in Simbabwe zum Einsatz kamen und als Super-ZAPU bekannt wurden. Wegen der Kooperation zwischen südafrikanischen Militärs und Super-ZAPU-Kämpfern/-innen gab es im September 1983 Streit zwischen ZIPRA-Dissidenten/-innen, der teilweise gewaltsam eskalierte (Engel 1994: 209, CCJP 1997: 29).

In der offiziellen Berichterstattung wurde dennoch eine homogene Gruppe von Dissidenten/-innen konstruiert. Ihr wurden zwischen 1983 und 1986 326 Tote und 159 Vergewaltigte zur Last gelegt; hinzu kamen insgesamt mehrere hundert Fälle von Diebstahl und körperlichen Misshandlungen. Aus der Perspektive der lokalen Bevölkerung war es aber keineswegs eindeutig, Dissidenten/-innen als Täter/-innen zu benennen, da mancherorts die gleichen Personen, die nachts auftauchten, tagsüber in Uniformen als Soldaten/-innen in die Dörfer kamen und ebenfalls gewaltsam vorgingen (CCJP 1997: 38ff). Hier leistete die Erste Brigade unter dem späteren Verteidigungs- und Vize-Minister Constantino Chiwenga alias Dominic Chinenge logistische Unterstützung; während der gesamten 1980er Jahre trat die Armee immer wieder als todbringender Gewaltakteur auf. Hinzu kamen polizeiliche Spezialkräfte mit Liquidierungsaufträgen.

Regierungsangaben bezifferten die Todesfälle im gesamten Südwesten Simbawes zwischen Anfang 1983 und Ende 1986 auf insgesamt 429 und die Zahl der Vergewaltigungen auf 268, wobei die verschiedenen Tätergruppen nicht spezifiziert wurden; das galt auch für über 1.000 Raubüberfälle (ebd.: 38ff). Demgegenüber hat das Forschungsteam der *Catholic*

Commission for Justice and Peace (CCJP), das 1995-1996 in den Distrikten Nyamandlovu, Matabeleland North, und Matobo, Matabeleland South exemplarisch die Ausmaße der Gewalt und der Zerstörungen dokumentierte, allein im Distrikt Nyamandlovu über 900 namentlich und in Matobo über 180 Tote ermittelt. Dabei gibt diese Kommission zu bedenken, dass sie vor allem in Matobo die Gewalt nicht vollständig dokumentieren konnte, da Geheimdienstmitarbeiter Gewährsleuten und Interviewpartner/-innen einschüchterten und bedrohten. Auch ein Forscher geriet ins Visier des Geheimdienstes (ebd.: 117ff).

Dennoch zeichnete sich laut CCJP folgendes Muster ab: In Matabeleland North waren Menschen – insbesondere ZAPU- und Ex-ZIPRA-Mitglieder – vor allem von systematischen Morden und Gewaltpraktiken in ihren eigenen Gehöften betroffen, während zahlreiche Bewohner/-innen in Matabeleland South mit Folterungen und Massengewalt während Internierungen terrorisiert wurden; im berühmten Lager *Bhalagwe* waren es über 8.000 Menschen. Die Fünfte Brigade war für sexualisierte Gewalt, die den familiären, sozialen und kulturellen Zusammenhalt zerstören sollte, Erschießungen und Morde verantwortlich; arbeitsteilig ging das Verschwinden-Lassen vor allem auf das Konto des Geheimdienstes. Zahllose Tote wurden in stillgelegten Minenschächten oder in Massengräbern verscharrt, wobei überlebende Verwandte auf den Gräbern tanzen mussten, um sie als Tabubrecher/-innen öffentlich zu demütigen. Auch durch das Abriegeln ganzer Gebiete und Hunger als Waffe stieg die Todesrate, denn in der Region wurden Lebensmitteltransporte verboten und während der Dürre 1984 verweigerte das Mugabe-Regime kategorisch die dortige Verteilung internationaler Nahrungsmittelhilfe. Neben den Folgen der direkten Gewalt, die wegen Ausgangssperren und Internierungen in Matabeleland South medizinisch oft nicht behandelt werden konnten, führten Unterernährung und Krankheiten zum Tod (ebd.: 115ff). Zudem brachten im Kontext der Parlamentswahlen 1985 jugendliche Schläger der Regierungspartei ZANU-PF mindestens 28 Menschen um und schlugen 63 zusammen (ebd.: 62ff).

Joshua Nkomo prangerte die Gewaltübergriffe wiederholt öffentlich an, doch Mugabe unterband sie nicht. Erst mit dem *Unity Accord* vom 22.12.1987, der für Nkomo einem umfassenden Machtverlust gleichkam und Mugabe neue Machtfülle verschaffte, fand der Terror der Fünften Brigade ein Ende; die Einheit wurde in die reguläre Armee integriert. Der offizielle Erinnerungsdiskurs setzte auf Verschweigen, während die ausgeschlossene Bevölkerung aus Angst vor gewalttätigen Geheimdienstmitarbeitern, die weiterhin im Amt blieben, sogar das Wort „Gukurahundi“ vermied. Eine Generalamnestie vom 18.4.1988 verhinderte die strafrechtliche Verfolgung

der Täter; noch im Oktober 1992 lehnte Präsident Mugabe jegliche Entschädigung für Gewaltüberlebende und Angehörige von Ermordeten ab, was für zahllose Traumatisierte und körperlich schwer Geschädigte ein Leben in Armut bedeutete (ebd.: 7). Schließlich hatten sie Männer als familiäre Versorger verloren, und mit der Strategie der verbrannten Erde hatte die Fünfte Brigade ihre Häuser und Speicher niedergebrannt, Ernten und Vieh vernichtet.

Nach dem *Unity Accord* mit der ZAPU erreichte Präsident Robert Mugabe aber keineswegs sein erhofftes Ein-Partei-Regime; vielmehr erstarkte ab Ende der 1990er Jahre eine neue Opposition: die *Movement for Democratic Change* (MDC). Nun attackierte Mugabe in vielen Reden Ndebele, die mit dieser Partei sympathisierten, sie würden ihren früheren Interessenvertreter und den Vater der Nation, Joshua Nkomo, verraten. Im Auftrag des Mugabe-Regimes errichteten nordkoreanische Künstler vom Mansudae Art Studio bzw. dessen *overseas project* in Bulawayo ein Denkmal für Nkomo, das wegen der Ausbildung der Fünften Brigade durch Nordkoreaner in der Region umstritten war. Mugabe postulierte, Nkomo habe schließlich die nationale Einheit propagiert, die MDC wolle diese aufkündigen. Dabei unterstellte er der MDC, von westlichen Imperialisten finanziert und gesteuert zu sein, was einem Verrat am Unabhängigkeitskampf gleichkomme (Ndlovu-Gatsheni & Willems 2009: 962f). Für eine Aufarbeitung der *Gukurahundi*-Massaker und eine an den Opfern orientierte Erinnerungskultur war auch unter diesen Bedingungen kein Platz. Nationalistisch-patriotische Grenzziehungen dienten nun dazu, die MDC zu diskreditieren – ähnlich hatten herrschende ZANU-PF-Politiker ab 1980 gegen die ZAPU agitiert.

Es fehlte weiterhin am politischen Willen des Mugabe-Regimes, Institutionen wie das *Organ for National Healing, Reconciliation* (ONHRI) und das *Joint Monitoring and Implementation Committee* (JOMIC) unabhängig arbeiten zu lassen. Diese Institutionen waren 2009 nach der von Südafrika im Auftrag der *Southern African Development Community* (SADC) vermittelten Einheitsregierung mit der MDC etabliert worden und bestanden bis zu deren Ende 2013. Wiederholt wurden ONHRI-Veranstaltungen von ZANU-PF-Schlägern gesprengt und ONHRI-Vertreter/-innen eingeschüchtert. Auch die unter Bezug auf die neue Verfassung 2013 gegründete *National Peace and Reconciliation Commission* (NPRC) war wegen fortgesetzter Gewalt staatlicher Sicherheitskräfte und aus machtpolitischen Gründen bislang nahezu wirkungslos. Aus der Sicht von Betroffenen etwa im Distrikt Nkayi in Matabeleland North kaschierten diese Institutionen nur die fortbestehende ZANU-PF-Hegemonie, denn gleichzeitig wurden Nichtregierungsorganisationen bedroht, die juristische oder psychologische Hilfe für Gewaltüberlebende und Angehörige der Opfer boten, wie *Zimbabwe Lawyers for Human*

Rights, Amani Trust bzw. *Solidarity Peace Trust* und *Counselling Services Unit*. Die Regierung versuchte mit allen Mitteln, zivilgesellschaftliches Engagement in den Provinzen zu verhindern, die in den 1980er Jahren mit exzessiver Gewalt überzogen worden waren (Murambadoro 2015: 39ff). Das beeinträchtigte auch die Trauma-Arbeit, mit der einzelne Ex-ZIPRA-Kämpfer/-innen die Folgen dieser Gewalt zu bewältigen versuchten.

Nationalistische Vorgaben für lokales Gedenken

Ein großer Streitpunkt sind Grabstätten für Gewaltopfer und Unabhängigkeitskämpfer/-innen: Auf dem offiziellen Heldenfriedhof nahe Harare, wo eine vom nordkoreanischen Mansudae Art Studio bzw. dessen *overseas project* gefertigte Statue des unbekanntes Soldaten aufgestellt wurde, dominieren ehemalige ZANU-PF-Größen. Mehrere zehntausend Ex-Kombattanten/-innen, die ihr Leben im antikolonialen Krieg riskiert und dem politischen Agitator Mugabe, der selbst nie mit der Waffe gekämpft hatte, zur Macht verholfen hatten, zählten nicht zu dieser Elite. Schon in den 1980er Jahren begannen lokale Debatten, wie bereits verstorbener Ex-Kämpfer/-innen würdevoll gedacht werden könne. Die ZAPU wollte namentlich gekennzeichnete Schreine an Grabstätten und Kampfplätzen, was aber Militärs und Geheimdienstmitarbeiter jahrelang verschleppten, wenn ZIPRA-Kämpfer/-innen nach der Unabhängigkeit im Kontext von *Gukurahundi* umgebracht worden waren (Ndlovu-Gatshehi 2012: 16). Das betraf 1.087 Gräber mit 1.414 Toten. Dagegen ließ die politische Elite auch in Lupane, Matabeleland North, ein Denkmal für einen unbekanntes Soldaten errichten: ein Affront gegen die vielen namentlich bekannten und getöteten bzw. ermordeten Ex-Kämpfer/-innen.

In Gandangula, 20 km östlich von Lupane, wurde im Februar 1997 eine öffentliche Zeremonie, in deren Rahmen die Namen der in einem Massengrab Verscharrten angebracht werden sollten, vom Geheimdienst in letzter Minute verboten. Nur Einzelne wagten es, an einer kleinen privaten Feier teilzunehmen, die als Ersatz für das geplante Großereignis stattfand. Auf die Namensnennung wurde wegen der Bedrohungen verzichtet (Alexander u.a. 2000: 262ff).

Am 21.11.2017 wurde die Organisation *Ibheshu Likazulu* auf dem Weg zu einer Totengedenkzeremonie im früheren Internierungslager Bhalagwe von schwer bewaffneten Polizeieinheiten gestoppt. Die Zeremonie sollte im Rahmen des Programms „Dispossed in Life and Dishonored in Death: Bhalagwe Victims Remembered“ stattfinden. Zu den Teilnehmern/-innen zählten ZIPRA-Kriegsveteranen/-innen. Der ZAPU-Vorsitzende Dumiso

Dabengwa kritisierte das Vorgehen der Polizei scharf: Es sei ein großer Rückschritt der Regierung auf dem Weg zur Versöhnung, wenn sie Menschen vom Besuch der Gräber einiger *Gukurahundi*-Opfer abhalte. Als Mbuso Fuzwayo, der Generalsekretär von *Ibhethu Likazulu*, am 26.5.2018 eine Gedenktafel in Bhalagwe aufstellen wollte, belästigten ihn vier Polizisten bzw. Geheimdienstmitarbeiter.

Wie sehr die Regierung lokale Erinnerungspolitiken mit allen Mitteln verhindern will, zeigte sich auch im September 2018, als Namen an einem dortigen Massengrab unkenntlich gemacht wurden. Gleichzeitig war auf dem Gelände ein Zementblock mit der Inschrift: „Grab eines unbekanntes Soldaten“ aufgestellt worden. Als Mnangagwa im Juli 2018 das Lager besucht hatte, stand noch kein Zementblock herum und die Namen waren lesbar. Kritiker/-innen monierten, dass sich Erinnern auf diese Weise nicht auslöschen lasse. Die Wunden der erlittenen Gewalt seien keineswegs verheilt. Es gehe nicht darum, Narben unnötig wieder aufzureißen, wie manche ZANU-PF-Politiker/-innen abwehrend seit Jahrzehnten meinen (CCJP 1997: 4).

Während das manipulierte Heldengedenken auch nicht nur rückwärts-gewandt war, instrumentalisierte die Regierungspartei die Jugendkultur, um junge Menschen mit historischen Versatzstücken zukunftsorientiert auf die nationale Einheit unter der Hegemonie der ZANU-PF einzuschwören. Die Planer/-innen von Musikfestivals schreckten nicht davor zurück, den Namen Joshua Nkomos kontextlos dafür zu vereinnahmen. Gleichzeitig schuf die Musikbranche mit selektiven Rückgriffen Heldenmythen, denn etliche Gruppen idealisierten den anti-kolonialen Unabhängigkeitskrieg, den so genannten Zweiten *Chimurenga*, eine Bezeichnung, die auf den „Ersten Chimurenga“ genannten, kriegerischen Widerstand Ende des 19. Jahrhunderts Bezug nahm, zelebrierten aber nur die ZANU-PF als Siegerin (Ndlovu-Gatsheni 2012: 14f). Von der kriegswichtigen Bedeutung und den Erfolgen der ZIPRA war keine Rede, *Gukurahundi* wurde verschwiegen. Gleichzeitig wurden Jugendliche in Trainingszentren indoktriniert und auf Dienstleistungen an der Nation eingeschworen – nicht selten lief das auf Gewaltbereitschaft im Wahlkampf hinaus, um der ZANU-PF zum Sieg zu verhelfen.

Kulturelle Formen des Erinnerns

In neuerer Zeit widmen sich Romane, Ausstellungen, Theaterstücke und Filme dem *Gukurahundi*-Massaker: 2002 erschien der Roman *Stone Virgins* der namhaften Schriftstellerin Yvonne Vera. Darin schildert sie die körperlichen und seelischen Zerstörungen, die ein verrohter und frustrierter

„Dissident“ an zwei jungen Frauen anrichtet. Sie veranschaulicht die weitreichenden Folgen der mangelnden Aufarbeitung des kriegesischen Militarismus sowie daraus resultierender Maskulinitätsprägungen, thematisiert herrschaftskritisch die *Gukurahundi*-Massaker und geht auf (nach-)koloniale Gewaltstrukturen ein. In Christopher Mlalazi's *Running with Mother* (2012) steht die Gewalt der Fünften Brigade an der Zivilbevölkerung im Mittelpunkt. Der Autor beschreibt sie aus der Sicht eines Mädchens, dessen Mutter eine Shona und dessen Vater ein Ndebele ist, womit er die ethnische Heterogenität im Südwesten Simbawwes illustriert. Novuyo Rosa Tshuma's *House of Stone* (2018) zeigt drastisch, wie ein junger Mann, der durch eine Vergewaltigung gezeugt wurde, die sadistische Gewalt seines berüchtigten Vaters namens Black Jesus übernommen hat. Auch bei den Menschen in seinem Umfeld hat die seit der Kolonialzeit etablierte Gewalt Spuren hinterlassen.

Eine Ausstellung Owen Masekos in der nationalen Kunstgalerie in Bulawayo, die die *Gukurahundi*-Opfer in den Blick nahm und in grotesken Gemälden bzw. Installationen Gewaltkontexte thematisierte, wurde im Januar 2011 sofort nach ihrer Eröffnung geschlossen, der Künstler inhaftiert. Damit nahm das repressive Regime den Bürger/-innen der Region eine Chance, zu erinnern und über Gewalterfahrungen zu sprechen.

Im Juni 2007 wurde die Premiere des Theaterstückes *The Good President* in Bulawayo von der Polizei gestürmt. Das Stück problematisiert, wie verhängnisvoll das Schweigen über *Gukurahundi* im Generationenverhältnis ist – auf die Bühne gebracht am Beispiel einer Großmutter, die ihren Enkeln die Todesumstände von deren Vater verschweigt, was diese ins Unheil stürzt. Der damalige Theaterdirektor Cont Mhlanga war besorgt, wie eingeschüchtert die Menschen waren, und meinte, sie fürchteten sogar ihre eigenen Schatten. Um Ansatzpunkte für eine demokratische Gesellschaft zu schaffen, sei es notwendig, diese Ängste zu thematisieren. Eine punktuell praktizierte Form der familiären Gewaltbewältigung war bereits in den 1980er Jahren die Wiederbelebung traditioneller religiös-ritueller (Besessenheits-)Kulte (Werbner 1991: 164ff).

2012 wurde das Theaterstück *1983. Die dunklen Jahre* in Harare verboten und erst im September 2018 im dortigen Theater im Park aufgeführt. Es will zum Dialog über die Gräueltaten beitragen, denn das Stück beruht auf Aussagen von *Gukurahundi*-Überlebenden.

Der Dokumentarfilm *Gukurahundi Genocide: 36 Years Later* sollte Ende September 2018 im Rahmen des *Intwasa*-Arts-Festivals (*Intwasa* heißt auf Ndebele Frühling) in Bulawayo gezeigt werden. Kurz vor der Premiere verlangten Kriminalbeamte vom Filmemacher Zenzele Ndebele, er solle ihnen den Film vorführen, und forderten ihn zu einem „Gespräch“ auf. Bereits sein

Dokumentarfilm *Gukurahundi. A Moment of Madness* (2007) widersprach der offiziellen Erinnerungspolitik, und es war damals zu gefährlich, ihn in Simbabwe auf die Leinwand zu bringen. Aufgrund von Drohungen fürchtete Ndebele auch 2018 um sein Leben und floh kurzfristig nach Südafrika. Der Festivalleiter Raisedon Baya wurde ebenfalls bedroht. Schließlich wurde der Film in einem Hotel in Bulawayo einem interessierten Publikum präsentiert (Moyo 2018). Beide Filme sind inzwischen auf Youtube zugänglich.

Plurale Erinnerungspolitik auf Konferenzen

Inzwischen haben sich mehrere Interessengruppen gebildet, die Gerechtigkeit für die *Gukurahundi*-Opfer verlangen und über deren Forderungen unabhängige elektronische Medien berichten. Während einer internationalen Konferenz, die Mitte November 2018 vom *1893 Mthwakazi Human Rights Restoration Movement* organisiert wurde und in der Nähe von London stattfand, meinte der frühere Minister für *National Healing and Reconciliation*, Moses Mzila Ndlovu, die Mnangagwa-Regierung sei mit der Aufarbeitung überfordert. Sie würde keine wirkliche Lösung wollen. Er habe jegliches Vertrauen in die NPRC verloren. Mnangagwas Vorgehen sei rein kosmetisch, wie seinem Vorgänger Mugabe mangle es ihm an Integrität. Die Menschen in den betroffenen Provinzen würden aber etwas Besseres verdienen, schließlich habe es sich um einen ethnischen Genozid oder ethnische Säuberungen gehandelt. Die Vereinten Nationen (UN) seien am besten geeignet, für Gerechtigkeit zu sorgen.

Am 13.11.2018 hatte *Chief* Venzi Maduna Mafu aus Filabusi einen Brief an den UN-Generalsekretär Antonio Guterres geschickt, in dem er die UN aufforderte, die *Gukurahundi*-Massaker durch eine unabhängige Kommission untersuchen zu lassen; gleichzeitig bat er um Personenschutz für sich und gleichgesinnte *Chiefs*. Demgegenüber wollte der nationale Rat der *Chiefs* selbst eine führende Rolle bei der Aufarbeitung der *Gukurahundi*-Massaker übernehmen. Simbabweische Medienberichte, die das Medienportal Zimbabwe Situation zusammenstellte, wiesen darauf hin, dass dieser Dachverband offenbar *Chiefs* bei den Wahlen Ende Juli 2018 zur Stimmenabgabe für die ZANU-PF motiviert hatte; im Gegenzug erhielten etliche Allradautos als Wahlgeschenke.

Während der Konferenz „Never Again“ der *National Transitional Justice Working Group* Ende November 2018 in Bulawayo warfen einige Teilnehmer/-innen der NPRC vor, Opfer auszuschließen. Auch die Zusammensetzung der Kommission und die Auswahl ihrer Mitglieder durch Mugabe wurden kritisiert. Neben Rücktrittsforderungen an einzelne

Kommissionsmitglieder wurde die Relevanz von *Gukurahundi* im gesamten Profil der Kommission hinterfragt.

Der Oppositionspolitiker David Coltart von der MDC-T, einer aus der Aufspaltung der MDC hervorgegangenen Partei, deren Namen sich von ihrem früheren Vorsitzenden, dem inzwischen verstorbenen Morgan Tsvangirai, herleitet, forderte Mnagagwa auf, sich für die Massaker zu entschuldigen; auch Entschädigungen für betroffene Gemeinden seien notwendig. Das Abschieben der Verantwortung an Mugabe verärgere die Überlebenden und Angehörigen der Opfer. Einzelne MDC-Oppositionelle hielten es für notwendig, *Gukurahundi* in Gewaltkontinuitäten des Mugabe-Regimes einzuordnen, zu denen auch Misshandlungen von Staatsbürger/-innen im Kontext von Wahlen zählten.

Tabo Moyo vom zivilgesellschaftlichen Netzwerk *Crisis in Zimbabwe Coalition* erwartete ebenfalls eine persönliche Entschuldigung von Mnangagwa. Cont Mhlanga, dessen Theater in Bulawayo bei der Aufführung von *The Good President* von der Polizei gestürmt worden war, forderte, Mnangagwa solle Mugabe den Weg bereiten, um mit der Bevölkerung in den betroffenen Gebieten in Dialog zu treten und sich an den Gräbern der Toten zu entschuldigen.

Nicht nur die Konferenzteilnehmer/-innen sondern alle Interessenvertreter/-innen verlangen, dass die Regierung die Verantwortung für die organisierten Massaker übernimmt, sie als Teil der gemeinsamen Geschichte Simbawes anerkennt und politische sowie juristische Konsequenzen zieht (vgl. Murambadoro 2015: 33ff). Die hastig Verscharften sollen würdige Bestattungen und namentlich gekennzeichnete Grabstätten erhalten. Solange die Regierung sich nicht mit den Ausmaßen und Folgen der Gewalt auseinandersetze, könne es keine Versöhnung geben. Einmütigkeit herrschte darüber, dass man die Wahrheit wissen will.

Fazit

Die ZANU-PF, die aus einer bewaffneten Unabhängigkeitsbewegung hervorging, ist ein Beispiel dafür, wie nachkoloniale Eliten ihre erfolgreichen Gewaltmuster nach der Abschaffung eines ebenfalls brutalen und auf struktureller Gewalt basierenden Kolonialregimes beibehielten. Die Massaker an der ndebelesprachigen Bevölkerung Anfang der 1980er Jahre zeugen davon, denn in den westlichen Landesteilen Simbawes erhielten militärische Einheiten und jugendliche ZANU-PF-Schläger gezielte Einsatzbefehle. Auch der berüchtigte Geheimdienst, dessen Mitarbeiter teilweise vom früheren Gegner, in dem Fall der rhodesischen Regierung, übernommen worden

waren, beteiligte sich mit zahlreichen Morden und Folterungen an der systematischen Gewalt. Niemand wurde dafür strafrechtlich zur Rechenschaft gezogen, vielmehr profitierten alle Täter von einer Generalamnestie.

Auf lokalpolitischer Ebene wurden *Chiefs* in die Patronage-Maschinerie der Regierung eingebunden. Im Gegenzug sollten sie das Wahlverhalten der ihnen unterstellten Bevölkerung zum Vorteil der Regierungspartei beeinflussen. Zudem wurden lokale Autoritäten und Politiker/-innen in der Erinnerungspolitik auf Linie gebracht; sie sollten in ihrem Umfeld zur Heldenverehrung beitragen und damit die ZANU-PF als alleinige Siegerin des Unabhängigkeitskampfes zelebrieren. Die Heroisierung beschränkte sich auf die führenden Politiker und Generäle, während die einfachen Guerillakämpfer/-innen ignoriert wurden. Mit der weiteren Radikalisierung der Regierungspolitik wurde auch die Geschichtswissenschaft verstärkt in die Pflicht genommen und mit der „patriotic history“ ein enger, auf die Legitimationsbedürfnisse der Regierung zugeschnittener Rahmen vorgegeben.

Diese Verherrlichung, für die sogar die Musikindustrie mobilisiert wurde, war nicht nur eine Geschichtsklitterung; vielmehr zielte sie ebenfalls darauf ab, das Erinnern an die Leistungen der konkurrierenden ZAPU und ZIPRA im Unabhängigkeitskampf auf lokaler und nationaler Ebene auszulöschen.

Menschen, die dies öffentlich hinterfragten oder kritisierten, wurden mit Mord- und Gewaltdrohungen ebenso eingeschüchtert wie Interessenvertretungen von Angehörigen der Opfer und Überlebenden der *Gukurahundi*-Massaker, die mit dem Alleinherrschaftsanspruch der ZANU-PF und ihrer Deutungshoheit über den Unabhängigkeitskrieg eng verwoben waren. Erst nach der Absetzung des Langzeitdiktators Robert Mugabe im November 2017 wagten sich lokale Initiativen in die größere Öffentlichkeit. Auch couragierte Kulturschaffende zeigten Theaterstücke und Filme, die zuvor verboten waren; so trugen sie mit kulturellen Formen zum Erinnern an die Opfer der Massaker und die schweren Schicksale der marginalisierten Überlebenden bei.

Angesichts der neuen Gewaltexzesse mit Toten und Verletzten nach den Wahlen Ende Juli 2018 und nach einem Generalstreik Mitte Januar 2019, ist fraglich, wie viel Zeit ihnen das aktuelle Regime lässt, mit eigenen Erinnerungspraktiken die offiziellen exkludierenden Erinnerungsdogmen weiter in Zweifel zu ziehen.

Literatur

Alexander, Jocelyn; JoAnn McGregor & Terence Ranger (2000): *Violence and Memory. One Hundred Years in the „Dark Forests“ of Matabeleland*. Oxford.

- CCJP – Catholic Commission for Justice and Peace (1997): *Breaking the Silence, Building true Peace. A Report on the Disturbances in Mataberland and the Midlands 1980 to 1988*. CCJP and Legal Resource Foundation, Harare.
- Engel, Ulf (1994): *The Foreign Policy of Zimbabwe*. Hamburg.
- Moyo, Thandekile (2018): *We Cannot Bury our Past*. Nehanda Radio, 11.10.2018, <http://nehandaradio.com/2018/10/11/we-cannot-bury-our-past/>, letzter Aufruf: 31.12.2018.
- Murambadoro, Ruth (2015): „We Cannot Reconcile until the Past has been Acknowledged“. In: *African Journal of Conflict Resolution*, Bd. 15, Nr. 1, S. 33-57.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo (2012): „Rethinking ‘Chimurenga’ and ‘Gukurahundi’ in Zimbabwe. A Critique of Partisan National History“. In: *African Studies Review*, Bd. 55, Nr. 3, S. 1-26 (<https://doi.org/10.1017/S0002020600007186>).
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo & Willems, Wendy (2009): „Making Sense of Cultural Nationalism and the Politics of Commemoration under the Third Chimurenga in Zimbabwe“. In: *Journal of Southern African Studies*, Bd. 35, Nr. 4, S. 945-965 (<https://doi.org/10.1080/03057070903314226>).
- Scarnecchia, Timothy (2011): „Rationalizing Gukurahundi. Cold War and South African Foreign Relations with Zimbabwe, 1981-1983“. In: *Kronos*, Bd. 37, Nr. 1, S. 87-103, http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-01902011000100006&lng=en&nrm=iso, letzter Aufruf: 25.2.2019.
- Werbner, Richard (1991): *Tears of the Dead. The Social Biography of an African Family*. Harare.

Anschrift der Autorin:

Rita Schäfer

schaefer-afrika@posteo.de

Reinhart Köbler

Die Bibel und die Peitsche Verwicklungen um die Rückgabe geraubter Güter

Zuweilen wirft das scheinbar so Einfache die Handelnden auf fundamentale Widersprüche zurück. Dies gilt auch für die postkoloniale Situation zwischen Deutschland und Namibia. Fallstricke, Kontroversen, unabgeholte Fragen und nicht zuletzt postkoloniale Verstrickungen wurden anlässlich der erstmaligen Rückgabe geraubter Güter aus Deutschland in die ehemalige deutsche Kolonie deutlich.

Am Abend des 25.2.2019 bestieg eine Delegation des baden-württembergischen *Ministeriums für Wissenschaft und Kunst* (MWK) in Frankfurt am Main ein Flugzeug nach Windhoek. Neben der Spitze des Ministeriums waren Landtagsabgeordnete, Wissenschaftler*innen, Archivar*innen, Künstler*innen und Journalist*innen dabei. Im Gepäck der Delegation befand sich eine solide Kiste aus Holz, die einen eigenen Platz in der *business class* erhielt. Die Kiste enthielt eine Bibel (Neues Testament) in Nama (Khoekhoegowab) aus dem Besitz der Familie des namibischen Nationalhelden *Kaptein* Hendrik Witbooi (Auta !Nanseb) sowie eine Reitpeitsche, die ebenfalls Hendrik Witbooi zugeordnet wird. Es ging darum, diese Gegenstände zurück nach Namibia zu bringen und so im Rahmen des heute Möglichen einen Beitrag zur Wiedergutmachung kolonialen Unrechts zu leisten. Die Rückgabe sollte zugleich Ausgangspunkt für die Einleitung längerfristiger Kontakte vor allem in den Bereichen Wissenschaft und Kunst sein.

Kolonialer Unrechtszusammenhang und Auseinandersetzung um Museumsbestände

Beide Gegenstände waren nach dem heutigen Wissensstand am 12.4.1893 bei einem Überfall der deutschen Kolonialtruppen auf Hornkranz, die Bergfestung der Witbooi (/Khowesen) in der Nähe des Gamsberg-Passes in Zentralnamibia erbeutet worden. 1902 waren sie in den Besitz des *Linden-Museums* in Stuttgart gekommen, eines der großen ethnologischen Museen in Deutschland. Aufsehen zu erregen begann die Bibel, als sie 2007 in dem Katalog

einer Ausstellung abgebildet wurde, die den ebenso merkwürdigen wie bemerkenswerten Titel trug „Hottentotten‘ oder Khoisan. Zur Rehabilitierung einer Völkergruppe“ – merkwürdig, weil die Ausstellungsmacher*innen sich bemüßigt fühlten, ein längst als abwertend erkanntes Ethnonym zu verwenden, wenn auch schamhaft in Anführungszeichen gepackt; bemerkenswert, weil sie sich offensichtlich auch das Recht oder doch die Aufgabe und Kompetenz zuerkannten, diese „Völkergruppe“ zu „rehabilitieren“. Da fragte man sich, wer diese Menschen denn mit welchem Recht verurteilt hat, damit eine „Rehabilitierung“ überhaupt als erforderlich erscheinen konnte; ferner blieb unklar, woher die Berechtigung dazu kommen sollte.

Die Bemühungen des etwa zur selben Zeit eigens für solche Fragen eingerichteten und von der damaligen *Deutschen Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit* finanzierten Programms „Archives of Anti-Colonial Resistance and Liberation Struggle“, angesichts des offenkundigen Unrechtszusammenhangs eine Rückgabe zu erwirken, verliefen im Sande. Ähnlich erging es kurze Zeit später zunächst einmal einer Kleinen Anfrage einer Landtagsabgeordneten der GRÜNEN.¹ Andererseits begann die Namibische Botschaft in Berlin Gespräche mit baden-württembergischen Institutionen über unterschiedliche Restitutionsfragen, die sich als langwierig erweisen sollten. 2014 wurden 14 menschliche Schädel aus der Alexander-Ecker-Sammlung nach Namibia repatriert. Gut fünf Jahre später folgten nun die Bibel und die Peitsche.

Es ist unzweifelhaft, dass die beiden Gegenstände aus dem Besitz von Hendrik Witbooi aufgrund eines Unrechtszusammenhangs Eingang in das Museum gefunden hatten. Dies wurde auch in dem erwähnten Katalog mit dem Hinweis, sie seien „erbeutet“ worden, ausdrücklich benannt (s. Forkl 2007: 89, 111). Hendrik Witbooi hatte sich konsequent und mit klarsichtigen Argumenten dagegen gewehrt, einen Schutzvertrag zu unterzeichnen und sich damit der kolonialen Kontrolle des deutschen Reiches zu unterstellen. Vielmehr bestand er darauf, ganz ebenso wie der Deutsche Kaiser ein souveräner Herrscher zu sein und es bleiben zu wollen. Sein Programm, unterfüttert durch charismatische und visionäre Elemente, übte Anziehungskraft weit über die ethnische Gruppe der /Khowesen aus, so dass man von einer Bewegung oder auch von einer Proto-Partei sprechen kann.

Der Überfall auf die befestigte Bergsiedlung Hornkranz diente dem Ziel, Hendrik Witbooi zu jener Unterwerfung zu zwingen. Zugleich konnte die deutsche Kolonialherrschaft in Zentral- und Südnamibia auch neun Jahre, nachdem sie offiziell proklamiert worden war, nicht als gesichert gelten,

1 Der Autor war an allen diesen Vorgängen in unterschiedlichen Funktionen beteiligt; s. auch Kößler 2015: 290, Anm. 46.

solange ein politisch wie militärisch so formidabler Gegner wie Hendrik Witbooi mit seiner Gruppe ihre Unabhängigkeit bewahrten. Ferner waren dessen diplomatischen Bemühungen um einen Ausgleich und Allianzen mit anderen Führungspersonen in Zentral- und Südnamibia weit vorangeschritten (s. Witbooi 1995: 93-97, 103-106, 108-118, 124f). Ein solches Bündnis hätte die fragile deutsche Kolonialherrschaft, soweit sie etabliert war, ernsthaft in Frage gestellt.

Der Überfall bedeutete demnach den brutalen Versuch, gewaltsam das zu erzwingen, was die sich etablierende deutsche Kolonialmacht auf dem Verhandlungsweg nicht hatte erreichen können. Im Kugelhagel starben über achtzig Frauen und Kinder, zudem erlitten viele furchtbare Verletzungen. Der Großteil der berittenen Kämpfer konnte jedoch fliehen. Sie führten noch anderthalb Jahre lang einen Guerilla-Krieg, vor allem in der dramatischen Bergwelt der Naukluft, bis sie sich schließlich eingekesselt und ausgehungert ergeben mussten. Der auf diese Weise erpresste Schutzvertrag verpflichtete die Gruppe zur Stellung von Hilfskontingenten bei den zahlreichen Strafexpeditionen und Kriegen der folgenden zehn Jahre. Als sich der weit über 70-jährige Hendrik Witbooi im Oktober 1904 entschloss, den Widerstand wieder aufzunehmen, bekannte er, die Opfer dieser Kampagnen lasteten schwer auf seinem Gewissen. Er wurde am 29. Oktober 1905 in einem Gefecht bei Vaalgras in Südnamibia tödlich verwundet. In den folgenden Monaten kapitulierten die einzelnen Abteilungen der Nama, einschließlich der /Khowesen. Diese wurden entgegen den ihnen gegebenen Zusicherungen in Konzentrationslager verschleppt, wo tausende starben; weitere wurden noch vier Jahre nach dem offiziellen Kriegsende nach Kamerun deportiert.

Bibel und Peitsche können als Symbole für ein emblematisches Verbrechen zur Durchsetzung kolonialer Herrschaft stehen und waren deshalb für eine Rückgabe besonders prädestiniert. Dieser Akt muss auch angesichts der seit Jahren stagnierenden Verhandlungen zwischen der namibischen und der deutschen Regierung über die Konsequenzen des Völkermordes von 1904-1908 als wichtige Pionierleistung gelten. Wenigstens auf symbolischer Ebene wurde damit vorweggenommen, was viele Menschen in Namibia nach wie vor schmerzlich vermissen: das offizielle Eingeständnis Deutschlands, die Übernahme der Verantwortung für die in der ehemaligen Kolonie verübten Verbrechen. Dies unterscheidet sich deutlich von der Linie des Auswärtigen Amtes, das die Formulierung der Anerkennung dieser Verbrechen, insbesondere des Völkermordes, selbst zum Gegenstand der sich seit November 2015 hinziehenden Verhandlungen gemacht hat und bereits seit längerem auch eine Sprachregelung zu verfolgen scheint, nach

der nicht mehr von „Völkermord“, sondern von „Gräueln“ (*atrocities*) die Rede ist – ein Rückfall hinter die im Juli 2015 bezogene Position.

Widerstreitende Ansprüche

Es zeigte sich freilich, dass mit dem Entschluss zur Rückgabe, der entsprechend den Eigentumsverhältnissen am Museum durch Beschlüsse des baden-württembergischen Landtages und des Stuttgarter Gemeinderates besiegelt werden musste, die Probleme keineswegs gelöst waren. Zwar hatten sich die baden-württembergische Landesregierung und das zuständige MWK mit den staatlichen Stellen in Namibia, zumal mit dem namibischen Fachministerium für Erziehung, Kunst und Kultur ins Benehmen gesetzt. Man sah sich im guten, wenigstens auf den ersten Blick auch begründeten Glauben, bei einem kurzen Besuch in Windhoek ein knappes halbes Jahr vor der Rückführung, aber auch im Verlauf intensiver Verhandlungen alle Probleme geklärt zu haben. Dazu dienten auch Kontakte mit Vertreter*innen der Witbooi während des Aufenthalts in Windhoek.

Wenige Tage vor der für Ende Februar 2019 geplanten tatsächlichen Rückführung der beiden Kulturgüter brach ein Konflikt auf, der für kurze Zeit die gesamte Rückgabe in Frage zu stellen schien. Dabei ging es letztlich um einander widerstreitende Ansprüche auf Eigentum und Verfügung. Dieser Konflikt musste aus der Sicht der Vorbereitung überraschend erscheinen. Jedoch wirft er ein deutliches Schlaglicht auf die schwierige Situation subnationaler Gruppen in Namibia, soweit sie den Anspruch erheben, sich eigenständig, d.h. jenseits des Regierungshandelns mit dem antikolonialen Widerstand ihrer Vorfahren, ihren Opfern und Leiden auseinanderzusetzen und daraus auch Forderungen abzuleiten. Damit verweist die Kontroverse auch auf die Komplexität der postkolonialen Situation: Die Kolonisierung bedeutete vor allen Dingen die meist gewaltförmige Etablierung moderner Staatlichkeit, die in Süd- und Zentralnamibia gerade mit der Erzwingung des Schutzvertrages mit Hendrik Witbooi zu einem ersten Abschluss gekommen war. Die Unabhängigkeit hat keineswegs vorkoloniale Verhältnisse zurückgebracht, sondern dieser modernen Staatlichkeit ein anderes Gesicht gegeben.

Dieser in der der postkolonialen Situation eingeschriebenen Kontinuität und in dem Streben nach der Überwindung der Folgen des Kolonialismus wurzelnde, tiefe Widerspruch liegt auch wesentlich der Auseinandersetzung zugrunde, die sich um die Modalitäten der seit November 2015 zwischen der namibischen und der deutschen Regierung laufenden Verhandlungen über die Konsequenzen des Völkermords dreht. Große Teile der Opfergruppen sehen sich ausgeschlossen und klagen in einem in New York anhängigen

Verfahren und auch unter Berufung auf international durch ILO und UN verbrieft Rechte indigener Minderheiten eine eigenständige Vertretung am Verhandlungstisch ein. Dem hält die namibische Regierung ihr eigenes, demokratisch legitimes Mandat sowie den Anspruch entgegen, die in schweren Kämpfen errungene Souveränität und Einheit Namibias, bis 1990 die letzte Kolonie auf dem afrikanischen Festland, zu bewahren. Eine Kompromisslinie oder gar eine konstruktive Auflösung des Widerspruchs ist nicht in Sicht.

Hinter diesen schwer miteinander zu vereinbarenden Positionen stehen klar unterschiedene Perspektiven auf die mehr als hundertjährige Erfahrung des Kolonialismus und auf den antikolonialen Widerstand sowie den Befreiungskampf in Namibia. Die Regierung besteht auf einer Version, nach der das namibische Volk von Anfang an vereint gegen die koloniale Herrschaft gekämpft und ebenso einheitlich unter ihren Folgen gelitten habe. Dem steht die Realität eines in dem flächenmäßig riesigen Land regional sehr uneinheitlich verlaufenen Prozesses der Kolonisierung sowie sehr ungleichmäßiger und auch widersprüchlicher Prozesse des Widerstandes entgegen. Dafür stehen nicht zuletzt die verzweifelten Appelle Hendrik Witboois (1995) an andere regionale Führungspersonlichkeiten, sich ihrerseits keine Schutzverträge aufdrängen zu lassen oder bereits geschlossene aufzukündigen.

Emblematisch für die Uneinheitlichkeit und Ungleichzeitigkeit der Kolonisierung, die zugleich die Konstituierung des heutigen Territoriums Namibias betraf, kann gerade der Überfall auf Hornkranz stehen, der den Hintergrund der nun erfolgten Rückgabe bildet. Er erfolgte mit Unterstützung von Hilfstruppen der *Rehobother Baster*² und unterstrich die Politik des Teile und Herrsche, mit der am Ende nicht nur der von Hendrik Witbooi fortgeführte antikoloniale Widerstand gebrochen, sondern in der Folge in zahlreichen Kampagnen jeder neu aufflammende Widerstand erstickt wurde. Doch war es erst Hendrik Witboois Niederlage im August 1894, die den Abschluss der kolonialen Unterwerfung formal besiegelte. Nun erst waren Voraussetzungen für die Schaffung eines einheitlichen kolonialen Territoriums in Süd- und Zentralnamibia gegeben. Die Bibel und die Peitsche waren demnach unter Umständen geraubt worden, in denen eine namibische Staatlichkeit auch in der Form des Kolonialstaates zumindest aus Sicht der Witbooi (/Khowesen) nicht nur nicht bestand, sondern deren Entstehen sogar vehement bekämpft wurde. Der Überfall sollte ja eben diesen Widerstand brechen.

In dem Konflikt, der Mitte Februar um die Modalitäten ausbrach, unter denen die Rückführung stattfinden sollte, artikulierten sich die umrissenen

2 Aus dem Nordkap eingewanderte ethnische Gruppe, die sich 1870 in Rehoboth niederließ; „Baster“ ist die Selbstbezeichnung.

Widersprüche. Die namibische Regierung, vor allem vertreten durch die Fachministerin Katrina Hanse-Hirmawa, bestand darauf, die Gegenstände, die Hendrik Witbooi geraubt worden waren, als nationales Eigentum zu behandeln, da es sich bei dem Beraubten um den namibischen Nationalhelden handele. Dem entsprechend wurde die feierliche Übergabe in Gibeon, dem Hauptort der Witbooi im zentralen Süden Namibias, als Haupt- und Staatsaktion unter Anwesenheit des Präsidenten sowie seiner beiden Vorgänger geplant. Vertretern der Familie Witbooi oder der /Khowesen-Gruppe war dabei zunächst keine erkennbare Rolle zugeordnet. Sie sind aufgrund eines Konflikts um die Nachfolge des 2009 verstorbenen *Kaptein* Hendrik Witbooi, Urenkel von Auta !Nanseb, gespalten. Der von der Familie als Nachfolger benannte Salomon Josaphat Witbooi hat aufgrund der ungeklärten Verhältnisse bisher die staatliche Anerkennung nicht erhalten. Seine Gruppe, die sich nun mit klarem dynastischem Anspruch als *Royal House* bezeichnet, forderte für die Rückgabe von Bibel und Peitsche vor allem, die noch lebenden Urenkelinnen als Erben des alten *Kaptein* seien als allein legitime Eigentümerinnen angemessen zu berücksichtigen. Zwar erkannten die Vertreter*innen des *Royal House* an, dass die Bibel schon aus konservatorischen Gründen wenigstens so lange nicht in Gibeon bleiben könne, wie dort noch nicht das erwünschte *Hendrik Witbooi Memorial Museum* errichtet sei. Nach der Übergabe seien sie also bereit, die Gegenstände an den Präsidenten, in die Obhut des Staates zu übergeben. In schwierigen Verhandlungen wurde schließlich ein prozeduraler Weg gefunden, den staatlichen Verfügungsanspruch mit den rituellen Bedürfnissen und Eigentumsansprüchen der Familie wenigstens nicht geradewegs kollidieren zu lassen. Verwirrung stiftete zudem eine Intervention der *Nama Traditional Leaders Association* (NTLA), die forderte, den Rückführungsprozess ganz auszusetzen. Da die Witbooi hier gar nicht Mitglied sind, war der von der NTLA ihrerseits erhobene Eigentumsanspruch schwer nachvollziehbar, und eine erstaunlicherweise vor dem Verfassungsgericht Baden-Württembergs erhobene Klage scheiterte schnell. Freilich zeigten einige Medienberichte ebenso wie Aussagen aus der baden-württembergischen FDP sowie die Bezugnahme des CDU-Abgeordneten Ansgar Heveling in der Bundestagsdebatte am 21.2.2019, dass es nicht leicht war, in dieser Lage die Übersicht zu behalten.

Die weiteren Ereignisse werfen ein helles Licht auf die Problematik unterschiedlicher Ansprüche und Grenzziehungen im Kontext dieses Restituierungsprozesses und sollen deshalb etwas eingehender umrissen werden.³

3 Als Mitglied der baden-württembergischen Delegation hatte ich die Gelegenheit zu teilnehmender Beobachtung, wofür ich dem MWK zu Dank verpflichtet bin.

Rückführung angesichts widerstreitender Zielsetzungen

Bei der Ankunft der baden-württembergischen Delegation auf dem *Hosea Kutako International Airport* am 26.2.2019, früh morgens noch vor Sonnenaufgang, bot sich zunächst ein Bild der Einigkeit. Bibel und Peitsche wurden nach der Landung noch vor Sonnenaufgang mit militärischen Ehren in Empfang genommen. Dies entsprach dem Zeremoniell, das zuvor schon bei der Rückführung menschlicher Überreste praktiziert worden war.⁴ Wesentlich erschien, dass alle Beteiligten bei dem mit viel Musik unter Beteiligung eines Polizeiorchesters sowie des Posaunenchores aus Gibeon begangenen Beginn der Feierlichkeiten im VIP-Bereich des Flughafens vertreten waren. Dies konnte den erzielten Konsens versinnbildlichen. Freilich unterlief Ministerin Hanse-Hirmawa, anscheinend im Überschwang des Erfolgs, den sie offensichtlich wesentlich sich selbst zuschrieb, der protokollarische Fauxpas, die Bibel bereits zu diesem Zeitpunkt zu berühren, wo das Privileg eines solchen Erstkontakts doch zuvor nachdrücklich für den Präsidenten eingefordert worden war. Bruchlinien wurden bei dem am späteren Vormittag folgenden Empfang von Bibel und Peitsche bei Vizepräsident Nangolo Mbumba unübersehbar. Während die anwesenden Regierungsmitglieder sich um die beiden Gegenstände scharten, diese betrachteten und ihre angeregte Unterhaltung – vielleicht durch Anspielungen auf mögliche Funktionen der Peitsche – bald in fröhliches Gelächter übergang, blieb die große Mehrheit der anwesenden Nama, vor allem die in traditioneller Kleidung erschienenen Witbooi, schweigend sitzen. Kaum jemand verzog hier eine Miene.

Die eigentliche Übergabe fand zwei Tage später in dem 320 km südlich von Windhoek gelegenen Gibeon statt. Nach mehreren kurzfristigen Änderungen des Programms, das ganz in der Hand des namibischen Ministeriums lag, konnte die baden-württembergische Delegation am Vortag dieser offiziellen Übergabe erst um 14 Uhr mit großer Verspätung gegenüber dem kurz zuvor noch gültigen Zeitplan von Windhoek aufbrechen. Bibel und Peitsche wurden in einem schwer bewachten Konvoi separat transportiert und wie schon in Windhoek nun auch in Mariental über Nacht unter massiver Polizeipräsenz an einem sicheren Ort verwahrt. Der gewaltige Sicherheitsaufwand kann als Demonstration des staatlichen Verfügungsanspruchs verstanden werden. Überraschend für die Angehörigen der baden-württembergischen Delegation – und wie sich später zeigte, auch für führende Witbooi – wurden auch zwei der früher schon aus Deutschland repatriierten menschlichen Schädel mitgenommen, die normalerweise im Nationalmuseum verwahrt werden.

4 Mündliche Kommunikation Larissa Förster, 9.3.2019.

Die Artefakte ebenso wie die Schädel wurden auf dem Weg in Rehoboth, Kalkrand und Mariental – den dichter besiedelten Orten zwischen Windhoek und Gibeon – auf Tischen in Vitrinen ausgestellt. Schüler*innen aus den örtlichen Wohnheimen⁵ paradierten jeweils daran vorbei. Neben Reden und Gebeten nahm die Atmosphäre teilweise Volksfestcharakter an, auch wenn die Leute aufgrund des veränderten Zeitplans stundenlang hatten warten müssen. Ministerin Hanse-Hirmawa und der namibische Botschafter in Berlin Andreas Guibeb leiteten die Feierlichkeiten und präsentierten insbesondere die zurückgeführten Gegenstände und die Schädel. Gibeon, das eigentliche Ziel der Fahrt, wurde an diesem Abend nicht mehr erreicht. Die Verzögerung der Abfahrt von Windhoek und die drei Zwischenstopps hatten das unmöglich gemacht. In Gibeon hatten hunderte von Leuten und zahlreiche Reiter zu Pferde lange Stunden umsonst gewartet. Die Schuld daran wies Hanse-Hirmawa der baden-württembergischen Delegation zu. Dem Vernehmen nach erklärte sie über Nama/Damara-Radio, die „Deutschen seien zu müde“, um an diesem Tag noch nach Gibeon zu kommen.

Damit war aus Sicht des *Witbooi Royal House* der mühsam ausgehandelte Verfahrensweg nicht mehr gangbar – es ging ihnen darum, dass die Bibel als Symbol für die auf Hornkranz Ermordeten vor allem anderen an der Quelle, deren Entdeckung am Anfang der Gründung Gibeons gestanden hatte, und die daher eines der rituellen Zentren des Ortes darstellt, zeremoniell in Empfang genommen werden sollte. Dies geschieht immer, wenn Witbooi außerhalb des Ortes gestorben sind, bevor der Sarg mit dem Leichnam zum Friedhof gebracht werden kann. Nicht nur war so ein zentrales Ritual unmöglich gemacht, sondern auch die Verständigung des *Royal House* mit der Regierung unterminiert worden. Auch andere wichtige Rituale, insbesondere der alljährliche *Heroes Day* zum Gedenken an den Todestag von Hendrik Witbooi am 29.10.1905 beginnen mit einer Zeremonie an der Quelle (s. Kößler 2015: 204ff).

Kurzfristig wurde schließlich für die zeremonielle Übergabe der Bibel am folgenden Tag eine Lösung gefunden, die alle Seiten so weit zufriedenstellte, dass ihre unterschiedlichen, teils gegenläufigen Anliegen in einer Weise berücksichtigt wurden, die es ermöglichte, die Übergabe von Bibel und Peitsche durchzuführen, ohne dass der schwelende Konflikt offen ausbrach. Zwar wurden von der baden-württembergischen Ministerin Theresia Bauer die Gegenstände zunächst an den namibischen Staat, verkörpert durch Präsident Hage G. Geingob, übergeben. Dieser reichte die Erbstücke jedoch sogleich an die drei überlebenden Urenkelinnen des großen Hendrik

5 Weil Südnamibia extrem dünn bevölkert ist, leben Schüler*innen oft schon ab Grundschulalter in Wohnheimen mit regionalem Einzugsbereich.

Witbooi weiter, die den Eigentumsanspruch der Familie, also des *Witbooi Royal House*, vertraten. In ihren zuvor nicht eingeplanten längeren Reden bestanden diese Frauen auch energisch auf diesen Positionen. Eine von ihnen, Anna Kok, forderte darüber hinaus von Deutschland die Rückgabe auch aller anderen geraubten und in Museen aufbewahrten Güter.

Damit sprach die Rednerin eine zentrale Frage an, über die derzeit in Deutschland hart debattiert wird: die Auseinandersetzung mit der eigenen kolonialen Vergangenheit, die hier symbolischen Ausdruck im Umgang mit geraubten Gegenständen ebenso wie mit deportierten menschlichen Überresten findet. Dies wird auf prinzipieller Ebene in den anhaltenden Kontroversen über das Humboldt-Forum in Berlin ebenso verhandelt wie in den Bestrebungen etwa des Deutschen Museumsbundes, entsprechende Leitlinien zu erarbeiten. Über alledem sind konkrete Schritte, d.h. tatsächliche Rückgaben bisher ausgeblieben. Im Falle Namibias hat dies ganz offensichtlich auch damit zu tun, dass seitens der Bundesregierung und des Auswärtigen Amtes alles, was irgendwie als offizieller Schritt in Richtung auf Versöhnung und Entschuldigung erscheinen könnte, gleichsam mit der Sperrklausel belegt ist, die laufenden Verhandlungen mit der namibischen Regierung nicht zu präjudizieren.

Da die Bundesregierung auch die Anerkennung des Völkermordes und die Formulierung der daraus folgenden Entschuldigung zum Gegenstand dieser Verhandlungen gemacht hat, stehen diese notwendigen Aussagen von offizieller deutscher Seite nach wie vor aus. In Namibia werden immer wieder die Frustration und die Empörung artikuliert, „dass sie sich noch immer nicht entschuldigt haben“. Im Juli 2015 konnte es so scheinen, als sei selbst mit der höchst informellen Bekanntgabe eines Schwenks in der Sprachregelung, nach dem auch das Auswärtige Amt jetzt nach jahrelang praktizierter Vermeidungstaktik den Völkermord endlich einen Völkermord nenne, eine Tür aufgestoßen. Inzwischen ist diese Tür in den Augen vieler durch den sich ohne absehbares Ende hinziehenden Verhandlungsprozess und seine Modalitäten wieder zugefallen.

Ministerin Theresia Bauer hat mit dem Entschluss zur Rückgabe von Bibel und Peitsche ein Zeichen gesetzt, wie es anders gehen kann. Dieses Zeichen lag angesichts des glasklaren Unrechtszusammenhangs des Erwerbs der Gegenstände, wenn nicht durch das Linden-Museum, so doch durch dessen Stifter sicher nahe. Auch Bauers Rede in Gibeon, die sich zwar an die neuere Sprachregelung des Auswärtigen Amtes hielt und auf die Bezeichnung des Geschehens in Namibia als *atrocities* beschränkte, unterstrich jenes tiefe und glaubwürdige Bedauern, das allgemein als zentrales Moment einer *deep apology* gilt, die nach Menschheitsverbrechen wie einem Völkermord am

Anfang eines ernsthaften Versöhnungsprozessen stehen muss. Dies wurde auch von Präsident Geingob anerkannt, der betonte, er habe beabsichtigt, in Gibeon eine wesentlich schärfere Rede zu halten, deren Tenor aber durch die Worte der Ministerin überholt sei. Er hob freilich die Bedeutung der Überwindung des Kolonialismus hervor, für die auch die Rückkehr von Bibel und Peitsche stehe und der sich „niemals“ wiederholen dürfe.

Der Enthusiasmus, mit dem eine große Menschenmenge Bibel und Reitpeitsche in Gibeon willkommen hieß, unterstrich die Bedeutung nicht nur dieser Gegenstände; sie machte vor allem auch sinnlich erfahrbar, wie wichtig oft scheinbar einfache Symbole und Zeichen des ehrlichen Willens zur Wiedergutmachung sind, um die Aufarbeitung einer schlimmen Vergangenheit und schwerer Verbrechen voranzubringen.

Für die deutsche Erinnerungspolitik kann die baden-württembergische Aktion eine Schneise geschlagen haben, auf der hoffentlich andere Landesregierungen mit weiteren Restititionen folgen werden. Auch aus diesem Grund war das Gelingen dieses Pionierunternehmens so wichtig. Zugleich aber hat diese Erfahrung nachdrücklich die Bruchlinien unterstrichen, auf die Restititionen von Kulturgütern immer wieder stoßen werden: Die Verfügungs- und Kontrollansprüche des modernen unabhängigen Staates stehen quer zu den Erwartungen und Hoffnungen jener Gemeinschaften, deren Vorfahren die zurückzugebenden Gegenstände einst geraubt wurden. Damit umzugehen bleibt eine zentrale Herausforderung. Letztlich zeigte sich hier auch, dass das Richtige zu tun nicht immer risikolos ist, dass sich aber der Entschluss zu einem solchen Risiko wenigstens hier als die richtige Entscheidung erwies.

Zitierte Literatur

- Forkl, Hermann (2007): *Von Kapstadt bis Windhuk. „Hottentotten“ oder Khoisan? Die Rehabilitierung einer Völkergruppe*. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung. Stuttgart.
- Köbler, Reinhart (2015): *Namibia and Germany. Negotiating the Past*. Windhoek & Münster.
- Witbooi, Hendrik (1995): *The Hendrik Witbooi Papers*. 2. korrigierte & erweiterte Aufl., Windhoek.

Anschrift des Autors:

Reinhart Köbler

r-koessler@gmx.de

Rebecca Gulowski & Martin Oppelt

Das neue Projekt der Kritik: Im Interview mit Achille Mbembe

Achille Mbembe wird im deutschsprachigen wissenschaftlichen Raum in den letzten Jahren wachsende Aufmerksamkeit zuteil.¹ Sein Werk gilt als gewichtiger Beitrag zum politischen Denken des 20. Jahrhunderts (Herb 2018) und findet vor allem im Rahmen Postkolonialer Theorien (Kerner 2012; 2018; 2019; Castro Varela & Dhawan 2015), der Afrikanischen (politischen) Philosophie (Dübgen & Skupien 2016) sowie der Geschlechterforschung und feministischen Theoriebildung (Hark 2017; Hark & Villa 2017) Beachtung. Trotz einer allmählichen Etablierung postkolonialer Ansätze in Theorie und Praxis der Sozialwissenschaften (vgl. z.B. Ziai 2016) wird Mbembe aber von einigen Ausnahmen abgesehen (z.B. Flügel-Martinsen 2018) jenseits der genannten Felder und Disziplinen noch relativ wenig rezipiert. Dies ist vor allem für den Bereich einer antihegemonialen Wissenstheorie, der Politischen Theorie und insbesondere für die Demokratietheorie als Mangel zu begreifen, insofern wir davon überzeugt sind, dass sein Werk einen ganz eigenen und wichtigen Beitrag zur Analyse, Kritik und möglicherweise Transformation westlicher demokratischer Gesellschaften anbietet.

Denn für Achille Mbembe sind sowohl der historische Ursprung als auch die Gegenwart der modernen liberalen Demokratien untrennbar verwoben mit den weltgeschichtlichen Phasen der Entstehung des Kapitalismus, des Sklavenhandels, der Einrichtung von Plantagen und der Erfindung der „Rasse“. Kolonialsystem und Sklaverei bilden somit den „bitteren Bodensatz der Demokratie“ (Mbembe 2017 [2016]: 42). Plantage und Kolonie, für Mbembe zentrale Topoi der Moderne, können folglich nicht als etwas geschichtlich Überwundenes verstanden werden, das die moderne Demokratie auf ihrem unaufhaltsamen Siegeszug und in einem stetigen Zugewinn an Vernunft und Zivilisation hinter sich gelassen hat. Vielmehr sind diese Zusammenhänge nicht nur historisch, sondern systematisch

1 So erhielt er 2015 den Geschwister-Scholl-Preis, 2018 den Ernst-Bloch-Preis und den Gerda-Henkel-Preis.

als der Demokratie inhärent und zugleich als konstitutiv für Subjektivierungsprozesse in gegenwärtigen modernen Gesellschaften zu begreifen. Damit verbindet Mbembe die These des „Schwarzwerdens der Welt“ (Mbembe 2014 [2013]: 325), der „Universalisierung der *conditio nigra*“ (ebd.: 18). Das bedeutet, dass die in den Kolonien entwickelte und erprobte Technik der Entmenschlichung von Menschengruppen zum Zwecke ihrer Ausbeutung nun in Folge des weltweiten Siegeszugs des Kapitalismus auch im globalen Norden als Logik politischen Denkens und Handelns durchschlägt. Rassistische Diskriminierungspraktiken gegenüber *People of Color* weiten sich zu Ausgrenzungspraktiken gegenüber anderen subalternen Menschengruppen aus. Ziel ist die Produktion als überflüssig gesehener Menschen (ebd.: 16).

Für diese Zusammenhänge ein Bewusstsein im Bereich progressiver und emanzipatorischer Theorie und Praxis innerhalb etablierter demokratischer Gesellschaften zu schaffen, kann als ein Grundanliegen Mbembes gelten. Wo die in diesem Kontext geführten Debatten gegenwärtig die Form von Grabenkämpfen annehmen, die sich mehr und mehr zu Stellungskriegen zwischen Identitätspolitik und der Wiederbelebung des Klassenkampfes auswachsen, verliert man leicht die historischen und globalen Perspektiven aus den Augen, die für Mbembe erste Bedingung für ein angemessenes emanzipatorisches Projekt sind. Zwar ist die Kritik an der inhärenten Gewalt von Demokratien seit dem 19. Jahrhundert bekannt und begleitet sie seither mehr oder weniger ununterbrochen. Mbembe nennt hier als Beispiel die Diskurse des Sozialismus, Anarchismus und Syndikalismus. Was alle sich in dieser Tradition verortenden Ansätze jedoch bis heute geflissentlich übersehen, seien die vielfältigen Genealogien und Verflechtungen der modernen Demokratie. „Man tut so, als beschränke sich die Geschichte der modernen Demokratie auf die innere Geschichte der westlichen Gesellschaften und als hielten sich diese Gesellschaften – in sich und gegenüber der Welt abgeschlossen – in den engen Grenzen ihrer unmittelbaren Umgebung“, was faktisch niemals der Fall gewesen sei (Mbembe 2017 [2016]: 46).

Mbembe schlägt demgegenüber eine planetarische Perspektive auf menschliches Zusammenleben und als Grundlage jeder zukünftigen Politik vor. Er verfolgt den Ansatz, im Rahmen seines Projekts der Kritik aus den kontingenten Gegebenheiten und in den Bedingungen gegenwärtiger Existenz selbst das Potenzial für eine Neuschaffung eines künftigen gemeinsamen universellen Lebens und einer Politik jenseits der Logik der Feindschaft zu schöpfen, um diese gegen aktuelle Tendenzen demokratischer Staatlichkeit der „Schaffung einer von Beziehungen freien Welt“ (ebd.: 76) ins Spiel zu bringen. Um also die festgefahrenen Debatten emanzipatorischer

Theorie und Praxis aus ihrer mitunter etwas selbstvergessenen Nabelschau herauszureißen und die erwähnten Grabenkämpfe produktiv aufzubrechen, plädiert Mbembe für die Abkehr vom anthropozentrischen Weltbild moderner Gesellschaften und demgegenüber für die Anerkennung der radikalen Gleichheit menschlicher und nicht-menschlicher Existenz. Dies gilt auch als Grundlage aller Politik, sprich der Gleichheit von „Lebewesen des Tier- und Pflanzenreichs“ sowie „geologischen, geomorphologischen und klimatologischen Kräften“, die er allesamt zu den „Erdbewohnern“ zählt (ebd.: 30).

Im Folgenden möchten wir als Hinführung auf das Interview, das wir im Mai 2018 mit Achille Mbembe führten, relevante Hauptlinien seiner Politischen Theorie und sozialtheoretischen Überlegungen für gegenwärtige Debatten progressiver und emanzipatorischer Theoriebildung hervorheben. Vorweg sei noch mit einem unserer Einschätzung nach missverständlichem Label aufgeräumt, welches Achille Mbembe oft vorschnell angehaftet wird, nämlich dem, er sei „einer der wichtigsten Denker Afrikas“². Nicht nur wird dies seiner akademischen Sozialisation und seinem Wirkungsgrad im US-amerikanischen und kontinentaleuropäischen Raum nicht gerecht. Viel schwerwiegender noch reproduziert eine solche Perspektivierung ein Missverständnis des grundlegenden Ansatzes der philosophischen Beschäftigung Mbembes, der mit der „Postkolonie“ immer auch die europäische, amerikanische, ja, die Globalgeschichte insgesamt vor Augen hat. Wir schlagen daher vor, von Achille Mbembe dezidiert als einem der wichtigsten Gesellschafts- und Demokratietheoretiker der Gegenwart zu sprechen. Da Mbembe selbst gelebte Erfahrung und Gesellschaftstheorie in enger Verschränkung begreift, möchten wir als Ausgangspunkt unserer Hinführung einen Blick auf seine Biographie werfen, um so einige seiner Gedanken zu kontextualisieren und im wissenschaftlichen Diskurs zu verorten. Denn der Alltag ist für Mbembe der Ort an dem „das Subjekt die Erfahrung seiner Geschichte macht“ (Mbembe 2016a [2000]: 22f).

Der Ort an dem „das Subjekt die Erfahrung seiner Geschichte macht“

Über seine Biografie gibt Achille Mbembe im Kapitel „Am Anfang ein Totenschädel: Wege eines Lebens“ des 2010 im französischen Original und 2016 auf Deutsch erschienenen Buchs „Ausgang aus der langen Nacht. Versuch

2 Vgl. exemplarisch hierzu die Preisbegründung des am 8. Oktober 2018 verliehenen Gerda-Henkel-Preises: <https://www.forschung-und-lehre.de/forschung/gerda-henkel-preis-geht-an-afrikanischen-historiker-703>; außerdem Schütz 2018.

über ein entkolonisiertes Afrika“ Auskunft (Mbembe 2016b [2010]: 39-67). Im Juli 1957 „in einem afrikanischen Landstrich, den man erst spät ‘Kamerun’ genannt hat“ (ebd.: 49), geboren, besuchte er eine katholische Missionschule und wurde, ohne sich selber rückblickend als fromm zu bezeichnen, maßgeblich von den „verführerischen christlichen Überlieferungen“ geprägt, die für viele der Bewohner*innen seines Dorfes seit den 1930er Jahren zu einem „Labyrinth von Möglichkeiten geworden (waren), durch das der Horizont wieder in die Reichweite unserer Köpfe gerückt wurde“ (ebd.: 43). Einschneidend für ihn war die Lektüre der *Theologie der Befreiung* von Gustavo Gutierrez, dank der er das Christentum als „Erinnerung an den Aufstand“ und als „Kritik an Potentaten und Autoritäten“ zu lesen lernte, als „soziale Poetik, subversiven Traum und Erinnerung an einen Kampf“ und als Anregung, „über das Jenseits des Todes an sich nachzudenken, das die Vorbedingung für die Bewohnbarkeit der Welt darstellt“ (ebd.: 44). Gerade für die Neuerfindung des Politischen unter Post-Apartheid-Bedingungen sei es daher zwingend erforderlich, die Logik der Rache zu überwinden, wofür es die „poetische Produktivität der Erinnerung und des Religiösen“ als „Quelle des Imaginären par excellence“ brauche. Das Religiöse versteht er in diesem Kontext nicht nur als Beziehung zum Göttlichen, sondern auch als „Hoffnungs- und ‘Heilungsinstanz’ in einem historischen Kontext, in dem die Gewalt nicht nur die materielle Infrastruktur angegriffen hat, sondern durch die Herabsetzung des Anderen – die Behauptung, dass er ein Nichts sei – auch die psychische Infrastruktur“ (ebd.: 65). Besonders religiösen Diskursen käme in diesem Zusammenhang die Bedeutung zu, darauf hinzuwirken, „dass diejenigen, die knien mussten, endlich ‘aufstehen und gehen’ dürfen“ (ebd.). Die zugleich philosophische, politische und ethische Frage in dieser Situation laute daher, wie man diesen „Aufstieg zum Menschsein“ unterstützen könne (ebd.) Schon früh interessierte sich Mbembe also für die Bedingtheit menschlichen Lebens durch das von allen gemeinsam geteilte Schicksal der Sterblichkeit (Mbembe 2016a [2000]: 12), das seine Theoriebildung wie ein roter Faden durchzieht und sein Projekt eines kritischen Humanismus fundiert und anleitet.

Mbembe wurde drei Jahre vor der Unabhängigkeit der bis 1919 deutschen Kolonie Kamerun geboren und bezeichnet sich selbst als „im weitesten Sinne Produkt der Frühphase des Postkolonialismus“ (Mbembe 2016b [2010]: 45). Aufgewachsen „im Windschatten triumphierender Nationalismen“ (ebd.) erlebte er Korruption, Kriminalität und die blutige Unterdrückung der antikolonialistischen Bewegung durch die Potentaten der ehemaligen französischen Kolonialmacht. Die staatlicherseits angeordneten Morde an den als Terroristen bezeichneten Partisan*innen betrafen Mbembe auch familiär:

Mbembes Tante war die Frau des Freiheitskämpfers Pierre Yém Mback, der am 13. September 1958 gemeinsam mit seinem Mitstreiter Ruben Um Nyobè umgebracht wurde. Das Regime leugnete nicht nur jeden Zusammenhang mit der Tat, sondern verweigerte Mback wie so vielen anderen eine Grabstätte und verunmöglichte die Erinnerung an ihn „unter dem Schutt aus Verboten und staatlicher Zensur“ (ebd.: 48). Diese Vorgänge wurden früh „zum Hauptgegenstand meiner akademischen Arbeit“ und zu „dem Prisma, durch das meine Kritik an Afrika [...] konkrete Form angenommen und sich entwickelt hat“ (ebd.: 49). Am Ursprung der politischen Existenz seines Heimatlandes als eigenständiger Nation habe dieses seinen Willen bekundet, „seine politische Ordnung auf die radikale Verweigerung von Menschlichkeit gegenüber dem politischen Gegner zu gründen“ und eine Politik der Grausamkeit einer der Brüderlichkeit und Gemeinschaft vorzuziehen (ebd.: 50), was Mbembe paradigmatisch für die Logik auch demokratischer Nationalstaatlichkeit zu sein schien, die letztlich auf die Idee einer „Gemeinschaft ohne Fremde“ abziele (Mbembe 2017 [2016]: 18).

Das politische System der „Postkolonie“ Kameruns erlebte Mbembe bis zu seinem Weggang als eine einzige Farce, als eine „Unabhängigkeit ohne Freiheit“ oder „Autonomie im Rahmen einer Diktatur“ (ebd.: 53). Sein Studium der Geschichte nahm er zwar noch in Kameruns Hauptstadt Yaoundé auf, führte es jedoch ab 1982 in Paris fort und schloss es dort 1989 mit der Promotion ab. Nach Kamerun sollte er nie mehr zurückkehren, „zumindest nicht, um dort zu leben und zu arbeiten“ (ebd.: 55). Frankreich erlebte er als Land der Widersprüche, vor allem des Widerspruchs zwischen einem zur Schau gestellten abstrakten Universalismus und dem republikanischen Dogma universeller Gleichheit (ebd.: 56). So sehr er Frankreichs historischen Beitrag zu Philosophie, Kultur, Kunst und Ästhetik schätzte, war er sich dabei stets auch der dunklen Seite bewusst und kam im Laufe der Zeit zu der Einsicht, dass es nicht ausreiche, ehemalige Kolonien zu entkolonialisieren, sondern dass „man sich wahrhaftig selbst entkolonialisieren muss“ (ebd.). In Paris empfand er sich stets als „Passanten“, als die Figur, die später für seine Philosophie von Bedeutung werden sollte, als jemand ohne festen Sitz und stets auf der Durchreise hin zu einem anderen Ort (Mbembe 2017 [2016]: 227-235). Gleichzeitig habe er sich in Frankreich Denkweisen, Sprache und Sitten der Gelehrtenkultur angeeignet, sich die „zum Menschsein gehörenden Wissensbestände und Denksysteme“ eröffnet und sei so zu „einem Bewohner, einem Erben dieses Landes“ geworden (ebd.).

Jedoch habe er erst mit New York, wie ihm rückblickend deutlich wurde, „zum ersten Mal eine auf dem Gesetz der Gastfreundschaft gründende

Metropole“ kennengelernt, eine „Hauptstadt des Optimismus, [...] in der sich immer etwas Neues erschaffen lässt“ (ebd.: 57) und wo „alles auf Weite, auf Offenheit für das, was unweigerlich kommen wird“ ausgelegt zu sein schien (ebd.: 56). In der „Gestalt des schwarzafrikanischen Amerikas“ sei ihm der „Doppelgänger Afrikas“ begegnet, der ihm mit der schwarzen Musik und den schwarzen Intellektuellen als „Zeichen des Aufstands“ in „seiner unablässigen Radikalität“ daran erinnerte, dass „in Bezug auf die Freiheit *alle* anspruchsberechtigt sind und dass man, auch wenn Letztere sich nicht auf alle erstreckt, über alles reden kann, außer über die Demokratie“. New York als „Idee, in der Geistiges, Stoffliches und Weltliches zusammentreffen“, habe ihm vor Augen geführt, dass es „im Prinzip keine Anteilslosen, sondern nur Anspruchsberechtigte“³ gibt, auch wenn er sich der Realität vor allem schwarzer US-Amerikaner*innen selbstredend bewusst war, für die in großen Teilen „das Gefängnis rasch an die Stelle der Plantage getreten ist“ (ebd.: 57).

Nach Südafrika schließlich kam Mbembe 1999, um dort die Tätigkeit an seiner gegenwärtigen Wirkungsstätte, der Witwatersrand Universität in Johannesburg, anzutreten. Er fand das Land als „gebrochen“ vor, der „Ideologie der Überlegenheit der Weißen verpflichtet“, ein Land „voller mentaler Narben“, in dem „in unterschiedlichem Maße alle mehr als nur einen Funken Anstand“ verloren hätten (ebd.: 58). Die Bewohner*innen Südafrikas seien „buchstäblich von aller menschlichen Nähe abgeschnitten worden, das heißt von der Fähigkeit, sich vorzustellen, was es heißt, irgendwo etwas gemeinsam zu haben“ (ebd.). Gute zehn Jahre nach dem Ende der Apartheid waren die Städte, Plätze und öffentlichen Einrichtungen immer noch nach den Kolonialherren benannt, für Mbembe ein „Symbol jener Mittelmäßigkeit [...], die den Nährboden für alle Formen von Rassismus und kolonialer Mimikry“ darstellte, so dass die Rassentrennung offiziell zwar abgeschafft, der Geist des Rassismus jedoch nach wie vor präsent war (ebd.: 60). Besonders Johannesburg sei geprägt gewesen von einerseits der „Immigration am unteren Ende der sozialen Leiter“ und auf der anderen Seite der Einwanderung von hochqualifizierten afrikanischen Führungsschichten und -kräften. Für Mbembe ist dies der Ausdruck einer sich im Entstehen befindenden „afropolitanen Moderne“ (ebd.: 61), Johannesburg versteht er daher als das Zentrum des „Afropolitanismus“ (Mbembe 2016c).

3 Vgl. die wohl nicht zufällig gleiche Begrifflichkeit bei radikaldemokratischen Autor*innen wie Jacques Rancière (2002), die wie Mbembe auch auf die Kontingenz der gesellschaftlichen Ordnung der Demokratie abheben sowie den nicht abstellbaren Streit des „Anteils der Anteilslosen“ um Subjektivierungen in der Logik von Ein- und Ausschluss als Kern demokratischer Politik begreifen.

Südafrika habe sich seit Beginn der Moderne mit Entstehung von Sklavenhandel, Kolonialismus und Kapitalismus de facto zu einem transnationalen, transversalen und multikulturellen Land entwickelt, auch wenn sich das dort niemand eingestehen mag (Mbembe 2016b [2010]: 62). Das Ende der Apartheid war für die südafrikanischen Schwarzen dabei gleichbedeutend mit dem „Erlangen voller rechtlicher Ansprüche auf die Stadt“ gewesen, wie Mbembe mit einer an Henri Lefebvre (2016) erinnernden Begrifflichkeit hervorhebt. Die Aufhebung der rassistischen Gesetze ermöglichte in der Folge Freizügigkeit, Bewegungsfreiheit und freie Wahl des Wohnsitzes, der Zusammenbruch des Apartheidsystems Anfang der 1980er Jahre sei zudem nicht zufällig in genau jenem Moment geschehen, da der rassistische Staat nicht mehr in der Lage war, seine internen Grenzen hermetisch abzuriegeln, die Mobilität der schwarzen Bevölkerung zu kontrollieren und bei gleichzeitiger Festigung der Rassentrennung ihre kapitalistische Ausbeutung zu verstärken (Mbembe 2016a [2000]: 63f). Das Recht auf Bewegungsfreiheit wird später zu einem Grundprinzip der planetarischen Perspektive und Fundament seines philosophischen und theoretischen Denkens werden.

Die Gegenwart Südafrikas empfindet Mbembe als „Zeit des Endes und der Neuerfindung“, wobei es gerade in solchen Momenten, wo es etwas neu zu erfinden gelte, unabdingbar sei, „gleichzeitig nach hinten und nach vorne zu blicken“ (Mbembe 2016b [2010]: 65), vor allem mit Blick auf die Frage der Gewalt. Denn „schlechte“ Gewalt wird nicht automatisch zur „guten Gewalt“, nur weil sie auf diese folgt oder reagiert (ebd.). Die Forderung nach Gerechtigkeit lässt sich damit weder angemessen behandeln noch umgehen und auch nicht mit „Versöhnung“ abfinden. Diese verlange zunächst die Befreiung vom Selbsthass und vom Hass auf die Anderen sowie die Lösung von der Fixierung auf die Erinnerung an das eigene Leiden, wie sie für das Bewusstsein von Opfern charakteristisch sei. Dies sei die Bedingung dafür, das Sprechen einer Sprache neu zu lernen und möglicherweise eine neue Welt zu erschaffen (ebd.: 66), was nicht als Absage an Erinnerungspolitik und Erinnerungskultur zu verstehen ist. Ganz im Gegenteil ist Erinnerungsarbeit für Mbembe essenziell, um Überlebende von ihrer Wut und dem Wunsch nach Rache zu befreien. Dabei ist jedoch das Gemeinsame aller hervorzuheben und symbolisch im Imaginären zu verankern, als Preisung der „gemeinsamen Humanität aller“, einer Kultur, die den Toten wie den Lebenden, den Siegenden wie den Besiegten den gleichen Raum einräumt (ebd.: 67).

Achille Mbembes theoretische Verortung und radikale Kritik am Postkolonialismus

Dass sich Mbembe nicht allein als „Denker Afrikas“ oder „afrikanischer Denker“ versteht, macht er bereits in seinem 2000 erschienenen Buch „Postkolonie“ deutlich (Mbembe 2016a [2000]: 54; s. auch 2016b [2010]: 14). Mit dem Begriff der Postkolonie bezeichnet er sein Analysekonzept sowie sein Projekt der Kritik, dessen Kontur er sowohl in der Abgrenzung zum Diskurs des Postkolonialismus beziehungsweise der gegenwärtigen Postkolonialen Theorien als auch von Strömungen des Afrozentrismus und Afrofuturismus (Mbembe 2016b [2010]: 16ff; 67, Fn. 50) gewinnt. Mbembes Projekt der Kritik an der modernen Demokratie ist immer auch als ein gegenhegemonialer Kampf um die Episteme und den Kanon des politischen Denkens zu verstehen, den er um die Archive der von Édouard Glissant so genannten „All-Welt“ erweitern möchte (Mbembe 2017 [2016]: 23).

Um dies zu leisten und sein Denken zudem in den Horizont einzuordnen, der das Denken über das Soziale, Politische und Kulturelle in den letzten Jahrzehnten maßgeblich geprägt habe, begibt sich Mbembe in das „Archiv des modernen Diskurses über Afrika“ (Mbembe 2016a [2000]: 8). Dieser Horizont wird dabei abgesteckt von den intellektuellen Strömungen der *Critical Race Studies*, der Feminismen, der *Subaltern Studies* und der Theorieströmung der *Public Culture*. An deren Begrifflichkeiten sowie theoretischem und analytischem Arsenal komme gegenwärtig niemand mehr vorbei, der ernsthaft vertieft über das Wesen der Demokratie, über Fragen von Inklusion und Anerkennung und über verschiedene Arten von Beziehungen zur Welt als ganzer nachdenken möchte (ebd.: 8f). Dieser „Einbruch des Anderen“ (ebd.: 9) in den wissenschaftlichen wie gesellschaftlichen *common sense* sei politisch-praktisch angeleitet und begleitet worden von den antikolonialen und antiimperialen Kämpfen der Sozialen Bewegungen. Profitiert habe er zudem nicht zuletzt vom kosmopolitischen Charakter des US-amerikanischen Wissenschaftssystems, dank dem das „Denken von den Rändern“ (ebd.: 9) heute Teil des konventionellen Diskurses sei. Geteilte Stoßrichtung aller sei die Kritik am westlichen Zentrismus, „diesem seltsamen Subjekt, das als das Universelle schlechthin gelten will und letzten Endes als Alibi für seine beherrschende Position eine perverse Vorstellung von Differenz produziert“ (ebd.: 9). Dagegen fordert Mbembe das Denken des Projekts einer multikulturellen Demokratie auf der Grundlage gegenseitiger Anerkennung als Bedingung für ein gelungenes Gemeinschaftsleben (ebd.: 10). Mit Jean-Luc Nancy versteht er das demokratische Prinzip der Gleichheit vor allem als „Gleichheit der Singularitäten in der Unvergleichbarkeit der

Freiheit“ (ebd.; Nancy 2005), was die „Formulierung von Singularität im Plural“ (Mbembe 2016a [2000]: 10) zum Wesenskern jedes demokratischen Projekts mache, das sich der Tradition Derridas, Foucaults, Deleuzes und Lacans verdanke.

Die „Postkolonie“ benutzt Mbembe dann auch als ein theoretisches Analysekonzept, welches er von drei Diskursformationen über Afrika unterschieden wissen will: dem von ihm als böse und dumm bezeichneten Afropessimismus, der einer unseriösen und selbstreferenziellen Afrikanistik und dem Afroradikalismus in Verbindung mit dem Afrozentrismus, die seines Erachtens über keine eigenen Aussagen verfügten, insofern sie rein von der Feindschaft zum großen Anderen lebten. Zudem hebt er seinen Ansatz explizit von den intellektuellen Strömungen der *Subaltern Studies* und der *Postcolonial Theory* ab, da diese zu sehr auf Alterität und Differenz insistierten und dabei die Bedeutung des „Mitmenschen“ aus den Augen verlören, ohne die eine „Ethik des Nächsten“ (ebd.: 16f) aber nicht zu denken und eine „gemeinsame Welt“ nicht zu errichten sei. Gerade in diesen Zeiten müsse daher das „Archiv der Schande und des Ausschlusses“ erneut besucht werden, um „mit und gegen Fanon“ die kritische Reflexion über die „Politik des Lebens“ fortzusetzen (ebd.: 17; Mbembe 2017 [2016]: 121-185).

Die Kolonie ist dann der Ort, an dem die Frage nach dem Leben aufbrach und als Kampf auf Leben und Tod geführt wurde, wohlgermerkt nicht in rechtsfreien Räumen, sondern unter dem Deckmantel des Rechts. Diesen Mantel legte sich die „Macht zu töten“ um, um zu verbergen, dass in der Kolonie am Grunde des Rechts „die Rasse“ als erste Gewalt ruhte (Mbembe 2016a [2000]: 19). Damit waren Rassismus, Ausbeutung und Sklaverei eben gerade kein Unrecht, sondern legitimierte koloniale Gewalt, welche die eigene primitive Basis des Tötungsverlangens nur spärlich verbarg. Vor diesem Hintergrund bedeutet die „Politik des Lebens“, sich der eigenen geschichtlichen Verhältnisse zu entziehen, allen voran „der Rasse“ (ebd.). Sie bedeutet die Verweigerung, sich in den Blick des anderen einschließen zu lassen und verlangt die Arbeit an der Schaffung von Verhältnissen, die es ermöglichen, Geschichte und Subjekt immer prinzipiell offen zu halten (ebd.). Die Utopie, beziehungsweise das radikale Projekt, „den Tod dem Tod auszuliefern“, sei die letzte ethische Grenze des Politischen, welche sich wie ein roter Faden durch die Postkolonie ziehe (ebd.: 22, 217ff). Im Zentrum seiner Denkbewegungen stehen für Mbembe mit der „Politik des Lebens“ daher die Möglichkeitsbedingungen des afrikanischen Subjekts, an sich selbst Souveränität zu entfalten und „darin die Erfüllung seines Glücks zu finden“ (ebd.: 22). Im Unterschied zu den *Postcolonial Theories* verlange dies aber danach, den Solipsismus des okzidental Logos nicht

nur zu kritisieren, um ihn zu delegitimieren. Vielmehr müsse er benutzt werden, um so aus diesem Denken heraus Selbstkritik zu entwickeln und so dem Denken von Verantwortung in der Postkolonie den Weg zu ebnet (ebd.), ebenso wie im globalen Norden ein Bewusstsein für das gegenwärtig universal geteilte Schicksal der *conditio nigra* (Mbembe 2014 [2013]) unter subalternen Menschengruppen zu schaffen. Dafür sind die gelebten Erfahrungen der Menschen in der Postkolonie ganz eng in jede gesellschaftstheoretische Analyse einzubeziehen, insofern der Alltag wie bereits erwähnt der privilegierte Ort ist, an dem „das Subjekt die Erfahrung seiner Geschichte macht“ und zwar in Abwesenheit von glatten Brüchen, Kontinuitäten und Determinanten (Mbembe 2016a [2000]: 22f).

Das „Prinzip Hoffnung, dem ich anhängen“ – Mbembes epistemischer -Zugriff

Mbembe war sich der Kritik bewusst, die der Rückgriff auf westliche Philosophien für die Re-Interpretation Afrikas provozieren musste, jener Philosophie, die ja Afrika stets aus dem Feld der Rationalität ausgeschlossen hatte. In seiner Perspektive sind die Herrschenden und die Beherrschten, die Kolonisierenden und die Kolonisierten jedoch notwendig und unaufhebbar in demselben Epistem vereint. Die Postkolonie muss in ihrer Gesamtheit als symbolische Ordnung verstanden werden, in welche Regierende wie Regierte gleichermaßen eingeschrieben sind, die also unentrinnbar geteilt wird (ebd.: 25). Das Wesen jeder Herrschaft ist für Mbembe nun in der intimen Beziehung zwischen „dem Willen dessen, der sie ausüben will, und dem Willen derer, die sich von ihr verführen lassen und sich ihr unterwerfen“, die sich ausbeuten lassen oder dies zu ihrem Vorteil nutzen wollen, zu sehen (ebd.: 26). Für Mbembe steht fest, dass sich beide, Herrschende wie Beherrschte, einer Reihe von Hauptsignifikanten unterwerfen, sie sich alle dem „Spiel von Befehl und Unterwerfung“ hingeben und damit am selben Ethos teilhaben. Dies anzuerkennen, sei weit entfernt davon, einem zynischen Postmodernismus das Wort zu reden (ebd.: 27) oder gar in Relativismus und Fatalismus zu verfallen. Im Gegenteil identifiziert Mbembe in der Anerkennung der geteilten Episteme, der geteilten gemeinsamen Welt, die Grundbedingung für jedes wahrhaft radikale politische Projekt im Sinne der Veränderung der Welt zum Wohle aller und zur Emanzipation des Menschengeschlechts. Vor allem gelte es daher, in der Postkolonie selbst und aus ihrer Bedingtheit heraus die Bedingungen für eine radikale Politik der Gegenwart zu gewinnen. Dafür möchte er zum Ursprung der „Freude am Hass“ hinabtauchen (ebd.: 36), um von dort das „Prinzip Hoffnung“, dem er

anhänge (ebd.: 37), ins Spiel zu bringen. So will er sich gegen alle Versuche verwehren, die Unsicherheit angesichts dessen, was kommt, abzubauen und die theoretische Spannung zwischen Autonomie und Determinismus, die einem in letzter Konsequenz immer eine Entscheidung abverlangen möchte, aufzulösen. Er spielt dafür den „epistemischen Trumpf“ aus, vom Bruch ausgehend zu schreiben, ohne auf eine Synthese hinzuarbeiten. Es geht ihm nicht darum, Leben und Politik auf eine Formel zu bringen, sondern diese zunächst so einfach wie radikal „anders zu befragen“ (ebd.). Das hat für ihn zur Voraussetzung wie zur Konsequenz, dass man sich von der „obsessiven Beschäftigung der westlichen Metaphysik mit der Frage des Seins und der Wahrheit“ (Mbembe 2017 [2016]: 117) verabschiedet und damit von einer „in Blut und Eisen getauchten Geschichte des Seins“ (ebd.: 18), an deren Stelle eine neue Dimension von Beziehunghaftigkeit zur Grundlage einer Politik des Lebens werden muss.

Das Projekt Afropolitanismus als „Willen zum Leben“

Mbembe will daher nicht in die Falle der Sozialwissenschaften tappen und einfach die Geschichte der Entkolonisierung erneut nacherzählen. Sein Anliegen ist es nicht, eine soziologisch informierte typologisierende Bilanzierung vorzunehmen, sondern die Bedeutung der Entkolonisierungsbewegung als „Wille zur Gemeinschaft“ zu interpretieren, die er auch als „Willen zum Leben“ bezeichnet (Mbembe 2016b [2010]: 11f). Es liegt nahe, diesen „Willen zum Leben“ als Grundlage der „Politik des Lebens“ zu lesen, die sich der Offenhaltung des Politischen verpflichtet und deren Bedeutung eben nicht auf die ehemaligen Kolonien beschränkt ist. Vor dem Hintergrund der heute drängendsten Frage, nämlich „ob sich noch verhindern lässt, dass die Ausbeutung der Erde in absoluter Zerstörung endet“, konstatiert Mbembe im gegenwärtigen Krieg „zwischen Mensch und Natur“ (Mbembe 2017 [2016]: 33) die „direkteste Bedrohung für die Idee des Politischen, die bislang die Grundlage für die als Demokratie bezeichnete Staatsform bildete“ (ebd.: 34). Die moderne Demokratie sei schließlich im Wissen um die Kontingenz ihrer eigenen Fundamente und um ihre (latente) Gewalt zumindest potenziell immer dazu in der Lage gewesen, ihre eigenen Ursprünge in Frage zu stellen. Ihre Stärke habe stets darin bestanden, „sich selbst“, also ihre Form, ihre Idee und ihren Begriff ständig neu zu erfinden, wengleich dies faktisch jedoch oft in Verbindung mit der Verheimlichung oder Verschleierung ihrer gewaltvollen Ursprünge geschah (ebd.).

So interpretiert Mbembe die Entkolonisierungsbewegungen als ein „gemeinsames Projekt“ mit dem Anspruch und Ziel, „auf eigenen Beinen zu

stehen“ und gegen den zynischen und relativierenden Zeitgeist eine „eigene Tradition zu begründen“ (Mbembe 2016b [2010]: 12). Gegen die allgemeine Tendenz, sich auch innerhalb etablierter Demokratien aus Geschichte, Gegenwart und Verantwortung zurückzuziehen, sei das Gemeinsame der Bewegung, die Zukunft in den Blick und in die Hand zu nehmen, um eine planetarische „Neuverteilung der Sprache“ und eine neue Logik des Sinns und des Lebens durchzusetzen (ebd.). In diesem Rahmen würde die Kolonisierung weder als Schicksal (mit der Konsequenz des Fatalismus) noch als Notwendigkeit (mit der Konsequenz eines Ohnmachtsgefühls) wahrgenommen, sondern als Möglichkeit, auf Basis eigener Schöpfungsmacht die Fähigkeit zur Artikulation einer Differenz und einer positiven Kraft auszubilden. So soll jenseits der Logik der Feindschaft eine nicht festgelegte Zukunft gemeinsam auf Basis von Traditionen, Interpretationen, Experimenten und Neuschöpfungen erschaffen werden, um sich so von dieser Welt ausgehend in Richtung anderer möglicher Welten zu bewegen (ebd.: 13). Die Charakteristika, welche dieses Projekt anleiten, sind ein säkularisiertes Bewusstsein radikaler Immanenz, eine Sorge um die Welt und den Augenblick, das Experimentieren als zentraler Stellenwert und die Öffnung hin auf ein extensives, heterogenes und grenzenloses Universum, hin zu einer „kommenden afrikanischen Welt“ und einem „Körper in Bewegung“. Diesem Projekt hat er den Namen „Afropolitanismus“ gegeben (ebd.: 16f).

Das Interview

Prof. Mbembe, Sie kritisieren das Fortdauern kolonialer Diskurse und deren Auswirkungen auf postkoloniale Gesellschaften. Sie fordern eine ethisch fundierte, universale Gemeinschaft, die Sie unter dem Begriff des Afropolitanischen Projekts fassen möchten. Blickt man in Ihre Arbeiten, so lässt sich erkennen, dass Sie einerseits den Humanismus stark kritisieren und sich gleichzeitig aber auch darauf beziehen. Wie geht das zusammen?

Das ist eine sehr komplexe Frage. Die angesprochene Debatte findet in einer bestimmten Tradition eines radikalen schwarzen Denkens statt. Und dort wird der Humanismus stark kritisiert. Es gibt heftige Auseinandersetzungen darüber, wie man innerhalb der schwarzen radikalen Tradition mit diesem Konzept umgehen soll. Auf der einen Seite haben Sie diejenigen, die argumentieren, dass der Begriff des Humanismus’ Betrug ist, weil den Schwarzen im Namen des Humanismus die Menschlichkeit abgesprochen wurde. Die humanistische Ideologie wurde dazu benutzt, Menschen außerhalb Europas ihre Würde und ihren Wert abzusprechen. Unter dem Mantel

des Humanismus wurden der Imperialismus, Kolonialismus und Rassismus durchgesetzt. Humanismus als solcher ist also nichts anderes als eine Ideologie. Aber auf der anderen Seite argumentieren zum Beispiel Césaire, Glissant und Senghor, die der so genannten *Négritude*-Bewegung angehörten, dass es gegenwärtig Ideen, Konzepte und Traditionen gibt, die vom Humanismus inspiriert wurden und aus guten Gründen zu retten sind; ferner gibt es eine Art afrofuturistische Kritik am Humanismus, die sich auf die Feststellung stützt, dass es in der Geschichte der Menschheit immer schwarze Menschen waren, die als Objekte betrachtet und auf einem Marktplatz verkauft und gekauft werden konnten. Und aufgrund dieser historischen Tatsache waren schwarze Menschen schon immer mehr als „nur“ Menschen, nämlich immer auch Objekt des Handels. Denn ein Mensch kann grundsätzlich nicht gekauft und verkauft werden. Die afrofuturistische Kritik argumentiert also, dass dieses „mehr als menschlich sein“ nicht nur eine radikale Kritik am Humanismus erlaubt, sondern auch die Vorstellung von post-menschlichen Zuständen, die emanzipatorische Möglichkeiten in sich tragen. Der Afrofuturismus basiert dabei auf Science Fiction Vorstellungen, Techno-Musik und Techno-Narrativen und argumentiert, dass diese emanzipatorischen Möglichkeiten nicht auf dieser Erde realisiert werden können. Denn diese Erde war schwarzen Menschen immer ein Gefängnis. Emanzipation kann demnach nur auf anderen Planeten realisiert werden, aber nicht auf dem Planet Erde. Es gibt also nicht nur die Kritik am Humanismus, die sich auf den transzendierenden Humanismus als solchen, den Posthumanismus bezieht, sondern die auch vom Verlassen der Erde spricht, sich einen ganz neuen Planeten vorstellt, auf dem neue Formen von Beziehungen erfunden werden können.

Wo verorten Sie sich dann in dieser Debatte?

Wo ich mich also in dieser Debatte sehe? Nun, ich stimme der Kritik am Humanismus grundsätzlich zu. Ich denke, dass wir über eine anthropozentrische Lesart von uns selbst, von Geschichte und Welt hinausgehen müssen. Ich stimme denen zu, die argumentieren, dass, wenn wir uns auf den Menschen beschränken, der Mensch in Wirklichkeit eine kompositorische Sache ist. Aus rein biologischer Sicht bestehen die menschlichen Körper zu 70% aus Flüssigkeiten. Nur ein paar wenige Knochen geben uns Struktur, aber das meiste, aus dem wir bestehen, ist Wasser. Vieles davon sind Mikroben und Bakterien, also sind wir, ist der Mensch in sich selbst ko-konstituiert. Wir stehen also in einer konstitutiven Beziehung zu vielen anderen, nicht-menschlichen Lebensformen und Entitäten. Und deshalb

stimme ich der Kritik am westlichen Humanismus zu, den Menschen als das große Thema in den Mittelpunkt zu stellen; vor allem eines Menschen, der die Welt beherrschen und sich untertan machen soll. Daher bin ich für die Dezentrierung des Menschen. Eine Dezentrierung des Menschen, die die Einbeziehung oder Berücksichtigung der anderen Lebewesen, mit denen wir den Planeten teilen, ermöglicht. Demokratien sollten dahingehend neu konzipiert werden, nicht nur als Demokratie für die Menschen, sondern auch als Demokratie für Lebewesen. Menschen, organische, mineralische, biosphärische Dimensionen der Existenz, all das sollte in die Ratifizierung einer Demokratie einbezogen werden.

So würde ich mich verorten. Und ich denke nicht, dass das im Widerspruch zum Afrofuturismus steht. Ich glaube nur nicht, dass dies auf einem anderen Planeten stattfinden muss; ich denke es muss auf diesem Planeten geschehen. Und um diese planetarische Vielfalt geht es heute wahrscheinlich in den Debatten über Grenzen, wo auf dem Spiel steht, wer sich bewegen kann, wer sich bewegen sollte und wer nicht. Ich denke, dass wir daran arbeiten müssten, die Besiedlung des Planeten zu verstärken. Der Planet gehört allen, die auf ihm leben, Menschen wie nicht menschlichen Existenzen. Und wenn der Planet allen gehört, die darin leben, allen, die ihn teilen, dann ist das Recht auf Bewegungsfreiheit ein Grundprinzip, auf das wir uns alle einigen können müssen. Ein Recht für jede und jeden, sich ungehindert auf dem Planeten zu bewegen. Es spielt keine Rolle wo. Dann könnte man die Wohnsitzfrage ganz anders stellen.

Wir müssen also an einer postkantischen Form des Kosmopolitismus arbeiten, auch wenn Kant am Ende immer noch sehr nationalistisch gedacht hatte. Wir müssen uns eine planetarische Form des Kosmopolitismus vorstellen, die mit dem einhergeht, was im Moment die Herausforderung ist: die reale Möglichkeit des Aussterbens dieses Planeten. Die Frage ist also, ob und wie wir uns die Chance geben, ihn zunächst zu reparieren und auf verschiedene Weise wiederzubeleben.

Es scheint utopisch und auch wenn dies nicht mehr zu unseren Lebzeiten passieren wird, müssen wir diese Utopie doch als eine der moralischen An- und Aufforderungen unserer Zeit verstehen. Vor allem angesichts der vielen dystopischen Angebote, die uns unsere Vorstellungskraft gerade jetzt macht. Das ist nicht wirklich eine Antwort auf Ihre Frage zum Humanismus, aber ich denke, es folgt daraus. Wenn wir den Humanismus kritisieren, durch was ersetzen wir ihn dann? Ich schlage vor, durch diese Art einer planetarischen Perspektive, die kompositionell, ko-konstitutionell und ko-zusammengehörig ist. Und auf dieser Grundlage können wir uns dann eine neue Generation von Rechten und Pflichten vorstellen, die planetarisch geteilt werden. Das

steht im Widerspruch zu dem Drang nach Einzäunung und Abschottung, den wir momentan überall beobachten. Dieser Mechanismus ist sehr mächtig und wird von den Wirtschaftskräften, den politischen und militärischen Kräften, die unser Leben prägen, gefördert. Alle Kriege, die wir gesehen haben, Kriege ohne ein wirkliches Ende, so genannte Präventions-Kriege, sind Teil dieser Struktur. Das ist also der Horizont, den ich sehe, wie das alles funktioniert und wo es hingehen wird.

Was bedeutet das dann konkret? Also, was müssen wir tun?

Ich denke, das ist eine Arbeit, die nur von Afrika aus geleistet werden kann, denn das Leben und Arbeiten in Afrika ermöglicht es, sich in diese Richtung zu entwickeln. Das könnte ich in Frankreich nicht tun, das wäre eine ganz andere Perspektive. Damit wird die Frage nach dem Standort des Wissens absolut wichtig. Wie erzeugen wir eine Art von Wissen, das zirkuliert und auf dem Weg ist, etwas anderes zu sagen, und das nicht nationalistisch ist. Die Idee der Vernunft basiert auf der Vorstellung des Menschen als rationalem Wesen. Das finde ich irgendwie sehr lustig, denn das ist nicht wahr. Ich glaube wirklich nicht, dass es *den* Menschen gibt. Ich denke wir sind eine Zusammenstellung von vielen, vielen verschiedenen Komponenten. Der westlich geprägte Geist zum Beispiel mag ganz grundsätzlich Ordnung. Er mag es zu wissen, was wohin passt und was zuerst kommt, was oben ist, was unten ist und was danach kommt. So funktioniert die westliche Logik, in Form von Dichotomien. Ich vergleiche das mit zwei Beinen des Denkens. Wir müssen immer das eine und das andere Bein haben. Und dann versucht man, die Synthese zu finden: Schritt für Schritt, These, Antithese, Synthese. So funktioniert das. Aber so funktioniert die Welt nun mal nicht. Im westlichen Denken wird zwar gesagt, dass der Mensch die Verkörperung der Vernunft ist. Aber das stimmt ja nicht einmal im Westen selbst. Der Mensch, was auch immer das ist, ist viele verschiedene Dinge gleichzeitig. Es gibt keine Essenz des „guten Menschen“. Wenn wir uns etwas teilen, dann sind es die Bedingungen unserer Verletzlichkeit und Endlichkeit. Wir alle sind Teil eines Stroms, der uns jeden Tag etwas weiter Richtung Ende treibt. In diesem Sinne ist Menschsein auch nicht singular denkbar. Der Mensch ist eine Beziehung, ist relational zu denken. Fragen der Ontologie mögen sicher wichtig sein, aber sie sind nicht die wichtigsten und nicht die einzigen. Die Schlüsselfrage der westlichen Philosophie ist die Frage nach dem Sein. In der Zeit zu sein, im Dies und Das zu sein; anderswo nicht zu sein. Die zentrale menschliche Frage für mich ist jedoch die der Beziehung und dann der Komposition, nicht die nach der Ontologie. Der kompositorische Ansatz

erlaubt es, über gleichzeitig ablaufende Prozesse nachzudenken, bei denen ich Vernunft und zugleich Affekt bin, Leidenschaft, Verstand und all das. Und darüber, wie ich all diese verschiedenen Fähigkeiten und Eigenschaften zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen Situationen unterschiedlich artikuliere. Das ist es, was interessant ist, herauszufinden. Nicht die Frage nach einer nicht veränderbaren Essenz. Das ist, wenn Sie so wollen, eine Art Vernunftkritik, die sich etwas mehr von einer Vernunftkritik unterscheidet, wie sie von – sagen wir mal – der surrealistischen Bewegung oder Adorno ausging. Es ist eine andere Art von Kritik, bei der das epistemologische Zentrum nicht die Opposition zwischen Subjekt und Objekt ist, sondern in ihrer Ko-Konstitution liegt. Das ist also meine Einstellung zu Vernunft und Rationalität. Auf die Heidegger'sche Kritik, die mit Instrumentalität und einem besonderen Bezug zur Technologie zu tun hat, will ich gar nicht eingehen, weil das ja offensichtlich ist. Wir sehen ja gegenwärtig, wie die neuen Technologien den Mythos des Menschen als rationales Wesen zur Disposition stellen. Gerade die neuen Medien bringen zutage, dass Leidenschaften wirklich ein großer Teil dessen sind, was Menschen antreibt. Es sind Wünsche, es sind Träume, es sind Fantasien. Sie sind genauso wichtig, wie die Vernunft.

Wir können uns also durchaus eine demokratische Öffentlichkeit vorstellen, die auf mehr als nur auf dem Primat der Vernunft beruht. Und das ist eine sehr ernste Frage, gerade in Zeiten, in denen das Post-Faktische Konjunktur hat und wir täglich *fake news* ausgesetzt sind. Denn wenn wir uns nicht mal mehr über die Faktizität einer Tatsache einigen können, wie sollen wir dann die Art von deliberativem und argumentativem Raum schaffen, der zu einem relativen Konsens führen könnte? Und wie regiert man schließlich eine Gesellschaft, in der sich die Menschen nicht mal über das Grundlegendste, nämlich die so genannten Fakten einig sind?

*Mit Blick auf das Post-Faktische, was sind die Hauptthemen und Aufgaben für Forscher*innen, um dieser Entwicklung etwas entgegenzusetzen, die Heinrich Geiselberger die „Große Regression“ nennt?*

Charakteristisch für unsere heutige Zeit ist eine planetarische Verflechtung. Es gibt all diese Menschen, die sich einschließen, sich von der Welt abtrennen und sich in kleine, bequeme Enklaven zurückziehen wollen. Sie bauen Grenzen und Mauern, sie militarisieren diese Grenzen und wollen in Festungen leben. Das sind die Dinge unserer Zeit, die wir beobachten können. Im Übrigen finde ich, Mauern und Grenzen sind ein interessantes Studienobjekt. Denn die wirklichen Grenzen werden immer weniger

materiell. Sie werden abstrakter und die mächtigsten Grenzen sind physisch überhaupt nicht mehr vorhanden. Die Grenzen Europas etwa dehnen sich aus und sind nicht mehr geografisch festgelegt, sie sind flexibel geworden und immer mehr Akteur*innen sind an der Definition von Grenzen beteiligt. Grenzen sind die greifbare Materialisierung der Fragen: Wem gehört die Erde, wer kann das behaupten und wer darf über ihre Verteilung bestimmen? Mauern sind dann geradezu ein primitives Artefakt, wenn es um aktuelle Entwicklungen geht.

Was wir also feststellen, ist eine Verschränkung von gleichzeitiger Öffnung und Schließung. So scheint mir, dass jedes Projekt des Wissens, ob in den Sozialwissenschaften oder in anderen Disziplinen, uns helfen muss, diese doppelte Bewegung der zunehmenden Verflechtungen von Offenheit auf planetarischer Ebene und der (Ver-)Schließung zu verstehen. Das ist wirklich die zentrale Herausforderung für das kritische Wissen in unserer Zeit, um diese Dialektik verstehen zu können. Ferner müssten wir die Tatsache anerkennen, dass der Mensch nur einer von vielen Hauptakteur*innen im – lassen Sie es mich Drama des Lebens nennen – ist. Handlungsmacht muss, mit Bruno Latour, geteilt werden, zwischen Menschen, Nicht-Menschen und der Gesamtheit, der Gemeinschaft der Lebenden.

Wir können uns nicht nur auf eine Art von Archiv verlassen. Wir müssen die Archive der Welt als Ganzes nutzen. Wie kommt es zu den Archiven der Menschheit, wie kommt es, dass wir etwas wissen? Wofür steht Wissen? Woher wissen wir, dass wir es wissen? Woher wissen wir, dass wir es nicht wissen? Was sind die Konzepte, die Methoden, die Strategien, durch die Menschen zu sehr unterschiedlichen Zeitpunkten in der Geschichte, an verschiedenen Orten jene Formen des Wissens hervorgebracht haben, die den Umfang der Freiheit und den Umfang der Beziehungen erweitert haben. Ich denke, das ist es, was das neue Projekt der Kritik zu tun hat. Das bedeutet einerseits nicht zwingend, wie es mein Freund Dipesh Chakrabarty sagen würde, Europa zu provinzialisieren. Wir brauchen Europa. Würden wir Europa provinzialisieren, dann provinzialisieren wir auch uns selbst, weil wir selbst Teil Europas geworden sind. Ohne Europa wäre ich gar nicht in der Lage gewesen meine Bücher zu schreiben.

Wir sind also Teil davon, und Europa ist Teil der Welt, so dass wir Europa nicht provinzialisieren müssen. Wenn überhaupt, müssen wir es entprovinzialisieren, aber nicht nur Europa, sondern auch die Amerikas, auch Afrika, auch China und das restliche Asien. Das neue Projekt der Kritik ist es, eine planetarische Bibliothek anzulegen, genau wie wir ein planetarisches Museum brauchen. Aber das setzt eine Zirkulation von Wissen voraus, denn Zirkulation ist der Schlüssel. Es sind eben genau nicht die Grenzen, die wir

aktuell brauchen, sondern die zirkulierende Bewegung. Grenzen müssen wir dann neu denken, nämlich als etwas, dass nur die Verbreitung und Zirkulation von Wissen aufhält, nicht aber die Menschen. Im vorkolonialen Afrika zum Beispiel gab es fast keine Grenzen und dort, wo es sie gab, dienten sie der Beschleunigung von Austausch und Zirkulation. Lassen Sie es mich also provokativ formulieren: Das Projekt der Kritik besteht darin, dafür zu sorgen, dass wir alle afrikanisch werden. Aber das ist eine sehr polemische und provokante Sache.

Würden Sie also sagen, dass die technologischen Entwicklungen und die neuen technologischen Mittel uns helfen, dieses Wissen zu generieren?

Definitiv! Wenn wir wüssten, wie man sie benutzt und wie man sie einem anderen Zweck zuführen könnte, der Verflechtung und Offenheit fördert. Aber das ist eben nur die eine Seite der Technologie. Genauso können sie auch neue Mittel und Möglichkeiten für unsere eigene Knechtschaft werden. Ich vertrete überhaupt keine anti-technologische Position, aber ich versuche die Wirkweisen und Konsequenzen der neuen Technologien so klar wie möglich zu verstehen. Und wenn die Idee hinter neuen Technologien darin besteht, eine andere Art von Welt, eine Welt der Beziehungen zu schaffen, frage ich mich, warum wir dann diese Technologien in den Dienst von etwas stellen, das uns gegenseitig schädigt und permanente Kriegsführung fördert. Exemplarisch dafür ist die Entwicklung der Grenzökonomien, die in einem engen Zusammenhang mit der Biometrisierung, also der digitalen Speicherung und Verfolgung von nahezu allen Aspekten des Lebens steht. Neue Technologien ermöglichen also auch eine Art der Digitalisierung von Souveränität, die ein wesentliches Merkmal unserer Zeit zu sein scheint und damit unser Verständnis von Demokratie grundlegend verändern kann und herausfordert. Dahingehend möchte ich noch etwas betonen, nämlich die Erkenntnis, dass die liberale Demokratie möglicherweise nicht nur nicht mit bestimmten Formen des Kapitalismus kompatibel ist, sondern dass die größte Bedrohung für die Demokratie heute tatsächlich der unregulierte Kapitalismus ist. Dieses Argument hat Wendy Brown bereits sehr intensiv ausgearbeitet. Die aktuellen Debatten über die „Krise der Demokratie“, sprich über illiberale Demokratien oder über Populismus und autoritäre Regierungspraktiken scheinen mir also vielmehr auf die im System selbst angelegte und grundlegendere Krise zurückzuführen zu sein als auf die gelebte Praxis oder eben die neuen Möglichkeiten der Technologie.

Können Sie die Krise der Demokratie konkretisieren?

Das Versprechen eines versicherten Lebens ist auch in den westeuropäischen Gesellschaften gefährdet. Dies bezeichne ich als das „Schwarzwerden der Welt“, das wir am Abbau des Sozialstaats sehr gut nachzeichnen können. Liberale Gesellschaften waren noch nie so ungleich wie heute. Der seit langem bestehende Frieden zwischen Demokratie und Kapitalismus scheint vorbei zu sein oder in Kürze sein Ende zu finden. Ich denke daher, dass wir das Projekt der Demokratie auf drei Arten neu formulieren müssen, um die liberale Demokratie wieder zu einem neuen Leben zu verhelfen. Dafür müsste zu allererst Demokratie ohne den Nationalstaat gedacht werden. Wir leben in einem Zeitalter der Interdependenzen. Dies anzuerkennen und den Nationalstaat als immer wieder letztes Rückzugsrefugium loszulassen, ist Grundvoraussetzung für eine Weltgesellschaft. Zweitens müssen wir uns von dem anthropozentrischen Konzept des Menschen lösen, der das Recht oder sogar die Pflicht hat, sich alles Nicht-Menschliche der Welt anzueignen, zu unterwerfen und zu missbrauchen. Was wir brauchen, ist eine Dezentrierung des Menschen und eine Hinwendung zu nichtmenschlichen Elementen des Seins, also zum Beispiel der Biosphäre, des Organischen, des Mineralischen. Der Mensch ist eben nur ein Teil des gesamten Lebens. Und der letzte Punkt ist, dass wir über das Konzept der Bürger*innenschaft als der mit Rechten versehenen Körper hinausgehen und über menschliches Zusammenleben auf ganz neue und alternative Weise nachdenken. Wir müssen akzeptieren, dass wir alle miteinander verbunden sind. Alles ist Beziehung. Das ist die Grundlage des neuen Projekts der Kritik.

Welche Rolle spielt das neue Projekt der Kritik und die Idee des neuen Wissens im Hinblick auf alternative Erkenntnistheorien und alternative Methoden?

Das neue Projekt der Kritik bedeutet, wenn man sehr praktisch sein will, viel – vor allem außerhalb der eigenen Kultur – zu lesen. Das bedeutet nicht allein als deutsche Soziologin französische Soziologie zu rezipieren, sondern auch interdisziplinär zu denken und zu arbeiten. Als Soziologin müssen Sie auch im Bereich der Geschichts- und Politikwissenschaft lesen, über internationale Beziehungen und Naturwissenschaft. Die Frage des Lesens wird fundamental und zur Grundfrage überhaupt. Dabei meine ich Lesen im philosophischen Sinne. Damit ist nicht nur der Akt des Lesens an sich gemeint, sondern auch die Frage berührt, wie man liest, welche Methodik man anwendet und welche Fragen nach der Interpretation, Kontextualisierung

und Übersetzung man stellt. Es geht darum, ein neues Experimentierfeld im Bereich des Lesens und Interpretierens zu eröffnen. Wenn Sie zum Beispiel einen Roman lesen, würden Ihnen viele Leute sagen, dass es keine Notwendigkeit der Interpretation für einen Roman gibt. Die Menschen suchen immer nach etwas, das transparent und eindeutig ist, so dass man es sofort versteht. Sie suchen nach Dingen, die keiner Interpretationshilfen bedürfen, weil aus ihrer Sicht keine Mehrdeutigkeiten der Auslegung existieren. Aber wir brauchen nach der Interpretation immer noch weitere Interpretationen. Das zeigt sich exemplarisch an der Arbeit mit Bildern und in der Art und Weise, wie Bilder zu Texten und Texte zu Bildern werden. All dies sind Möglichkeiten und neue Umgebungen, in denen gelernt werden kann, nicht nur im Klassenzimmer, sondern auch im Alltag an den verschiedensten Orten, auch wenn Stille zu einer seltenen Ressource geworden ist und wir ständig von allen Arten von Lärm umgeben sind.

*Übersetzung des Interviews aus dem Englischen:
Rebecca Gulowski & Martin Oppelt*

Literatur

- Castro Varela, Maria Do Mar, & Nikita Dhawan (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld (<https://doi.org/10.14361/9783839411483>).
- Dübgen, Franziska, & Stefan Skupien (Hg.) (2016): *Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*. Berlin.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2018): „Postidentitäre Demokratie“. In: *Mittelweg 36*, Bd. 27, Nr. 3, S. 10-30.
- Forschung & Lehre (2018): *Gerda Henkel Preis geht an afrikanischen Historiker*. <https://www.forschung-und-lehre.de/forschung/gerda-henkel-preis-geht-an-afrikanischen-historiker-703>, letzter Aufruf: 11.2.2019.
- Hark, Sabine (2017): *Koalitionen des Überlebens. Queere Bündnispolitiken im 21. Jahrhundert*. Göttingen.
- Hark, Sabine, & Paula-Irene Villa (2017): Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld (<https://doi.org/10.14361/9783839436530>).
- Herb, Karlfriedrich (2018): „Achille Mbembe, Postkolonie“. In: Brouck, Manfred (Hg.): *Die Geschichte des Politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert*. Berlin, S. 912-927.
- Kerner, Ina (2012): *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. Hamburg.
- Kerner, Ina (2018): „Postcolonial Theories as Global Critical Theories“. In: *Constellations*, Bd. 25, Nr. 4, S. 614-628 (<https://doi.org/10.1111/1467-8675.12346>).
- Kerner, Ina (2019): „Zu einer kritischen Theorie der Politik in postkolonialen Zeiten“. In: Bohmann, Ulf, & Paul Sörensen (Hg.): *Zur Kritischen Theorie der Politik heute*. Berlin.
- Lefebvre, Henri (2016): *Das Recht auf Stadt*. Hamburg.
- Mbembe, Achille (2014 [2013]): *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin.
- Mbembe, Achille (2016a [2000]): *Postkolonie. Zur politischen Einbildungskraft im Afrika der Gegenwart*. Wien & Berlin.

- Mbembe, Achille (2016b [2010]): *Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonialisiertes Afrika*. Berlin.
- Mbembe, Achille (2016c): „Afropolitanismus“. In: Dübgen & Skupien 2016, S. 330-337.
- Mbembe, Achille (2017 [2016]): *Politik der Feindschaft*. Berlin.
- Nancy, Jean-Luc (2005): *Singulär plural sein*. Berlin.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a.M.
- Schütz, Wolfgang (2018): „Achille Mbembe: Identitätspolitik ist Opium für das Volk“. In: *Augsburger Allgemeine Zeitung*, <https://www.augsburger-allgemeine.de/kultur/Achille-Mbembe-Identitaetspolitik-ist-Opium-fuer-das-Volk-id51077901.html>, letzter Aufruf: 11.2.2019.
- Ziai, Aram (Hg.) (2016): *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*. Bielefeld (<https://doi.org/10.14361/9783839432310>).

Anschriften:

Rebecca Gulowski

rebecca.gulowski@phil.uni-augsburg.de

Achille Mbembe

achille.mbembe@wits.ac.za

Martin Oppelt

martin.oppelt@hfp.tum.de

Erinnerung, postkolonial

Erinnerung ist immer ein sozialer Vorgang, und sie ist unvermeidlich selektiv. Menschen erinnern sich als Mitglieder von Gruppen an gemeinsam Erlebtes, und sie reproduzieren Erinnerungsinhalte durch ihre direkte, aber auch längerfristige Kommunikation. Das bedeutet nicht, dass es nicht individuelle Erinnerungen gäbe, diese aber sind eingelassen in den sozialen Zusammenhang.

Es kann freilich nicht alles erinnert werden. Wie bereits die Wahrnehmung jederzeit Störungen, Rauschen oder auch Irritierendes ausblendet, so bleibt im Gedächtnis zunächst einmal nur das haften, was Einzelnen und ihren Gruppen als in irgendeiner Weise als wichtig erscheint. Darüber hinaus gibt es beständig Verdrängungsprozesse: Peinliches, Schambesetztes, aber auch traumatische Erfahrungen werden beschwiegen und können nicht zuletzt dadurch auch gänzlich aus dem aktuellen Bewusstsein verdrängt werden. Jedoch schon auf dieser Ebene gilt: Worüber man nicht spricht, wovon man am liebsten nichts wissen will und woran man gewöhnlich auch nicht (mehr) denkt, all das ist dennoch nicht ungeschehen oder nicht vorhanden.

Die soziale Gruppe, die das wesentliche Subjekt des sozialen Gedächtnisses darstellt, wird in dem Maße untergehen, wie ihre Mitglieder sterben. Auch das soziale Gedächtnis ist daher nicht von Dauer. Es währt sechs oder sieben Jahrzehnte, vielleicht auch ein wenig länger, danach muss es allerdings nicht notwendig gänzlich verschwinden. Seine Inhalte können umgestellt und zu Bestandteilen eines kulturellen Gedächtnisses werden, das in der Regel eine weitere Gruppe umfasst und auch anders funktioniert, nämlich nicht mehr durch die Interaktion einander mehr oder weniger nah bekannter Personen. Es geht um die Tradierung von Erinnerungsinhalten oft über viele Generationen hinweg und im Rahmen größerer Sozialzusammenhänge. Damit ändern sich auch die Medien, durch die das Erinnernte festgehalten und weitergegeben wird. Bezogen auf die Geschichte der Menschheit und die große Mehrzahl der meist kleineren, aber auch vieler großer Gesellschaften, die diese Geschichte gemacht haben, hat ganz zweifellos die mündliche Überlieferung eine entscheidende Rolle gespielt.

Das Konzept des kulturellen Gedächtnisses wirft eine Reihe von Fragen auf, die über den oft reklamierten Gegensatz eines sozialen Gedächtnisses gegenüber individuellem Erinnern deutlich hinausgehen. Der Verweis auf die „Kultur“ wirft unweigerlich die Frage der kollektiven Identität auf. Häufig

wird kollektives Gedächtnis vom Nationalstaat in Anspruch genommen, um die ihm genehme Version vom geschichtlichen und kulturellen Erbe zu begründen und durch – meist selektive – historische Bezugnahmen zu unterfüttern. Die Debatten über eine im Interesse der Herrschaft *usable past* und über *heritage* finden hier Anschluss, und die Tendenz zur Essenzialisierung von Kultur und Nation ist gerade in diesem Kontext mindestens ein offenkundiges Risiko.

Staatliches Handeln kann Inhalte privilegieren und Sorge dafür tragen, sie mit unterschiedlichen Methoden festzuhalten – durch mündliche Überlieferung oder Verschriftlichung, aber auch durch Symbole wie Denkmäler oder öffentliche Feiertage, aber auch Straßennamen. Gerade da, wo hier größerer Aufwand nötig ist – etwa die Freistellung von Spezialist*innen oder umfangreiche Bautätigkeit – ist die Rolle des Staates, nicht selten aber auch von Mäzen*innen als Auftraggeber*innen, Finanziers und Organisator*innen offenkundig. Diese Instanzen bestimmen daher aufgrund ihrer Machtpositionen über die in solchen Formen tradierten Inhalte. Auch aus diesem Grund ist das koloniale Archiv – verstanden über die Dokumentenspeicher hinaus als das Ensemble öffentlich zugänglicher, propagierter und privilegierter Zeugnisse – geradezu sprichwörtlich herrschaftsförmig und damit auch kolonial verzerrt. Aus postkolonialer Perspektive gilt dies nicht allein für die ehemals kolonisierten Regionen, sondern ebenso für die früheren Kolonialmetropolen.

Ein wesentliches Anliegen muss daher darin bestehen, dieser Verzerrung entgegenzuwirken. Zweifellos ist kollektives Gedächtnis nicht einfach eine staatliche Veranstaltung, sondern besteht aus vielen und vielfältigen, unterschiedlichen, gegenläufigen, herrschenden und subalternen und auch widerständigen Erzählungen. Dies allein schon ist Chance und Herausforderung, wenn es an die (Re-)Konstruktion von Traditionen oder gar realer historischer Abläufe geht. Von zentraler Bedeutung aber sind jene Medien der Erinnerung, die in der vorherrschenden Literatur bestenfalls am Rande vorkommen: Oralität und Performanz. Zwar ist der Hinweis Routine, dass in der Tradition der westlichen Antike bis in die Renaissance und Frühe Neuzeit hinein die an die Rhetorik geknüpfte Mnemotechnik eine ausdifferenzierte Kunstlehre darstellte, die offenkundig eng mit Oralität verknüpft war. Mit der Kodifizierung oraler Traditionen – sinnbildlich für Deutschland in den Märchen der Brüder Grimm – ist diese Praxis jedoch aus dem Blick geraten. Wenn heute orale Geschichte üblicherweise an ein *moving gap* von etwa 60 Jahren gebunden wird – den Zeitraum, den die ältesten lebenden Menschen ungefähr aus eigenem bewusstem Erleben überblicken – ist dies Ausdruck der Dominanz schriftlicher Dokumente.

Wenn wir unseren Blick weiten, so erkennen wir, dass orale Traditionen etwa in Afrika sehr viel weiter zurückreichen – Herrscher*innen-Reihen leicht viele hundert Jahre. Aus moderner Sicht erstaunen muss auch, dass die großen indischen Epen erst im sechsten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, also viele Jahrhunderte nach ihrer Entstehung verschriftlicht wurden. Dem eurozentrischen Blick entgehen demnach aus seiner Sicht geradezu unvorstellbare Möglichkeiten, wie kulturelles Gedächtnis bewahrt werden und funktionieren kann. Diese Oralität ist eng an Performanz geknüpft. Die Geschichten werden nicht (nur) irgendwann erzählt und an die Folgegenerationen weitergegeben, sondern spielen eine Rolle in Ritualen, die an wesentliche Ereignisse in der Vergangenheit der jeweiligen Gruppe anknüpfen. Die mündliche Erzählung ist eingebunden in Gesang, Tanz und auch in die szenische Darstellung zentraler Ereignisse.

In aller Regel sind diese Erinnerungspraxen schon längst verschränkt mit unterschiedlichen Formen der Verschriftlichung und damit auch der Kodifizierung. Damit können wiederum dissidente Formen der Tradition marginalisiert werden. Wir haben es also weder mit abgeschlossenen Archiven noch mit Inhalten ohne Widerspruch zu tun. Widersprüche brechen vielmehr etwa zwischen nationalen und subnationalen, oft ethnischen Deutungs- und Definitionsansprüchen auf, aber auch im Einspruch gegenüber den Versionen der Vergangenheit, die traditionale lokale Machthaber*innen für sich einsetzen. Tradition – und das schließt die Weitergabe von Erinnerungsinhalten ein – ist prozessierend. Das bedeutet auch: Es besteht für Subalterne prinzipiell die Chance, sich im Kampf um Erinnerung und Versionen der Vergangenheit zu artikulieren und hegemoniale Konzepte herauszufordern.

Reinhart Kößler

Literatur

- Assmann, Aleida (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kollektiven Gedächtnisses*. München.
- Connerton, Paul (2002 [1989]): *How Societies Remember*. Cambridge.
- Halbwachs, Maurice (1925): *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris.
- Zimmerer, Jürgen (Hg.) (2013): *Kein Platz an der Sonne. Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte*. Frankfurt a.M. & New York, US-NY.

Rezensionen

Juliana Ströbele-Gregor: *Transnationale Spurensuche in den Anden – von geflüchteten Juden, „Altdeutschen“ und Nazis in Bolivien*. Berlin: Metropolis 2018, 234 Seiten

Mitten in der aktuellen Flüchtlingsdebatte erscheint das vorliegende Buch, das die Thematik von Flucht aus einer anderen Perspektive betrachtet. Es ist Ergebnis umfangreicher langjähriger Recherchen, deren Ausgangspunkt die Reflexion der Autorin war, ihre eigenen Beobachtungen aus ihrer Jugend als Tochter des ersten deutschen Nachkriegsbotschafters in Bolivien zu strukturieren, genauer zu hinterfragen und die Zusammenhänge aufzuklären. Juliana Ströbele-Gregor schreibt im Grunde in der Ich-Form; sie baut das Buch entlang ihrer Erinnerungssplitter auf, an welchen sie anknüpft, um sie in den politischen Kontext zu stellen und analytisch zu vertiefen. Dafür hat sie bei ihren regelmäßigen Besuchen in dem Land zahlreiche Interviews mit Schlüsselfiguren geführt und eine beeindruckende Fülle von Dokumenten und historischen Quellen aufgetan und ausgewertet.

Die Geschichte der Autorin beginnt, wie sie schreibt (10), 1952, als sie mit ihrer Familie als Jugendliche nach Bolivien kam. Dieses Datum ist für Bolivien ein Jahr des Umbruchs: Die vom MNR (Bewegung der Nationalen Revolution) angeführte bürgerliche Revolution bringt tiefgreifende Veränderung in der Wirtschaft und Gesellschaft. Zugleich werden mit der Entsendung eines Gesandten (später Botschafter) die diplomatischen Beziehungen zur damaligen Bundesrepublik Deutschland, die durch den Krieg unterbrochen waren, wieder aufgebaut. Dabei spielt auch die deutsche Kolonie in Bolivien eine entscheidende Rolle, was Ströbele-Gregor detailreich aufarbeitet. Die Autorin stellt die verschiedenen Wellen und Gruppen von Einwanderungen aus Deutschland jeweils in ihren politischen und historischen Kontext. Dabei geht sie recht ausführlich auf die entscheidenden Epochen der bolivianischen wie der deutschen Geschichte ein. Zum tieferen Verständnis stellt sie dabei auch die entscheidenden Ereignisse im Herkunftsland dar, die für die Flucht verantwortlich waren und die Situation im Ankunftsland prägten. Die Leser*innen bekommen einen guten Überblick über die wichtigen Epochen bolivianischer Geschichte und der Entwicklung, die zur Revolution von 1952 führte. In der prägnanten Zusammenfassung der neueren politischen Geschichte des Landes lassen sich die Immigrant*innen aus Deutschland zur jeweiligen Epoche gut verorten.

Das Erleben der Flucht und die schwierigen Umstände, mit denen sich die Geflüchteten zurechtfinden mussten, werden den Leser*innen durch zahlreiche Berichte und Tagebuchnotizen von Geflüchteten, in denen diese ihre eigene Geschichte erzählen, sehr anschaulich und authentisch vor Augen geführt. Dabei wird deutlich, welche Schwierigkeiten zu überwinden waren, um die Flucht vor der Verfolgung des Nazi-Regimes zu ermöglichen. Obwohl die Verfolgung der Jüdinnen/Juden im Deutschen Reich international bekannt war, schlossen viele Länder ihre Grenzen gegenüber den Verfolgten – eine Thematik, die einer gewissen Aktualität nicht entbehrt. Auch in Bolivien wurde die Aufnahme der Deutschen intensiv diskutiert, und sie waren nicht

immer willkommen. Die Einwanderungspolitik zielte auf die agrarische Entwicklung bisher ungenutzter Gebiete und machte deshalb landwirtschaftliche Erfahrung der Einwanderer*innen zur Bedingung. Viele gaben deshalb als Berufsbezeichnung „Landwirt“ an, obwohl die fliehenden Jüdinnen/Juden vor allem einen intellektuellen und städtischen Hintergrund hatten. Bolivien war trotz seiner wechselvollen Einwanderungspolitik bis zum Kriegseintritt 1942 eines der wenigen Länder, die diese Menschen noch aufnahmen, aber damit nicht deren Wunschziel.

Sehr anschaulich, illustriert durch Berichte von Zeitzeug*innen, beschreibt Ströbele-Gregor die Lebensbedingungen der geflüchteten Jüdinnen/Juden unter den sehr ungewohnten neuen Bedingungen, teilweise in entlegenen ländlichen Regionen. Die Sorge ums tägliche Brot war groß und die Einkommensmöglichkeiten sehr begrenzt; viele verdingten sich mit ungewohnten Tätigkeiten niedrigster Art, um zu überleben. Zu den wenigen Unterstützern zählte der jüdische Bergwerksunternehmer deutscher Herkunft Moritz Hochschild, einer der drei „Zinnbarone“. Generell waren die Jüdinnen/Juden alles andere als willkommen, im Gegenteil herrschte allgemein ein ausgeprägter Antisemitismus, besonders in der deutschen Kolonie der „Altdeutschen“. In diesen wirtschaftlich erfolgreichen Kreisen, die über beste Beziehungen zur politischen Elite verfügten (und noch verfügen), waren viele dem Hitler-Regime freundlich gesinnt, soz. Gesinnungsnazis. Die deutschen Vereine und Organisationen in Bolivien waren von den „Altdeutschen“ dominiert; so wurden in der deutschen Schule zunächst keine jüdischen Kinder aufgenommen, und bis heute gibt es dort nur wenige jüdische Schüler*innen. Die jüdischen Einwanderer*innen aus Deutschland konnten sich in diesem widrigen Umfeld nur vereinzelt integrieren, sodass viele nach Kriegsende das Land wieder verließen und z.T. nach Israel übersiedelten. Diese komplexen Zusammenhänge beschreibt Ströbele-Gregor sehr anschaulich, indem sie unzählige internationale Quellen und die Dokumentation des Auswärtigen Amtes mit wissenschaftlicher Akribie auswertet. Der umfangreiche Endnotenapparat (293) liefert noch zusätzliche Erläuterungen, die aber im Text den Lesefluss zu sehr beeinträchtigt hätten.

In der bolivianischen Wirtschaft und Gesellschaft haben die geflohenen Jüdinnen/Juden aus Deutschland keine tiefen Spuren hinterlassen, zu prägend war und ist der Einfluss der „Altdeutschen“. Leichter hatte es dagegen die dritte im Buch beschriebene Gruppe, die in Europa untergetauchten und nach Bolivien entkommenen Nazis. Sie wurden viel problemloser in die deutsche *community* aufgenommen und waren meist auch wirtschaftlich erfolgreich. Noch Jahre nach dem Krieg tat sich der Direktor der deutschen Schule offen mit Nazi-Gesinnung hervor (144). Als Gallionsfigur der Nazis in Bolivien stellt die Autorin Klaus Barbie, alias Klaus Altmann, den Nazi-Schlächter von Lyon und seine Geschichte in Bolivien im Teil II besonders ausführlich dar.

Ein kleines Soziogramm der „Altdeutschen“ und der Nazis macht einerseits die Verbindungen der beiden Gruppen klar und zeigt andererseits auf, wie eng verzahnt mit der bolivianischen Oberschicht (ja ein Teil von ihr) und wirtschaftlich einflussreich sie gemeinsam sind. Die eindrucksvolle Auflistung ihrer Unternehmen, viele namhafte Firmen in Bolivien, macht dies deutlich. Bereits vor dem Chaco-Krieg

1932-35 waren deutsche Militärs als Ausbilder tätig (Ernst Röhm). Eine erstaunliche Kontinuität charakterisiert die Deutschen und ihren Einfluss seit den 1920er Jahren. Dabei löst die Autorin die Frage nicht auf, wie angesichts der Enteignung aller deutschen Firmen nach der Kriegserklärung im April 1943 (142) diese Kontinuität nach 1945 so bruchlos vonstattengehen konnte. Der ausführlich dargestellte Einfluss deutscher Firmen und Institutionen ist noch heute allgegenwärtig. Auch Hans Ertl, der Kameramann der NS-Filmindustrie, setzte sich nach Bolivien ab, doch der Fall des Klaus Barbie sticht besonders hervor.

Ausgesprochen erfolgreich war das Versteckspiel Klaus Barbie als Klaus Altmann gelungen, bis im März 1972 Beate Klarsfeld seine wahre Identität aufdeckte. Der Teil II (156-186) unterscheidet sich vom umfangreicheren ersten Teil des Buches dadurch, dass Barbies Wirken in Bolivien teilweise verwoben ist mit persönlichen Erfahrungen der Autorin. Ohne zu wissen, um wen es sich bei der Familie Altmann handelt, war die Tochter Ute Altmann während der Schulzeit eine gute Freundin der Autorin. Nach einer Zeit als erfolgreicher Geschäftsmann hatten staatlichen Stellen Interesse an Barbies Verhör- und Foltermethoden gezeigt, mit denen er in Nazi-Deutschland seine erste Karriere gemacht hatte. In den 1960er Jahren, als nach der kubanischen Revolution unter Federführung der USA im Subkontinent zum Kampf gegen den Kommunismus geblasen wurde, wurde Barbie schließlich in führenden Positionen Berater des bolivianischen Geheimdienstes. Erst 1983, elf Jahre nach seiner Enttarnung, wurde er unter der Regierung von Hernán Siles Zuazo nach Frankreich ausgeliefert, wo er zu lebenslanger Haft verurteilt wurde. So lange wurde er von seinem Umfeld protegert, das er sich mit entscheidenden Akteuren der deutschen Kolonie aufgebaut hatte.

Den kurzen dritten Teil widmet Ströbele-Gregor Monika Ertl, der Tochter von Hans Ertl, die ebenfalls Teil der deutschen Kolonie war und die deutsche Schule besuchte. Diese hat nach einem anfänglich bürgerlichen Lebensweg eine andere Weichenstellung vorgenommen und sich den linken Kräften und der Guerilla angeschlossen. Auslöser für diese Entscheidung war wohl ihre Sensibilität für die extreme Ungleichheit in der bolivianischen Gesellschaft. Ihr wurde zur Last gelegt, den Hamburger Konsul, einen Vertreter der bolivianischen Diktatur, erschossen zu haben. Sie wurde vom bolivianischen Geheimdienst gejagt und im Mai 1973 erschossen.

Mit dieser detaillierten Darstellung der Geschichte der deutschen Kolonie als Ergebnis intensiver und akribischer Recherchearbeit legt die Autorin ein wichtiges Buch vor. Es ist nicht nur spannend geschrieben, sondern es zeigt, zugespitzt auf die zentrale Fragestellung von Flucht und Verfolgung, wo die deutsche Kolonie steht und welche Rolle ohne einen erkennbaren Willen zur Aufarbeitung sie bis heute spielt. Den Leser*innen gehen bei der Lektüre die Augen auf; auch Bolivienkenner*innen wird hier deutlich, an welch entscheidenden Schalthebeln extrem konservative bis reaktionäre deutsche Akteure in Bolivien bis heute sitzen. Das Verdienst der Autorin ist es auch, viele Spuren gefunden zu haben und die vielen relevanten amtlichen Dokumente in den Archiven aufgestöbert und ausgewertet zu haben.

Durch die Einbettung der Aktivitäten der deutschen Kolonie und der geflüchteten Jüdinnen/Juden, die ja nie wirklich Teil der deutschen Kolonie wurden, in

die politische Geschichte des Landes und seiner Beziehungen zu Deutschland gibt das Buch in geraffter Form einen komprimierten guten Überblick über Boliviens Geschichte seit den 1920er Jahren. Es zeigt leider auch eine weniger erfreuliche Seite auf, und zwar wie unverwundlich offenkundig nationalsozialistisches Gedankengut ist. Das Format, die komplexen Zusammenhänge von den persönlichen Erinnerungssplittern her aufzurollen, gibt dem Buch eine große Authentizität.

Theo Mutter

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v39i1.09>

Leslie Witz, Gary Minkley & Ciraj Rassool: *Unsettled History. Making South African Public Pasts*. Ann Arbor. US-MI: University of Michigan Press 2017, 312 Seiten (<https://doi.org/10.3998/mpub.9200634>)

Die öffentliche Darstellung und Verhandlung von Geschichte, zumal „nationaler“ Geschichte steht im Zentrum von Prozessen der Identitätsbildung, nicht zuletzt von Strategien, eine „Nation“ zu definieren. Der vorliegende Band präsentiert hierfür relevante Arbeiten der drei an der *University of the Western Cape* sowie der *University of Fort Hare* tätigen Autoren, die aus ihrem gemeinsamen Diskussions- und Forschungsprozess über etwa zwei Jahrzehnte hinweg hervorgegangen sind und diesen Prozess dokumentieren. Dabei steht die Auseinandersetzung dessen, was in Südafrika kritische Geschichtsforschung heißen konnte und heißen kann, im Mittelpunkt. Unvermeidlich schließen sich daran Überlegungen zur aktuellen Debatte und Praxis der *heritage* an, die beide von den Autoren langfristig mitgeprägt wurden. Im Folgenden greife ich für die Konstruktion von Geschichte und Nation besonders relevant erscheinende Beiträge heraus.

Einleitend verorten die Autoren ihr langfristiges Projekt in kritischer Auseinandersetzung mit der seit den 1970er Jahren in Südafrika lebhaft betriebenen kritischen Sozialgeschichte, die vor allem mit dem an der *University of the Witwatersrand* jährlich abgehaltenen *History Workshop* verbunden ist. Die dadurch repräsentierte Forschungsrichtung wandte sich auch der mündlichen Geschichte zu, freilich, wie die Autoren in einem ihrer Einzelbeiträge zeigen, eher im Sinne der Erschließung einer zusätzlichen Quellenkategorie für die letztlich nach wie vor akademische Geschichtsschreibung als mit der konsequenten Zielsetzung, den Unterdrückten und Marginalisierten eine Stimme zu verleihen. In diesem Spannungsbogen finden sich denn auch unterschiedliche Spielarten und begriffliche Fassungen von *public history*. Diese reichen von Geschichtsschreibung für die Öffentlichkeit im Gegensatz zum rein akademischen Kontext hin zu systematisch partizipativen Ansätzen, gerade in Südafrika auch zu der besonders im Wissenschaftsbereich umstrittenen Übersetzung von Geschichte in *heritage*. Zumal in Südafrika eine der wichtigsten und am stärksten beachteten Formen einer *public history* die Wahrheits- und Versöhnungskommission war und ist, deren eine Säule eben in der Ermittlung einer, wie sich bald zeigte, höchst schwierigen historischen „Wahrheit“ bestehen sollte.

Hier hat die Konstruktion einer „nationalen“ Geschichte seit der Schaffung der Union aus vier britisch beherrschten Kolonien 1910 in besonderem Maße immer

neue und teils erstaunliche Formen angenommen. Wie leicht zu erkennen ist, ist dies Ausfluss der widersprüchlichen Inklusions- und Exklusionsprozesse, durch die die „Nation“ zu unterschiedlichen historischen Momenten bestimmt wurde. Zunächst ging es um die Begründung einer *weißen* Nation unter Ausschluss aller anderen, durch die sich bis zur Apartheid radikalisierende Segregation mit immer schärfer definierten Kategorien, in die die Menschen eingeordnet wurden. Auf dieser Grundlage sollten die afrikaans- und englischsprachigen Weißen nach dem traumatischen Südafrikanischen Krieg („Burenkrieg“) zusammengeführt werden. Ein Ausdruck dieser Bestrebungen und zugleich eine frühe öffentliche Kundgebung des Apartheidsregimes war 1952 die Feier des 300. Jubiläums der Gründung Kapstadts. Wie Ciraj Rassool und Leslie Witz zeigen, wurde die Figur Jan van Riebeecks hier erstmals ins Zentrum gerückt, und die von Kapstadt ausgehende Kolonisierung und Staatenbildung als Siegeszug der durch die weißen Siedler verkörperten Zivilisation dargestellt, während *Cape Coloureds*, Malai*innen und Afrikaner*innen Randpositionen zugewiesen wurden, die diese teilweise mit Protest quittierten. Auch wenn anscheinend die unmittelbar nach dem van-Riebeeck-Festival eingeleitete *Defiance Campaign*, die große Mobilisierung gegen Apartheid in der ersten Hälfte der 1950er Jahre, keinen unmittelbaren Bezug auf die staatlichen Feierlichkeiten nahm, ist doch die Besetzung der zentralen Orte Kapstadts mit diametral entgegengesetzten Inhalten unverkennbar.

Als Gegenbild dazu können die Auseinandersetzungen im Vorfeld des hundertsten Jahrestages des Südafrikanischen Krieges 1999 gelten, der in die Frühzeit der Mehrheitsherrschaft fiel. Wie die Autoren resümieren, traten aus diesem Anlass überaus vielfältige Initiativen und Interpretationen hervor. Sie reichten von recht konventionellen Besuchen auf den wichtigen, oft mit Denkmälern besetzten Schlachtfeldern hin zu offiziellen Versuchen, den Krieg als einen Prozess zu beschreiben, in den „alle“ involviert waren – gerade auch die aus früheren Darstellungen Ausgeschlossenen wie besonders Schwarze und Frauen. Demgegenüber machen die Autoren in dem Text, der seinerzeit eine scharf kritische Intervention in die Debatte darstellte, vor allem darauf aufmerksam, dass bei allen diesen Operationen die zentral problematischen Kategorien von „Rasse“, Ethnizität und Geschlecht weitgehend unhinterfragt weiter mittransportiert wurden. Der an sich bereits prekär anmutende Versuch, den Südafrikanischen Krieg in die Befreiungsgeschichte Südafrikas als eine der Etappen einzutragen, die schließlich zur Überwindung des Kolonialismus und seiner Folgen, zumal Apartheid führten, erscheint so ausgesprochen gewaltsam. Derartige Versuche sollten freilich im Kontext der offenkundig dahinter stehenden Anliegen gelesen werden, nämlich sich selbst oder die eigene Gruppe in eine solche Geschichte einzuschreiben, oder anders: eine Geschichtskonzeption zu finden, die nationale Einheit in der Perspektive einer Harmonie sucht, in der selbst schwerste historische Konflikte letztlich ausgelöscht sind. Unterfüttert wird dies hier mit dem Blick auf ein Spektrum von Praxen, das vom akademischen Diskurs bis zur möglichen Umgestaltung von Schlachtfeldern reicht. Nicht zuletzt erstreckt sich solche Symbolik auf die räumliche Nähe von Vereeniging, wo 1902 der Vertrag zur Beendigung des Krieges geschlossen wurde, mit dem Schauplatz des Massakers von

Sharpeville 1960, der 1996 als Ort zur offiziellen Unterzeichnung der südafrikanischen Verfassung gewählt wurde. Eine kritische Auseinandersetzung über die Art und Weise, wie durch die öffentliche Darstellung und die Einschreibung in öffentliche Orte „tatsächlich Geschichte produziert wird“ (174) müsste zugleich hinterfragen, warum bestimmte Opfergruppen gegenüber anderen privilegiert werden, die in den jahrhundertelangen Kriegen während der Expansion kolonialer Herrschaft im südlichen Afrika ums Leben gekommen sind, und warum die Zerstörungen im Rahmen der britischen Strategie der verbrannten Erde gegenüber dem burischen Widerstand nach wie vor wichtiger erscheinen als die vielen Fälle, in denen koloniale Kontrolle mit eben diesen Methoden durchgesetzt wurde.

Aus dieser kritischen Perspektive betrachten die Autoren auch den „heritage complex“, der sich nach 1994 herausgebildet hat, plastisch greifbar in der Transformation von Green Point in Kapstadt, wo auf dem Schauplatz der Parade zur Feier der Union ein Jahrhundert zuvor für die Fußballweltmeisterschaft 2010 ein neues Stadion in Sichtweite der Seepromenade und des touristischen Attraktionspunktes der Waterfront gebaut wurde. Die während des Baus in einem Besucherzentrum installierten Elemente einer offiziellen Erinnerungspraxis transponierten das historische „Erbe“ letztlich in ein Spektakel (212). Die Autoren wenden sich jedoch gegen den Impuls traditioneller, wenn auch kritischer Fachhistoriker*innen, die Hinwendung zu *heritage* einfach als Verlust akademischer Seriosität zu beklagen. *Critical Heritage Studies* sollte vielmehr die Praxis des Umgangs mit dem Erbe untersuchen – auch im Hinblick auf *heritage* als „Form von *governance*“ (224), die durch eine bis auf die Anfänge der Menschheit zurückgehende Geschichtskonstruktion Prozesse, Widersprüche und Kämpfe letztlich stillstellt.

Für ein Verständnis „öffentlicher“ Sozialwissenschaft, zu der kritische Geschichtswissenschaft notwendig gehört und für die sie unverzichtbar ist, bietet dieser Band eine hier keineswegs erschöpfte Fülle von Perspektiven und Anstößen. Nicht zuletzt gilt dies für die Konstruktion und Infragestellung von kollektiven Identitäten und damit einhergehenden Grenzziehungen.

Reinhart Kößler

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v39i1.10>

Fazil Moradi, Ralph Buchenhorst & Maria Six-Hohenbalken (Hg.): *Memory and Genocide. On What Remains and the Possibility of Representation*. London & New York, US-NY: Routledge 2017, 181 Seiten (<https://doi.org/10.4324/9781315594897>)

Die langfristige Auseinandersetzung mit Völkermord wirft für diejenigen, die als Überlebende oder als deren Nachkommen unmittelbar von einem solchen Geschehen betroffen sind, aber auch für solche, die es für notwendig erachten, sich dem Geschehen und damit häufig der Geschichte auch der Gesellschaften der Täter*innen zu stellen, vielfältige und widersprüchliche Probleme auf. Im vorliegenden Band wird fast durchgängig das Theorem der „translation“ angesprochen, was mit „Übersetzung“ oder auch „Übertragung“ nur unzureichend erfasst ist, weil es offensichtlich

auch um das Theorem der „travelling models“ geht, also um die Transposition von Praxismodellen in unterschiedliche Kontexte. Wie *Fazil Moradi* erläutert, lässt sich dies Konzept im Anschluss an Jacques Derrida als ein „Weiterleben“ verstehen, das von den unmittelbaren Akteuren unabhängig ist. Demnach sei „die Erinnerung sowohl an Akte des Völkermords wie an vielfältige Verluste nicht mehr abhängig von diesen Handlungen und Verlusten“. Daher können, nun im Anschluss an Richard Rottenburg, „neue Narrative [...] und [...] ein neues Gedächtnis“ entstehen, „das nicht mehr von dem abhängig ist, das übertragen wurde“ (59). Es geht daher um Veränderung, Verlagerung und Transformation, damit auch um die Neu-Aneignung von historischen Vorgängen oder Gedächtnisinhalten.

Die zehn Einzelbeiträge untersuchen durchaus unterschiedliche Formen von Gewaltgeschehen und deren Bearbeitung durch Überlebende, deren Nachkommen, Künstler*innen und Wissenschaftler*innen. In den Fallbeispielen wird die Frage der Übertragung teils ganz unmittelbar angesprochen, besonders, wenn *Christl Merill* über Texte nachdenkt, die das Verbrennen von Menschen während kommunaler Konflikte in Indien nicht nur thematisieren, sondern in Essay und Gedicht in aller erschreckender Konsequenz zu ergründen suchen. Als Übersetzerin solcher Texte ins Englische gewinnt Merill einen spezifischen Zugang zu der Frage, was in welcher Weise und in welchem Rahmen sagbar ist. Wie *Laury Ocen* zeigt, artikulieren im Kontext der Bearbeitung des Terrors der Lord's Resistance Army im Norden Ugandas „nicht-schriftliche“ Poet*innen (26) jenseits und teils im Gegensatz zu staatlichen Veranstaltungen und Gedenkpolitiken gegen-hegemoniale Formen der Erinnerung. Dabei „übersetzen“ sie zugleich „Krieg und die Erfahrung massenhafter Gewalt in Gelegenheiten zum Handel, zur Entspannung und Heilung“ (39f). Hier haben auch Satire, freche Couplets und Melodrama ihren Platz, schon um die Aufmerksamkeit des Publikums für den Vortrag zu fesseln. Ist Erinnerung an das Kriegsgeschehen ansonsten Gegenstand kontrollierter Diskurse und Darstellungen, so artikulieren sich auf dieser informellen Ebene Protest und auch offene Kritik an den herrschenden Zuständen. *Éva Kovács* möchte anhand ihrer intensiven Gespräche mit zwei Frauen, die als Jüdin in einem NS-KZ sowie als „Zigeunerin“ im stalinistischen Ungarn zwangssterilisiert wurden, erkunden, „wo die Grenzen der Erzählungen“ sowie ihr „Ort innerhalb der Lebensgeschichte“ liegen (43). Ferner soll deutlich werden, „wie Scham und Selbstvorwürfe aufgrund der Erfahrung sexualisierter Gewalt geschlechtsspezifische und ethnische Identität mobilisiert“ (43). Auch hier steht die Möglichkeit der Erinnerung und des Sprechens darüber im Mittelpunkt. Unter Verweis auf die berühmte Frage Gayatri Spivaks *Can the Subaltern Speak?* benennt Kovács die „paradoxe“ Situation, dass „Frauen, die wegen eines rassistischen Stigmas sterilisiert wurden, eine allumfassende Wahrheit hätten berichten müssen, die ihnen aber unerreichbar war“. Dies verbindet sie mit dem Rückzug ihrer Interviewpartnerinnen von „Rasse“ auf „Ethnizität“, den sie an der Wahl ihrer Ehepartner festmacht (54).

Andere Beiträge beziehen sich auf Versuche und Formen, in denen das Gedenken an genozidale Akte öffentlich verhandelt wird. *Fazil Moradi* geht der weitgehend durch die kurdischen Behörden geprägten Erinnerungspraxis für das 1987 verübte Massaker von al-Anfal im irakischen Teil Kurdistans anhand der Erinnerungsfeier

2012 nach. Das Ereignis wurde durch die Stillstellung der Zeit und die Harmonisierung der Vergangenheit zum Fixpunkt der „Identität der Nation“ (61) gemacht, die dann als Slogan propagiert wurde. Das eigentliche Massaker und die erinnerten Leiden der unmittelbar Betroffenen erscheinen gegenüber diesem nationalen Konstrukt marginalisiert. Die dadurch gegebenen Spannungen traten bei der Feier 2013 offen zutage. Eine ähnliche Problematik, freilich im deutlich unterschiedenen Kontext der Diaspora nach der Flucht nach Österreich, behandelt *Maria Six-Hohenbalken* anhand von Gesprächen mit zwei jungen Überlebenden des Chemie-Angriffs auf Halabja 1988. Hier zeigt sich der Gegensatz zwischen dem in der Diaspora-Gemeinschaft akzeptierten und propagierten Narrativ und individuellen Formen der Auseinandersetzung mit dem Geschehenen, die in Vielem quer zu der hegemonialen Version liegen.

Memory Biwa bezieht in ihrer Darstellung der Restitution menschlicher Überreste aus Namibia 2011 durch die Charité die Fragestellung der Übertragung unmittelbar auf die Körperteile, die zunächst durch die Deportation und Einordnung in wissenschaftliche Sammlungen verdinglicht worden waren, nun aber durch die rituelle Entgegennahme seitens der umfangreichen nach Berlin gekommenen Delegation aus Namibia wieder zu Menschen, zu Ahnen geworden waren. Die Repatriierung warf Fragen auf, die ähnlich wie im Fall der Erinnerungspraktiken in Kurdistan eine Spannung zwischen staatlichen Vorgaben und Initiativen einerseits sowie der Praxis der lokalen betroffenen Gemeinschaften andererseits deutlich machten.

Ansetzend an Erfahrungen aus der universitären Lehre über Völkermord, insbesondere dem Einsatz filmischen Materials zu den Massakern der Roten Khmer arbeitet *Ivana Maček* Schwierigkeiten der Repräsentation und erneut des Sagbaren heraus, die sich hier insbesondere in der eigenen ebenso wie in den Reaktionen der Studierenden auf das Gesehene artikulieren. *Heidi Grunebaum* reflektiert über den eigenen Film, der durch die Verknüpfung konkreter Orte und ihrer auch persönlichen Beziehungen Naqba, Shoah und Apartheid miteinander in ebenso beunruhigende wie aufschlussreiche Beziehung setzt (s. Beitrag in diesem Heft).

Eine ganz andere Perspektive entwickelt *Rachmi Diyah Larasati* als „meinen eigenen ästhetischen Widerstand als Form bewussten Erinnerns durch Tanz und Choreographie“ (139). Bestimmte Formen des Tanzens wurden zum Ausdruck der Erinnerung an die tabuisierten Massaker, die 1965 in Indonesien am Beginn der Suharto-Diktatur standen. Für Larasati hat dies aufgrund des Verlustes ihrer Eltern sehr intime ebenso wie politische Bezüge, die sie im Kontext ihrer Übersiedlung und Arbeit an US-Universitäten reflektiert.

Ralph Buchenhorst kontrastiert das „Feld“ als Bereich der Faktizität mit dem „Forum“, auf dem die Auseinandersetzung um die Bedeutung der Fakten geführt wird. Dabei führt er durch eine Vielzahl von dissonanten Auseinandersetzungen mit dem Holocaust ebenso wie den Einsatz forensisch-medizinischer Methoden zur Widerlegung von Leugnungsstrategien gegenüber dem Holocaust, aber auch zur Auffindung der Überreste Verschwundener. Er endet mit der Erinnerungsstätte Prestwich Street in Kapstadt, die nach längerer Kontroverse an einen Friedhof für Sklav*innen der Niederländischen Ostindien-Kompanie erinnert. Die eigentlich selbstverständlich

erscheinende Verknüpfung von Feldarbeit und Bedeutungszuweisung durch (kontroverse) Diskussion könne ein „vieldimensionales Gedächtnis“ konstituieren (161).

Abschließend denkt *Alexander Laban Hinton* über die Möglichkeiten einer kritischen Genozidforschung nach, wie sie ungefähr seit der Jahrtausendwende in unterschiedlichen Kontexten betrieben wird. Er weist – nicht zuletzt unter Rückgriff auf die „Übertragung“ auf die Ebene des Comic – auf die Grundfragen eines unvermeidlich „archäologischen“ Unternehmens hin: „Wer autorisiert die Ausgrabung? Und was wird ausgehöhlt?“ (172f).

Reinhart Kößler

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v39i1.11>

Felwine Sarr: *Afrotopia*. Berlin: Matthes & Seitz 2019, 175 Seiten

Felwine Sarr, Schriftsteller und Ökonomeprofessor an der Universität Gaston Berger im senegalesischen Saint Louis, gilt als einer der aktuell meistdiskutierten Denker Afrikas. Dies ist unter anderem seinem 2018 mit dem französischen Kunsthistorikern *Benédicte Savoy* verfassten Bericht zur Restitution Afrikanischer Kulturgüter zu verdanken. Nun ist Sarrs Essay *Afrotopia*, der 2016 erstmals auf Französisch erschien, auf Deutsch verfügbar und verspricht wichtige Impulse für die hiesige Debatte um Dekolonisierung, Erinnerung und Machtverhältnisse in Nord-Süd-Kontext. In zwölf Kapiteln geht es um das nicht eingelöste Versprechen der afrikanischen Unabhängigkeit und um Wege in eine selbstbewusste und selbstbestimmte Zukunft.

Diskursive Vorstellungen des afrikanischen Kontinents und die damit einhergehenden Erwartungen sind Gegenstand der ersten beiden Kapitel. Für Sarr ist der Afrikadiskurs stets von den Projektionen anderer geprägt und auf wenige immer wiederkehrende Essentialismen reduziert. Er ist üblicherweise verzerrt, undifferenziert und zwischen „Katastrophismus“ und „seligem Optimismus“ (12) schwankend. Die Aufgabe, Afrika „zu denken“ (13), ist daher ein Versuch, den Kontinent so anzunehmen, „wie er ist, und nicht wie er zu sein hat“ (ebd.). Sarr konstatiert weiterhin, dass der „Fortschrittsmythos“ (25) den Charakter vieler afrikanischer Gesellschaften zerstört habe. „Entwicklung“ als dessen Ausdruck habe ideologisch eine „Praxis und Ordnung“ (23) gerechtfertigt, die ein unerfüllbares Wohlstandsversprechen einzulösen versucht.

Die darauf folgenden, ausführlichen Kapitel hinterfragen einerseits den Westen als vermeintlichen Urheber der Moderne (Kapitel 3) und andererseits die Bagatellisierung der Wirtschaftsgeschichte des afrikanischen Kontinents (Kapitel 4). Afrika ist für Sarr einer Mimesis verfallen, nämlich dem fortdauernden Versuch, „eine schlechte Kopie Europas“ (37) zu werden. Hiermit erinnert Sarr an *Frantz Fanon*, der 1961 vor einer „fratzenhaften“ Nachahmung Europas warnte. Die „afrikanische Moderne“ (37) in seiner jetzigen Form setze nämlich eine Abkehr von allem voraus, was AfrikanerInnen ausmacht, weil sie auf fremden Werten, Maßstäben und Kompetenzformen basiert.

Die *Mainstream-Ökonomie* weise, so Sarr, ein „theoretisches Defizit“ auf, weil sie sich primär auf methodologisch individualistische Analyseansätze bezieht. Er macht einen „Homo Africanus“ (78) aus, dessen „Logiken der Ehre“, „Umverteilung“,

„Subsistenz und Gabe“ (78) ihn vom *Homo Oeconomicus* abgrenzen. Dem *Homo Africanus* werden individualistische Ansätze nicht gerecht. Sarr sieht die relationale Ökonomie, beispielsweise die informellen Ökonomien Afrikas, als adäquate Alternative, denn diese gründeten im „Austausch authentischer Beziehungen“ (84).

Die nachfolgenden drei Kapitel behandeln die entfremdete afrikanische Psyche und die Rolle des Wissens in seiner anstehenden Wiederherstellung. Sarr eruiert in Kapitel 5, wie das systematische Leugnen des Menschseins der AfrikanerInnen und der Daseinsberechtigung ihrer Kulturen Spuren hinterlassen haben. Eine erdrückende Entfremdung bezeuge einen tiefen Mangel an Selbstbewusstsein: einen Zustand des entfremdeten Bewusstseins im Fanon'schen Sinne. Infolgedessen argumentiert Sarr, dass eine Wiedererrichtung der „psychischen Infrastruktur“ (91) der AfrikanerInnen notwendig sei, denn vieles stehe auf dem Spiel: kulturell, wirtschaftlich, demografisch und politisch.

In Kapitel 6 legt Sarr daher eine „Revolution der Paradigmen und Praktiken“ (99) nahe, um diese Herausforderungen meistern zu können. Dem Wissen kommt dabei eine tragende Rolle zu, denn die anstehende Revolution „wird intelligent sein“ (99). Auf den „Charakter des in Umlauf zu bringenden Wissens“ (100) sei jedoch zu achten. Der bestehende Wissenskörper über Afrika sei nach wie vor eine Kolonialbibliothek: eine Wissenskultur, die mit dem Ziel entstanden ist, Afrika physisch und geistig zu beherrschen. Die Entrümpelung dieser Bibliothek ist längst fällig. Sie gilt sowohl für westliches Wissen, als auch für afrikanische Diskurse, die sich oft auf dasselbe essenzialisierende theoretische Dispositiv beziehen (104).

Nach Sarr ist eine Zäsur notwendig. Er sieht AfrikanerInnen in der Pflicht, sich aus einer „Dialektik der Aneignung und Entfremdung“ (102) und der „kolonialen Vernunft“ (103) zu befreien. In Kapitel 7 fordert er eine „erkenntnistheoretische Dezentrierung“ (109), vor allem in den Geistes- und Sozialwissenschaften. Eigene Konzepte und Begriffe seien hierfür genauso wichtig wie Elemente einer „fruchtbaren Hybridisierung“ (116), habe Afrika doch Resilienz bewiesen in einer Welt, die auf ihr fremden Kompetenzformen setzt. Bei der Rolle von Sprache im Prozess der Dekolonisierung des Wissens verweist Sarr auf Kwasi Wiredu, Valentin-Yves Mudimbe und Ngũgĩ wa Thiong'o.

Kapitel 8 ist eine Bestandsaufnahme über die Folgen des Versuchs einer aufholenden Entwicklung. Damit habe sich der Kontinent bisher die Vergangenheit anderer zur eigenen Zukunft gemacht. Nun gehe es darum, jenseits eines teleologischen Konzepts eigene Entwürfe zu konzipieren. Für Sarr können eigene, vom teleologischen Zeitverständnis gelöste Begriffe helfen, sich auf eigene Sinnzusammenhänge zu beziehen. Konzepte wie das Ruandische „Imihigo“ (125) oder das Senegalesische „Noflaye“ (126) verweisen zwar auf Wohlergehen, aber anders als Entwicklung oder Wirtschaftswachstum lösen sie sich konzeptionell von einer verzeitlichten und vergleichenden Betrachtung, weil sie einer endogenen Dynamik folgen.

Im Anschluss definiert das namensgebende Kapitel 9 „Afrotopia“ als „die Welt von morgen“ und den Ort, „der erst noch zu bewohnen sein wird von einem kommenden Afrika“, obwohl diese Welt bereits heute im Keim existiert, etwa in den Werken afrikanischer SchriftstellerInnen. Diese brächten sowohl „die existenzielle

Situation des heutigen Afrika“ als auch seine „Träume und Projektionen“ (132) am besten zum Ausdruck. Der Afrotopos sei aber gleichzeitig auch ein Möglichkeitsraum, der fortwährend geschaffen werden müsse. Insofern sei er ein *Atopos*: eine Kontinuität zwischen dem „Wirklichen und dem Möglichen“. Nur geistige Grenzen, so Sarr, versperren den Weg vom ersteren in letzteres.

Kapitel 10 bietet dagegen einen Exkurs in die afrikanische Stadt als Verwirklichungsort der beschriebenen Atopie. Afrika habe die Chance, im Lichte der demografischen Entwicklung die Urbanisierung des Kontinentes anders zu gestalten. Bewusster Städtebau im Rahmen einer „ästhetischen, sozialen und philosophischen Reflexion“ über die afrikanische Stadt solle die gewählte Form des Zusammenlebens in diesen Städten zum Ausdruck bringen.

Die abschließenden Kapitel 11 und 12 schlagen ein umfassendes Programm für den afrikanischen Kontinent vor. Es sei notwendig, sich mit Erinnerungsarbeit und der Versöhnung mit „den vielfältigen Quellen der eigenen Identität“ (147) zu beschäftigen. Es geht für Sarr darum, „sich wieder als Mittelpunkt seiner selbst“ (147) zu denken. Darüber hinaus rechnet er mit der Idee des Aufholens ab. Afrika solle „zügig den Weg gehen, den es selbst gewählt hat“ (152). Es sei nötig, eine „poetische Zivilisation“ (153) zu schaffen, die sowohl dem ökologischen Gleichgewicht als auch der qualitativen Verbesserung des Gesellschaftskörpers verpflichtet sei. Voraussetzung hierfür sei eine grundlegende und radikale Kritik an allem, was AfrikanerInnen heute in menschenunwürdige Lebensverhältnisse versetze und halte. Im Rahmen einer „spirituelle(n)“ (156) Revolution müssten bestimmte afrikanische Werte rehabilitiert werden, denn die Zukunft der gesamten Menschheit schein davon abzuhängen.

Kritisch ist anzumerken, dass Sarrs Verwendung von Wörtern wie „Kultur“ und „Afrika“, an manchen Stellen essenzialisierend wirken und daher nicht unproblematisch sind. Des Weiteren hätte eine genauere Darstellung des „Afrotopos“ davon profitiert, ihn von Mainstream-Ideen eines „kommenden“ Afrikas mit etwas mehr Trennschärfe abzugrenzen. Hier besteht die Gefahr, dass Sarrs Gedanken verwendet werden, um historische und strukturelle Ungleichgewichte mit dem Verweis auf die „Zukunft“ zu verstetigen: Afrika als Kontinent, der jahrzehntelang im Kommen ist, aber nie ankommt. Die wesentliche Leistung des Buches liegt aber darin, dass es erstens eine aktuelle, sprachlich gut zugängliche Erörterung der sogenannten afrikanischen „Wirtschaftsfrage“ im Kontext einer wachsenden Kritik an den herkömmlichen, wachstumsbasierten Modelle bietet. Zweitens thematisiert es die anstehende kulturelle und sozial-ökologische Transformation als afrikanisches Anliegen mit universalistischem Anspruch. Sie ist ein wichtiger Impuls für gegenwärtige Debatten zu transformationspolitischen Fragestellungen und für alle, die sich damit auseinandersetzen, zweifelsfrei ein lesenswerter Band.

Eric Otieno

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v39i1.12>

Kalpana Hiralal & Zaheera Jinnah (Hg.): *Gender and Mobility in Africa. Borders, Bodies and Boundaries*.
Cham: Palgrave-MacMillan 2018, 259 Seiten

Mobilitäts- und Migrationsforschung in Afrika ist ein facettenreiches Terrain. Während in Deutschland und Europa derzeit vor allem Sicherheitsinteressen und die so genannte Fluchtursachenbekämpfung auf der Agenda stehen, wird auf dem afrikanischen Kontinent eine breitere Themenpalette untersucht. Besonders innovative Forschungsimpulse gehen seit Jahren von Südafrika aus, wo mehrere Forschungszentren und Wissenschaftler/-innen unterschiedlicher Disziplinen zu vielen Aspekten von Mobilitäts- und Migrationsprozessen arbeiten. Einblicke in deren Erkenntnisse gewährt der vorliegende Sammelband. So ist *Zaheera Jinnah* am renommierten *African Centre for Migration and Society* der Witwatersrand Universität Johannesburg tätig, *Kalpana Hiralal* lehrt am Historischen Institut der Universität KwaZulu-Natal. Sowohl die Herausgeberinnen als auch die meisten Autor/-innen sind derzeit in Südafrika verortet; sie selbst oder ihre Eltern bzw. Großeltern sind dorthin migriert. Ferner steuern Forschende aus Marokko, Nigeria und Tunesien jeweils einen Artikel über ihre Länder bei. Diese Analysen ergänzen insgesamt acht Fallstudien zu Südafrika, in denen es mehrheitlich um Migranten/-innen aus Simbabwe geht. Eine kurze Einleitung und ein knappes Schlußwort umrahmen die empirischen Texte, die allesamt Migration als Mobilitätsform in den Blick nehmen. Etliche basieren auf Dissertationen oder Promotionsprojekten, die noch in Arbeit sind.

Gender bildet die verbindende thematische Klammer, allerdings stehen vor allem Migrantinnen unterschiedlichen Alters und verschiedener Herkunft im Mittelpunkt. Aus deren Sicht werden *Gender*-Dynamiken und Geschlechterkonflikte vorgestellt. Selten kommen Männer zu Wort, und punktuell werden Schwierigkeiten von Migranten angesichts ökonomisch nicht erfüllbarer Rollenerwartungen benannt. Etliche Autorinnen verdeutlichen, dass Migrantinnen Veränderungen von Maskulinitätsvorstellungen beeinflussen bzw. Verhaltensänderungen einfordern.

So illustriert *Monica Kiwanuka*, wie Migrantinnen mit ehelicher Gewalt umgehen. Dazu hat die Doktorandin am *African Centre for Migration and Society* exemplarisch Simbawerinnen in Johannesburg interviewt. Diese bedauern, wie sehr ihnen familiäre Konfliktlösungen fehlen, auf die sie in ihrer Heimat zurückgreifen konnten. Zudem weisen sie darauf hin, dass ihre Männer erst durch die Migrationsprobleme gewalttätig geworden seien. In diesem Kontext geben sie der verbreiteten Gewaltbereitschaft von Südafrikanern die Schuld, daran hätten sich ihre eigenen Männer orientiert.

Die Simbawerinnen zögern, Frauenhäuser aufzusuchen. Denn Südafrikanerinnen würden schneller ihre Partner verlassen, während sie auf Verhaltensänderungen ihrer Männer unter Bezug auf kulturell verankerte Orientierungen hoffen. Auch südafrikanische Mitarbeiterinnen von Frauenberatungsstellen, die *Kiwanuka* ebenfalls befragt hat, betonen kulturelle Unterschiede. Sie meinen jedoch, Maskulinitätsvorstellungen von Migranten seien durch politisch motivierte Gewalt im Herkunftsland geprägt worden. *Kiwanuka* hält die kulturalisierten und nationalistischen Kontrastierungen

für bedenklich, denn damit schufen Frauen untereinander Distinktionen, die der Überwindung ehelicher Gewalt zusätzlich entgegenstehen.

Die kulturalisierte Überhöhung der eigenen Herkunftsgesellschaft durchleuchtet auch die *Gender*-Forscherin *Sarah Matshaka* in einem Township von Kapstadt. Dort zeigt sie die Probleme junger Migrantinnen auf, wenn diese mit den hohen Moralvorstellungen älterer Simbabweerinnen konfrontiert werden, die schon länger in Südafrika leben und arbeiten. Die Älteren hegen Vorurteile gegen die neu eingewanderten Jüngeren und unterstellen ihnen, ihre Ehemänner oder Söhne zu verführen und mit HIV zu infizieren. Damit werten sie die Jüngeren kategorisch ab und vergleichen sie mit südafrikanischen Township-Bewohnerinnen, denen sie – von einigen Ausnahmen abgesehen – grundsätzlich misstrauen.

Matshaka ordnet diese Unterstellungen in historische Kontexte ein und erläutert dabei die Geschichte Simbawes. Zu den Vorbehalten zählt die Abwertung junger Frauen, die im anti-kolonialen Unabhängigkeitskrieg gekämpft haben. Nach dem Kriegsende wurden viele von früheren Kommandanten als Prostituierte gebrandmarkt, falls sie in den Städten ihre im Krieg erworbenen Kenntnisse in verantwortungsvollen Berufen anwenden wollten. Frauen, die seit den 1990er Jahren zur familiären Existenzsicherung als Händlerinnen in Südafrika tätig waren, wurde Untreue unterstellt. Solche Muster übertragen ältere Migrantinnen nun auf junge Frauen, wobei sie ihre eigene Respektabilität als sorgende Mütter betonen. Matshaka reflektiert den Neotraditionalismus unter Bezug auf das koloniale Erbe, konkret unter Bezug auf konservative Rollenmuster und Hierarchien, und gibt zu bedenken, dass die Interpretation von Respektabilität situationspezifisch durch politische und ökonomische Rahmenbedingungen geprägt ist.

Lanre Olusegun Ikuteyijo geht mit der Beschwörung von Kultur und Tradition noch viel stärker ins Gericht. In seiner fundierten und historisch argumentierenden Analyse zeigt er Kernprobleme der nigerianischen Politik und Gesellschaft auf, die zu Kinderhandel, Zwangsverheiratungen von Minderjährigen und sexueller Ausbeutung insbesondere von Mädchen führen. All diese Verbrechen sind mit erzwungener Migration verbunden. Der an der Universität von Ile-Ife lehrende Soziologe und Anthropologe, der unter Bezug auf die von Nigeria anerkannten internationalen Kinderrechte argumentiert, beschönigt nicht Kinderpflegschaften oder sonstige Formen der Ausbeutung durch Verwandte und religiöse Autoritäten. Er verurteilt deren Macht- und Autoritätsmissbrauch, zumal etliche Kinder weder eine Ausbildung noch ausreichend Nahrung erhalten und betteln oder sich prostituieren müssen, um zu überleben.

Ikuteyijo zeigt, dass der transnationale Kinder- und Menschenhandel ein Verbrechen ist, bei dem vor allem Mädchen aus armen Familien im Edo-Staat Opfer krimineller Banden werden. Der Autor kritisiert die Untätigkeit der Strafjustiz, da es einige Gesetze gegen entsprechende Machenschaften gibt. Jedoch schüchtern die Menschenhändler Zeugen/-innen so ein, dass verhaftete Täter oftmals strafrechtlich nicht belangt werden. Damit transnationale Netzwerke von Menschenhändlern zerschlagen werden und junge nigerianische Prostituierte in Europa Hilfe erhalten, müsse die EU ebenfalls ihr Vorgehen reformieren. Er bewahrt seinen kritischen

Blick auch gegenüber wichtigen Nichtregierungsorganisationen, die Kindern helfen wollen. Der Kinderrechtsexperte moniert deren parteipolitische Nähe zu Ehefrauen von einflussreichen Politikern und deren Geldgeschenke, die Abhängigkeiten schaffen und damit Organisationen zu Fall bringen.

Fatima Ait Ben Lmadani widmet sich senegalesischen Migranten/-innen in Marokko. Die Dozentin am Institut für Afrikawissenschaften der Universität Rabat skizziert unterschiedliche Migrationsformen von Senegalesen/-innen nach Marokko in einem historischen Längsschnitt. Dabei berücksichtigt die Migrationsexpertin bilaterale Abkommen und die Lage Marokkos als Transitland an der südlichen Grenze Westeuropas. Sie erachtet es für wichtig, die Situation von Migranten/-innen in diesem nordafrikanischen Staat insbesondere mit Blick auf die sub-saharischen Länder zu erfassen. In diesem Kontext weist sie auf legale und normative Aspekte hin. Für Menschen aus dem Senegal stellt sie fest, dass der Frauenanteil bei Händler/-innen und Migranten/-innen sehr hoch ist. Etliche senegalesische Muslimas werden als Hausangestellte bei marokkanischen Familien tätig und passen damit ihren Einkommenserwerb kulturellen und religiösen Verhaltenserwartungen an. Dort sind sie zwar nicht mehr Polizeikontrollen ausgesetzt, die senegalesische Händlerinnen über sich ergehen lassen müssen, doch Ausbeutung und soziale Isolation sind bei diesen privaten Abhängigkeitsverhältnissen verbreitet. Viele Senegalesen/-innen fühlen sich von Marokkaner/-innen wegen ihrer Hautfarbe und Herkunft abgewertet und herablassend behandelt – eine Problematik, mit der auch Filipinas in reichen marokkanischen Haushalten konfrontiert sind. Damit hält Ait Ben Lmadani ihrer Gesellschaft einen Spiegel vor und revidiert das verbreitete Bild, die Senegalesinnen seien nur ihren bereits migrierten Ehemännern gefolgt.

Insgesamt bietet dieser Sammelband interessante Beispiele zu *Gender* in unterschiedlichen Migrationskontexten. Indem die Autoren/-innen multiperspektivisch Mobilitäts- und Migrationserfahrungen von Frauen ergründen und Differenzen sowie Konflikte zwischen Migrantinnen und Bürgerinnen in den Zielländern erläutern, tragen sie zur Erweiterung des Forschungsfeldes bei. Die Berücksichtigung historischer, politischer und ökonomischer Aspekte ist in den meisten Aufsätzen erkenntnisreich. Bei einzelnen Beiträgen wären eine Aktualisierung und eine intensivere Betreuung der Autoren/-innen wünschenswert gewesen.

Rita Schäfer

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v39i1.13>

Shireen Ally & Arianna Lissoni (Hg.): *New Histories of South Africa's Apartheid-Era Bantustans*. London & New York, US-NY: Routledge 2017, 222 Seiten

Der *common sense* nicht allein unter Gegner*innen des Apartheidsregimes besagt, dass die von diesem seit den späten 1950er Jahren als vorgebliche „Heimatländer“ der schwarzen Mehrheit geschaffenen und in vier Fällen in eine international niemals anerkannte Unabhängigkeit entlassenen, häufig so bezeichneten Bantustans nicht allein Ausdruck einer rücksichtslos rassistischen Politik, sondern zugleich als deren

Ausfluss ebenso Ausdruck eines umfassenden Versuchs waren, mittels technokratischer Maßnahmen die eigene Macht und Privilegien der Weißen zu sichern. Dieser *common sense* dürfte heute kaum auf ernsthaften Widerspruch treffen. Umso größere Aufmerksamkeit verdient der Versuch, mittels aus schriftlichen, aber auch oralen Quellen gearbeiteten Studien besser zu verstehen, was in den Bantustans geschah und welche teils auch über deren mit dem Ende des Apartheidsregimes erfolgte Auflösung und Re-Integration in die heutigen neun Provinzen Südafrikas hinausgehenden Entwicklungslinien eingeleitet wurden. Dem diente eine Konferenz, die an der *University of Witwatersrand* im April 2011 abgehalten wurde und deren Beiträge kurz darauf im *South African Historical Journal* erschienen. Die Neuausgabe mehr als sechs Jahre nach der Konferenz, in einem nicht gerade billigen Sammelband einschließlich der Anweisung, die Beiträge bitte nach dem ursprünglichen Erscheinungsort in der Zeitschrift zu zitieren, folgt einem schon öfter praktizierten Vorgehen des Verlages, darf aber doch als bemerkenswert gelten.

Wie *William Beinart* einleitend feststellt, markieren die Bantustans eine wichtige Etappe in der Gesamtgeschichte Südafrikas, etwa durch eine Re-Orientierung der Verwaltungspraxis, in der wenigstens formal lokale Instanzen und insbesondere wenigstens ihrem Anspruch nach traditionelle Führer gegenüber zentralistischen, staatlichen Strukturen wieder mehr Gewicht erhielten. Teilweise überschritten sich in der Auseinandersetzung mit der unumkehrbaren Kolonisierung stehende revindikative Bestrebungen auch mit Chancen, die die Bantustans manchen zu bieten schienen, am deutlichsten wohl in KwaZulu, aber etwa auch in der Spannung zwischen einem auf das benachbarte Swazi-Land gerichteten Swazi-Nationalismus und Bestrebungen zur Konstituierung einer eigenständigen Identität im *homeland* KaNgwane. Auch in anderen Zusammenhängen wurden Identitätsprozesse angestoßen. Dies lag zu wesentlichen Teilen in fundamentalen Prämissen des Bantustans-Projekts begründet. Das Postulat abgegrenzter Kulturen, auf denen die Einteilung in eigenständige und gar dem Anspruch nach selbständige Territorien beruhen sollte, implizierte geradezu die Förderung der afrikanischen Sprachen, die zuvor besonders durch das Radio bestenfalls stark vernachlässigt worden waren. Indem dieses wichtige Propagandainstrument nun auch in vernakularen Sprachen eingesetzt wurde, eröffneten sich Spielräume, die immer prekär und marginal blieben, aber von einzelnen Akteur*innen genutzt wurden; die entsprechenden Stationen und Programme bestanden auch nach dem Ende der Bantustans fort, wie *Sekibakiba Peter Lekgoathi* am Beispiel von Radio Ndebele zeigt, das auch wesentlich zur Konstituierung von Nord-Ndebele als eigenständiger, abgegrenzter Sprache beitrug. Eine ähnlich komplexe Situation erläutert *Fraser G. McNeill* anhand der Rezeption von Reggae im *homeland* Venda und der unterschiedlichen Strategien von Musikern, mit den widerständigen Inhalten von Musik und Texten umzugehen. Wie *Shireen Ally* in ihrer Analyse des ethnischen Swazi-Nationalismus im Anschluss an Paul La Hausse bemerkt, überbietet diese in mehreren Texten präsente Perspektive die wichtigen Beiträge von Mahmood Mamdani, LeRoy Vail oder auch Jean & John Comaroff, indem sie die mit dem Verweis auf die „Erfindung von Tradition“ leicht implizierten Momente der Manipulation durch die Aufmerksamkeit für das Spannungsverhältnis zwischen

staatlichem Handeln und „der Erfahrung und dem Vokabular gewöhnlicher Leute“ (157; zit. La Hausse) ersetzt. Zugleich findet sich eine Reihe von Analysen zu Regionen, die von der Forschung eher vernachlässigt worden sind. Bemerkenswert ist der Beitrag von *Andrew Manson & Bernard Mbenga* über die Konflikte, die unterschiedliche Tswana-Häuptlingstümer nach ihrer Einbeziehung in das Bantustan Bophuthatswana aufgrund der despotischen Herrschaftsansprüche des als Präsident installierten Lucas Mangope austrugen. Damit verknüpft und bis in die Gegenwart weisend sind die ökonomischen Chancen, aber auch die Korruption, die sich aus dem Boom des Platinbergbaus ergaben. Andere Beiträge behandeln weiter zurückliegende Probleme des Gesundheitssystems; hier sahen fortschrittliche (Missions-)Ärzt*innen Möglichkeiten, etwa die Präventivmedizin voranzubringen.

Auch hier zeigen sich somit Ambivalenzen, gerade angesichts genereller Probleme des Handelns moderner, nicht allein postkolonialer Staatsapparate. Der Band kann somit mit Gewinn durchaus auch über das unmittelbare Regionalinteresse hinaus gelesen werden.

Reinhart Kößler

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v39i1.14>

Miriam Trzeciak, Elisabeth Tuiider & Hanns Wienold (Hg.):

TRANSIT Mexiko. Migration, Gewalt, Menschenrechte.

Münster: Westfälisches Dampfboot 2018, 325 Seiten

Obwohl die schwierige und vielfach gewalttätig charakterisierte Situation im mittelamerikanischen Mexiko bekannt erscheint, gibt es nur wenig aktuelle wissenschaftliche Literatur im deutschsprachigen Raum, die gegenwärtige Analysen dieses transnationalen Migrationsraumes leistet. Der vorliegende Sammelband vereint hierzu an theoretische Überlegungen der *critical border studies* anschließende, qualitative Studien, historische Rekonstruktionen, empirische Theoretisierungen und künstlerisch-aktivistische Beiträge. Die insgesamt 17 Artikel des Bandes verweisen auf die repressiven, gewaltvollen Bedingungen des Transitraumes Mexiko, innerhalb dessen sie allerdings ebenfalls Handlungsperspektiven der Akteur*innen identifizieren.

Das Buch ist in vier Abschnitte gegliedert, welche durch die den roten Faden nachzeichnende Einleitung und ein abschließendes Glossar der wichtigsten kontextualen Konzepte gerahmt werden. Der erste Abschnitt rückt zunächst die „Produktion des mexikanischen Transitraumes“ in den Mittelpunkt der Analysen und nimmt hierbei die gegenwärtigen Debatten und politischen Entwicklungen in Mexiko auf. *Rodolfo Casillas* zeichnet so etwa auf Grundlage der Analyse von Kontinuitäten und Brüchen die Auswirkungen der US-amerikanischen Migrationspolitik seit der Inauguration von Donald Trump nach. Er hebt hier insbesondere den Transitraum als einen „Migrationsfilter“ (40) hervor, der von den USA als ein Puffer gegenüber den weiter südlich gelegenen Staaten genutzt wird. *Hanns Wienold* stellt vor diesem Hintergrund detailliert die Gewalt gegen Migrant*innen und die hiermit verbundene Rolle des mexikanischen Staates dar. Unter anderem in Bezug auf die enorm hohen

Zahlen für Lösegeldforderungen entführter Migrant*innen, konstatiert er, es seien „in 10 Prozent der Fälle Kräfte des staatlichen Sicherheitsapparats und der Migrationsbehörde an der Durchführung“ (97) beteiligt gewesen. Die mexikanische Verwaltung und Kontrolle der Migration ist, so wird deutlich, von einer korrupten, gewaltvollen und tendenziell rassistischen Staatsgewalt organisiert.

Der folgende Abschnitt zum „mexikanischen Transitraum“ wird durch eine hier dokumentierte Fotoausstellung von *Vanessa García Blanca* anschaulich. Die Bilder sprechen für sich und lassen die Grenze als Raum und Ort, als Ziel und Weg deutlich werden. Das anschließende Interview mit *CAMINOS A.C.*, einer Organisation, die die Begleitung von Migrant*innen – insbesondere bezogen auf ihre Rechte und die Unterstützung der Frauen in den Herkunftsregionen – organisiert, lässt migrantische Realitäten in Mexiko als „durchzogen von Diskriminierung“ (128), gegen die es nur wenige Schutzräume gibt, deutlich werden. Die Migrationsbewegungen in die USA, aber auch diejenigen innerhalb Mexikos lassen unterschiedlichen Positionalitäten entstehen, wie *Tania Cruz Salazar* rekonstruiert. Einerseits sind über die Jahre indigene Netzwerke bspw. aus der Selva Lacandona bis nach Kalifornien entstanden, die Wissen um Grenzquerungen und Orte, sich niederzulassen, teilen. Andererseits bedeutet das *othering* der in die USA migrierenden Menschen für diese einen Wechsel zu einer „mestizischen Logik“ (191). Dieser Wechsel allerdings erweist sich vor allem in der Migration als eine Ressource des „Handelns“ (ebd.).

Im dritten Teil des Sammelbandes, der die „Grenzräume im Süden Mexikos“ in den Blick nimmt, legt *Miriam Friz Trzeciak* einen besonderen Schwerpunkt auf „Positionalitäten des Bleibens und Gehens“ (219). Für die Frauen vor Ort bedeutet dies unter Umständen, sowohl reproduktive Tätigkeiten als auch ökonomische Versorgung organisieren zu müssen, aber ebenfalls „Sprechpositionen [zu] erlangen“ (230), die ihnen zuvor als Frauen verwehrt gewesen seien.

„Über die Südgrenze“ Mexikos hinaus gehen die Beiträge im abschließenden vierten Abschnitt. Sie rekonstruieren die Bedingungen der Migrationen nach Chiapas und machen die Notwendigkeiten und Traditionen – gerade in Zusammenhang mit Saisonarbeit – deutlich. Auf der Mikro-Ebene erscheinen hier auch die unterbrochenen oder angehaltenen Transits in empirisch komplexen Details, die für Tapachula etwa durch eine große honduranische *community* illustriert werden. *Dana Dülcke* analysiert empirisch eindrucksvoll, wie guatemaltekkische Frauen, die im Land blieben, während die Väter ihrer Kinder migrieren, das Verlassen-Werden in neue Möglichkeiten des Handelns wenden. Sie dekonstruiert die vermeintliche Ohnmacht der zurückbleibenden Frauen und lässt „entscheidungsstarke Positionen“ (293) sichtbar werden.

In diesem komplexe Dynamiken nachzeichnenden und analysierenden Band gelingt es den Autor*innen, ein differenziertes Bild der Migrationen in und durch Mexiko zu zeichnen, und dessen vielschichtige Bedeutungen für die einzelnen Akteur*innen herauszuarbeiten. Das Buch unternimmt hierzu eine Reise von der mexikanisch-US-amerikanischen Grenze über den mexikanischen Isthmus nach Guatemala und Honduras. Auf diese Weise nehmen die Herausgeber*innen und Autor*innen das Konzept transnationaler Migration ernst und lassen den „Transit

Mexiko“ durch die Analyse der „Gleichzeitigkeit und Verbindung von Transmigration, Arbeitsmigration nach Mexiko und innere Migration“ (19) zum einen als Kontinuum und zum anderen als Zusammenspiel von Praktiken, Techniken und Politiken plastisch werden. Insofern gibt das Buch nicht nur einen Überblick zu „Migration, Gewalt und Menschenrechte“ in Mexiko, sondern leistet auch einen Beitrag zur Transmigrationsforschung und macht die Notwendigkeit dekolonialer Perspektiven und den Einbezug aktivistischer Stimmen und Wissensproduktionen deutlich.

Olaf Tietje

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v39i1.15>

Renata Motta: *Social Mobilization, Global Capitalism and Struggles over Food*. London & New York, US-NY: Routledge 2016, 190 Seiten (<https://doi.org/10.4324/9781315609539>)

Am Beispiel des Widerstandes gegen gentechnisch veränderte Sorten schildert und analysiert Renata Motta in dem Buch, das auf ihrer Dissertation beruht, die Rahmenbedingungen, Strategien, Erfolge und Misserfolge sozialer Bewegungen. Um es vorweg zu nehmen: Dieses Buch ist von hoher Relevanz und zwar weit über den gesteckten Rahmen hinaus, der thematisch die Gentechnik, geografisch Argentinien und Brasilien sowie zeitlich die Periode von 1996 bis 2014 abdeckt.

Mottas gründliche Analyse befasst sich mit dem Zusammenspiel zwischen direkter Aktion und Nutzung gesetzlicher Möglichkeiten sowie der Interaktion zwischen Zivilgesellschaft und offizieller Politik, wobei die Autorin die konkreten ökonomischen Rahmenbedingungen auf nationaler und globaler Ebene mit in Betracht zieht. Insofern ist das Buch nicht nur eine Quelle der Erkenntnis für Aktivist*innen und Mitarbeiter*innen von Nichtregierungsorganisationen, sondern auch für Politiker*innen, die sich mit sozialen Bewegungen verbunden fühlen. Die hier vorgelegte Besprechung konzentriert zunächst auf die im Kapitel 7 präsentierten Schlussfolgerungen, auch wenn der vorangehende zeitgeschichtliche Abriss der Einführung gentechnisch veränderter Pflanzen und des verspätet erwachenden (Argentinien) bzw. anfangs erfolgreichen und später geschwächten (Brasilien) Widerstandes dagegen spannend zu lesen ist und das Fundament dieser Schlussfolgerungen darstellt. Dazu gehört die Darstellung der in diesen Ländern herrschenden „Bio-Hegemonie“ durch Gentechnik-Unternehmen und Agrarindustrie, die staatliche Stellen, Medien und bestimmte Bereiche der Universitäten unter ihre Kontrolle gebracht haben. Die Lektüre erzeugt Assoziationen zu sozialen Auseinandersetzungen fernab vom gentechnischen Kontext. So weckt der sorgfältig beschriebene Prozess der Schwächung einer anfänglich starken und erfolgreichen Anti-Gentechnik-Bewegung in Brasilien nach dem Amtsantritt der linken Regierung von Lula da Silva Erinnerungen an die neoliberalen Reformen (Agenda 2010) unter Schröders rot-grüner Regierung, unbeschadet der Frage, ob es sich bei letzterer um eine „linke“ Regierung handelte.

Das Buch hebt „... die Schwierigkeiten (hervor), mit denen soziale Bewegungen angesichts hoher sozialer Ungleichheiten konfrontiert werden“ (159). Unter solchen Bedingungen ist das Dilemma ungleich größer, das daraus resultiert, dass die

ursprünglichen Forderungen gegenüber einer neu an die Macht gekommenen linken Regierung eigentlich aufrecht erhalten werden müssten, was aber mit der Befürchtung kollidiert, durch die Kritik an eben dieser Regierung einer konservativ-reaktionären Opposition in die Hände zu spielen. Als möglichen Ausweg aus dem Dilemma sieht Motta unter Bezugnahme auf Überlegungen von William A. Gamson (1992), wonach soziale Bewegungen, statt zusätzliche (materielle) Verbesserungen anzustreben, in der Hoffnung, dass sich daraus für die Zukunft nachhaltigere Möglichkeiten ergeben, nach mehr Zugang (zu politischen Entscheidungsprozessen) trachten sollten. Das erscheint für Lateinamerika besonders bedeutsam, wo „ebenso sehr wie die Extraktion natürlicher Ressourcen, Programme zur Verteilung von Geld als Staatspolitik institutionalisiert wurden“, egal ob eine linke oder eine rechte Regierung an der Macht ist (159).

Auf der Basis ihrer Untersuchungen nennt Motta für eine erfolgreiche Mobilisierung drei Grundvoraussetzungen (Existenz einer Organisationsstruktur, Artikulierung des Widerspruchs, Kombination aus direkter und institutionalisierter Aktion), und verweist auf fünf Faktoren, die eine wichtige Rolle spielen: (1) die Existenz von Mechanismen der politischen Partizipation, (2) Unabhängigkeit und Pluralismus der Medien, (3) Gewaltenteilung (Exekutive, Legislative, Judikative), (4) Schutz der Aktivist*innen vor Gewalt und Kriminalisierung, (5) Vermeidung politischer Kooptierung. Eigene Analysen zur Kontroverse der Wiedermalassung des Herbizids Glyphosat in der Europäischen Union (Clausing u.a. 2018) führen zu der Schlussfolgerung, dass dies zwar notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingungen sind. Ferner zeigten die Brotrevolten (*food riots*), die 2008 in rund 40 Ländern zu beobachten waren, dass bei entsprechender Zuspitzung der Situation nicht unbedingt alle drei der oben genannten Grundvoraussetzungen erfüllt sein müssen, um politische Zugeständnisse zu erzwingen, denn die *food riots* waren zumeist spontane Reaktionen auf die Explosion der Lebensmittelpreise.

Dessen ungeachtet liefert das Buch zahlreiche empirische Belege für die prinzipielle Richtigkeit der oben genannten Voraussetzungen und Faktoren. Bei den zur Sprache kommenden Beispielen zeichnet sich der Text durch eine differenzierte Betrachtung aus. So diskutiert Motta die Transformation von Wissenschaftler*innen in Sprecher*innen der Gentechnikkonzerne (45) vor dem Hintergrund fehlender öffentlicher Mittel für die Universitäten während der argentinischen Finanzkrise. Ebenso wenig übersieht sie bei voller Anerkennung der Schlüsselrolle der Mütter von Ituzaingó bei der Bildung einer Koalition gegen agrarindustrielle Modelle in Argentinien (74), dass den „Müttern“ zugleich eine Geschlechterrolle symbolisch zugeschrieben wird (26).

Die Entwicklung in Brasilien in den 1990er Jahren stand nicht nur allgemein im Kontrast zu jener in Argentinien, auch im akademischen Bereich lief es genau umgekehrt. Während in Argentinien die Wissenschaftler*innen von der Industrie gekauft wurden, bildeten in Brasilien „viele Wissenschaftler*innen die erste Welle von Umweltaktivist*innen“ (85).

Die Liste von Parallelen und Kontrasten sowohl zwischen den beiden Ländern als auch zwischen diesen Ländern und vergleichbaren Konstellationen in Deutschland

bzw. in der EU ließe sich lange fortsetzen. In eben dieser empirischen Bestätigung der aufgestellten Arbeitshypothesen liegt die Überzeugungskraft des Buches, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist.

Peter Clausing

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v39i1.16>

Literatur

Gamson, William A. (1992): *Talking Politics*. Cambridge.

Clausing, Peter; Claire Robinson & Helmut Burtscher-Schaden, (2018): „Pesticides and Public Health. An Analysis of the Regulatory Approach to Assessing the Carcinogenicity of Glyphosate in the European Union“. In: *Journal of Epidemiology and Community Health*, <https://jech.bmj.com/content/jech/72/8/668.full.pdf>, letzter Aufruf: 7.9.2018 (<https://doi.org/10.1136/jech-2017-209776>).

Olaf Tietje: „Wir nahmen uns das Wort“. Migrantische Akteur_innen in Almería, Spanien. Münster: Westfälisches Dampfboot 2018. 285 Seiten

Im *mar de plástico*, der etwa 35.000 ha umfassenden, sogar vom Weltall aus zu sehenden Treibhauslandschaft bei Almería im Süden Spaniens, werden mehr als 12 % des gesamten spanischen Obstes und Gemüses produziert, bestimmt nahezu ausschließlich für den nordeuropäischen Markt. Die Arbeit zur Herstellung dieser gewaltigen Menge an Nahrungsmitteln leisten fast ausnahmslos aus Nord- oder Westafrika immigrierte Arbeiter in den Treibhäusern und Arbeiterinnen in den Verpackungsabteilungen der Region. Die Situation der Verpackungsarbeiterinnen ist, so der Autor, im Durchschnitt gesehen etwas günstiger als die der Treibhausarbeiter, da erstere etwas besser bezahlt werden und häufiger formalisierte Arbeitsverträge erhalten, deshalb auch leichter an Aufenthaltsgenehmigungen gelangen. Demgegenüber bleiben letztere häufiger illegalisiert, weil sie meist nur aufgrund informeller Absprachen für ein paar Wochen oder Monate eingestellt werden – wenn sie ihre Arbeitskraft nicht sogar allmorgendlich an den Ausfallstraßen tageweise feilbieten müssen. Prekär ist jedoch die Lage der einen wie der anderen, da die Löhne nur knapp über dem Existenzminimum liegen (und im Gefolge der Finanzkrise von 2007/2008 noch einmal gesunken sind). Zudem ist das Wissen der Immigrierten über ihre (prinzipiell in den für alle Arbeitskräfte gültigen, in den Tarifverträgen ausgehandelten) Rechte extrem gering. Außerdem laufen alle Illegalisierten Gefahr, abgeschoben zu werden, wann immer sie mit irgendwelchen Behörden in Berührung kommen. Besonders schwierig ist die Wohn-Situation der Treibhausarbeiter; die meisten leben in *chabolos*, unhygienischen, aus primitivsten Materialien selbstgebauten Barackensiedlungen zwischen den Treibhäusern – was ihnen Zeit und Transportkosten erspart.

Dennoch, so die nicht ganz überraschende Hauptthese des Autors, „sind die migrantischen Akteur_innen auch in diesen Machtverhältnissen mehr als bloß Betroffene der Neoliberalisierung und neokolonial gewendeten Prozeduren des Regierens“; sie sind nicht nur Opfer, sondern auch Handelnde, „die sich und anderen Perspektiven eröffnen können“ (217). Dies zu zeigen gelingt ihm am besten in

den – leider ziemlich kurzen und disparat über mehrere Kapitel verstreuten – Darlegungen zu drei einigermaßen erfolgreichen Widerstandsbewegungen innerhalb der Immigrierten-*Community*. Die erste konstituierte sich im Gefolge der massiven, europaweit bekannt gewordenen rassistischen Ausschreitungen gegen aus Marokko immigrierte Arbeiterinnen und Arbeiter in der Gemeinde Ejido im Jahr 2000. Betroffene schlossen sich zusammen und okkupierten öffentliche Gebäude wie die Kirche San José in Almería. Es wurden immer mehr und sie hielten 33 Tage durch, bis schließlich ein Ombudsmann der Regierung kam und ihnen die Legalisierung zusicherte. Die zweite Bewegung, die der *jornaler(a)s sin patron*, entstand, als sich der Besitzer eines großen Treibhausbetriebes plötzlich aus dem Staub machte, ohne seinen 130 Arbeitern und Arbeiterinnen den – zum Teil seit Monaten ausstehenden – Lohn ausgezahlt zu haben. Ein Teil der Belegschaft besetzte daraufhin das Gelände und baute darauf auf eigene Faust Zucchini und Kartoffeln an. Das ging eine Saison lang gut – bis ihnen die Gemeinde den Zugang zum Wasser sperrte, weshalb die Arbeiter und Arbeiterinnen die Besetzung schließlich aufgeben mussten. Die dritte Bewegung war die der in der Kooperative *Bio Sol* beschäftigten Verpackungsarbeiterinnen. Zwanzig von ihnen – meist ältere Frauen – waren trotz weiter bestehendem Arbeitskräftebedarf von einem Tag auf den anderen entlassen worden, obwohl sie als Inhaberinnen von Aufenthaltsgenehmigungen und schon langjähriger Beschäftigung im Betrieb eigentlich ein Recht auf unbefristete Anstellung besaßen. Sie trauten sich schließlich mit Unterstützung der Kleingewerkschaft SOC-SAT vor Gericht zu gehen, verloren den Prozess jedoch, weil sie alle aus Unwissenheit eine Ausnahmeklausel unterschrieben hatten. Dennoch gaben sie aber nicht auf, sondern gingen auf die Straße, organisierten Demonstrationen und Plakataktionen und erreichten so, dass sie schließlich mit unbefristeten Verträgen wieder eingestellt wurden.

So weit, so gut. Insbesondere wegen dieser Schilderungen liest man die empirischen Teile des Buches mit einigem Gewinn. Den einleitenden „Theorie“-Teil – und auch die eingesprengten Übernahmen daraus in den folgenden Kapiteln – aber sollte sich der Leser und die Leserin tunlichst ersparen. Hier breitet sich der Autor auf mehr als 50 Seiten in einer ungeheuer hochtrabenden, aber völlig leer drehenden Sprache darüber aus, was er unter „Alltag“, „Grenze“, „Arena“, „Eigensinn“, „Situation“, „Segment“, „Soziale Welt“, „Positionalität“ etc. verstehen will. Nur zwei Beispiele für Dutzende: Zur Thema *Alltag* schreibt er: „Aus dieser Perspektive ist *Alltag* ein Zusammenspiel aus repetitiven Elementen und Praktiken und zugleich ein *site*, an dem Konflikte aufleuchten und von den Forscher_innen Störungen in den alltäglichen Prozeduren rekonstruiert werden können.“ (40) Na und? Über *Soziale Arenen* führt er aus, sie „stellen als Verhandlungsräume jene Schnittstelle her, an welcher die soziale Welt der Landarbeit produziert wird. Die sozialen Arenen lassen intersektionelle Verschränkungen sichtbar werden, Subjektivierungen in den Vordergrund treten und die Diversität von Positionalitäten greifbar werden.“ (33) „Soziale Arenen sind also virtuelle Orte, an denen ein anhaltendes Interesse, Verpflichtungen beziehungsweise Angelegenheiten vielfältige Aspekte von sozialen Welten zusammenbringt.“ (55) Für die Schilderung der Arbeits- und Lebenssituation

der immigrierten Arbeiterinnen und Arbeiter in Almería bleiben diese Darlegungen völlig folgenlos; ohne sie müsste deren Darstellung kein bisschen anders ausfallen. Sie sind ebenso nervend wie überflüssig.

Gerhard Hauck

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v39i1.17>

Eingegangene Bücher

- Ataç, Ilker; Albert Kraller; Wolfram Schaffar & Aram Ziai (Hg.): *Politik und Peripherie. Eine politikwissenschaftliche Einführung*. Erw. und vollst. Überarb. Aufl., Wien: Mandelbaum 2018, 436 S.
ISBN 9783854765837.
- Bechhaus-Gerst, Marianne, & Joachim Zeller (Hg.): *Deutschland postkolonial? Die Gegenwart der imperialen Vergangenheit*. Berlin: Metropol, 579 S.
ISBN 9783863313937.
- Bergmann, Thobias: *Kolonialunfähig? Betrachtungen des deutschen Kolonialismus in Afrika im britischen „Journal of the African Society“ von 1901 bis zum Frieden von Versailles*. Berlin u.a.: Lit-Verlag 2018, 111 S.
ISBN 9783643909664.
- Hofbauer, Hannes: *Kritik der Migration. Wer profitiert und wer verliert*. Wien: Promedia 2018, 272 S.
ISBN 9783853714416.
- Kastner, Jens: *Kunst, Kampf und Kollektivität. Die Bewegung Los Grupos im Mexiko der 1970er-Jahre*. Berlin: edition tranvia 2019 (= Tranvia Sur, Bd. 25), 245 S.
ISBN 9783946327189.
- Kruip, Gerhard; Dietmar Müßig & Raphael Zikesch (Hg.): *Neo-Extraktivismus in Bolivien. Chancen, Risiken, Nachhaltigkeit*. Münster: Aschendorff 2018 (= Forum Sozialethik, Bd. 20), 333 S.
ISBN 9783402106501.
- Lenggenhager, Luregn: *Ruling Nature, Controlling People. Nature Conservation, Development and War in North-Eastern Namibia since the 1920s*. Basel: Basler Afrika Bibliographien 2018, 266 S.
ISBN 9783906927008.
- Peters, Stefan: *Sozialismus des 21. Jahrhunderts in Venezuela. Aufstieg und Fall der Bolivarischen Revolution von Hugo Chávez*. Stuttgart: Schmetterling 2019, 250 S.
ISBN 9783896576194.
- Reiter, Bernd (Hg.): *Constructing the Pluriverse. The Geopolitics of Knowledge*. Durham, NC: Duke University Press 2018, 352 S.
ISBN 9781478000167.
- Rosa-Luxemburg-Stiftung (Hg.): *Ich werde sein*. Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung – Vorstand 2018 (= Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis, 3/2018), 176 S.
ISSN 1869-0424.
- Singh, Neera; Seema Kulkarni & Neema Pathak Broome (Hg.): *Ecologies of Hope and Transformation. Post-Development Alternatives from India*. Pune: Kalpavriksh & SOPPECOM 2018, 364 S.
ISBN 9878187945741.
- White, Colin: *A History of the Global Economy. The Inevitable Accident*. Cheltenham: Edward Elgar 2018, 512 S.
ISBN: 9781788971973 (<https://doi.org/10.4337/9781788971980>).

Summaries

Timothy Williams: Competing memory politics in memorials. “Mnemonic role attributions” and ellipses in *Tuol Sleng Genocide Museum*. In post-violence Cambodia, *Tuol Sleng Genocide Museum* has become the central memorial space for remembering the Khmer Rouge past along with the killing fields at Choeung Ek. As such, the space has become central to the dominant narrative about the meaning of the past violence. The narrative told at the memorial demonises the Khmer Rouge as the group which wreaked this immense cruelty, yet makes no mention that the people who were tortured in this space and then sent to their deaths were predominantly cadres of the Khmer Rouge who had become victims of the purges. This silence is manifested in an ellipsis in the audio guide on who the victims were, in the shock factor of the curation which focusses on suffering and pain, as well as the dearth of explanations in the permanent exhibition. While temporary exhibition material does broach the topic of individual perpetrators, it also frames the individuals as destined for victimhood. In this way the memorial space of Tuol Sleng is (mis-)used to tell a broader albeit other story, which is in line with the stylised narration of the past which the government favours and forwards.

Shelley Feldman: Reframing a Past, Imagining a Future: The Bangladesh’s *Muktijoddha Jadughar (Liberation War Museum)* as a Site of Resistance. Twenty-four years after an anti-colonial struggle against the British, the war in East Pakistan was a struggle for a second independence, this time from Pakistan. It took another twenty-five years for a constituency of public citizens to build a national war museum demanding recognition of this genocidal liberation war and its freedom fighters. Focusing on the *Muktijoddha Jadughar (Liberation War Museum)* as a site of recuperation and contestation, I offer a reading of Bangladeshi history that acknowledges the centrality of independence in (re)constructing national belonging. Drawing on debates on state and nationalism, and museums and memory I show how publics can “rescue history from the nation” and challenge exclusions in the hegemonic nationalist narrative. In this account, the crises of military rule and fragile democratic governments are charted to highlight ongoing tensions between secular versus religious state forms and demands for accountability from those identified as enemy collaborators. Evidence drawn from the Museum collection and archival materials provide the case material for the argument that resistance to the exclusion of events offers a critical site for examining challenges to current accounts of Bangladeshi history.

Daniele Fini: Community Based Organizing as Security Building Practice. The Case of the *Policía Comunitaria* in Guerrero, Mexico. Since 1995, in the state of Guerrero, Mexico, a community system of security, justice, and re-education has been in operation. Articulated at the regional level, this security system integrates several dozen rural, largely indigenous communities in a self-managed and autonomous way.

In 2006, the federal government of Mexico implemented the “war on drugs”, leading to an increase in violence. In this context, community defence has become increasingly important, leading to the emergence of several community defence groups in different regions of the country. This article explains the emergence of past and present community defence groups in Mexico through an analysis of the relationship between violence and reconfigurations in the capitalist economy. Through focusing on the community police, the paper reflects on the potential of collective practices to produce community safety, and on the emergence of defensive groups in urban and non-indigenous localities, creating new forms of community-based organisation.

Zu den Autorinnen und Autoren

Shelley Feldman, Dr., ist zurzeit Gastwissenschaftlerin am *Department of Feminist, Gender and Sexualities Studies* der *Cornell University* in Ithaca, US-NY, mit den Schwerpunkten soziale Restrukturierungsprozesse, Geschlechterverhältnisse, Entwicklung, insb. in Südasiens.

Daniele Fini, Dr., erforscht zurzeit Prozesse der kommunitären Selbstverteidigung in Guerrero. Weitere Arbeitsschwerpunkte sind die Debatten um neue marxistische Interpretationen des gegenwärtigen Kapitalismus und um die Begriffe von Gemeinwesen und öffentlichen Gütern.

Rebecca Gulowski, M.A., ist wissenschaftliche Referentin am *Deutschen Jugendinstitut München* und Lehrbeauftragte an den *Universitäten Eichstätt-Ingolstadt* und *Innsbruck*. Ihre Forschungsschwerpunkte sind (sexualisierte) Gewalt, Konflikt- und Gewalttheorien, Feminismen sowie Methodologien der Erfahrung und Verkörperung.

Reinhart Kößler, Dr., war bis 2015 Direktor des *Arnold-Bergstraesser-Instituts* in Freiburg i.Br. und ist apl. Professor am *Seminar für Wissenschaftliche Politik* der *Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i.Br.* sowie *Visiting Professor* und *Research Associate* am *Institute of Reconciliation and Social Justice* der *University of the Free State*, Südafrika.

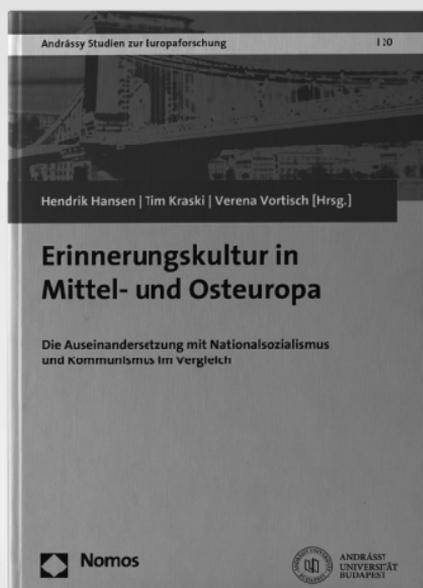
Achille Mbembe, Prof. Dr., studierte Geschichte und Politikwissenschaft an der Sorbonne in Paris. Gegenwärtig lehrt und forscht er am *Institute for Social and Economic Research* der *University of the Witwatersrand* in Johannesburg, Südafrika.

Martin Oppelt, Dr., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für *Political Philosophy and Theory* der *Hochschule für Politik* an der *Technischen Universität München*. Seine Forschungsinteressen liegen im Bereich Politische Theorie- und Ideengeschichte, Demokratietheorie und in der Frage nach der politischen Bedeutung des Verrats für gegenwärtige Demokratien.

Rita Schäfer, Dr., ist Ethnologin und arbeitet als Lehrbeauftragte. Zudem ist sie freiberuflich für unterschiedliche Entwicklungsorganisationen tätig. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Gender in Südafrika und Gender und Kriege/Nachkriegsgesellschaften.

Timothy Williams, Dr., ist Forschungsstipendiat am *Zentrum für Konfliktstudien* der *Philipps-Universität Marburg*. Sein Forschungsschwerpunkt liegt auf der Auseinandersetzung mit Gewalt, ihren Dynamiken und ihren Konsequenzen in Post-Konflikt-Gesellschaften.

Gemeinsame oder geteilte Erinnerung?



Erinnerungskultur in Mittel- und Osteuropa

Die Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Kommunismus im Vergleich

Herausgegeben von Prof. Dr. Hendrik Hansen, Tim Kraski, M.A. und Dr. Verena Vortisch

2019, ca. 200 S., brosch., ca. 39,- €

ISBN 978-3-8487-4835-8

(Andrassy Studien zur Europaforschung, Bd. 20)

Erscheint ca. April 2019

nomos-shop.de/36266

Politik und Gesellschaft werden in Ostmitteleuropa und in Deutschland weiterhin stark von der Erinnerung an die Verbrechen des Nationalsozialismus und des Kommunismus geprägt. Die Beiträge des Bandes untersuchen, ob dabei die gemeinsame Erinnerung an die Erfahrung des Totalitarismus oder die jeweils nationale Perspektive auf die Vergangenheit überwiegt.

 Nomos
eLibrary www.nomos-elibrary.de

Bestellen Sie jetzt telefonisch unter (+49) 7221/2104-37.
Portofreie Buch-Bestellungen unter www.nomos-shop.de
Alle Preise inkl. Mehrwertsteuer



Nomos



Miao-ling Lin Hasenkamp

Internationale Menschenrechtspolitik

Ein Lehrbuch

Welche Rolle spielen Menschenrechte in der internationalen Politik? Wie gestalten sich Menschenrechte in Verbindung mit anderen außenpolitischen Aspekten? Als Einführung in die internationale Menschenrechtspolitik richtet sich das Lehrbuch an Studierende der Politikwissenschaft, als Nachschlagewerk mit weiterführender Literatur aber auch an Lehrende aus den einschlägigen Lehrgebieten.

utb M

ca. September 2019 • ca. 260 S. • Kart.
ca. 22,99 € (D) • ca. 23,70 € (A)
ISBN 978-3-8252-4853-6
eISBN 978-3-8385-4853-1



Petra Böhnke | Jörg Dittmann
Jan Goebel (Hg.)

Handbuch Armut

Petra Böhnke | Jörg Dittmann
Jan Goebel (Hg.)

Handbuch Armut

Usachen, Trends, Maßnahmen

Wie sprechen wir über Armut? Was wissen wir über Armut? Wie bearbeiten wir Armut? Das Handbuch liefert Antworten auf diese Fragen und bietet sowohl Überblick als auch Detailinformation. Es richtet sich an Studierende und Lehrende der Sozialwissenschaften, aber auch an PraktikerInnen aus der Sozialen Arbeit, die ganz konkret mit dem Phänomen der Armut zu tun haben.

utb L

2018 • 366 S. • Kart.
29,99 € (D) • 30, 90 € (A)
ISBN 978-3-8252-4957-1
eISBN 978-3-8385-4957-6