

Maria Anna Kreienbaum
Ronja Pillmann (Hrsg.)



Sambia – 72 Volksgruppen bilden einen Staat

Einblicke in eine
postkoloniale Gesellschaft

Sambia – 72 Volksgruppen bilden einen Staat

Maria Anna Kreienbaum
Ronja Pillmann (Hrsg.)

Sambia – 72 Volksgruppen bilden einen Staat

Einblicke in eine postkoloniale
Gesellschaft

Budrich UniPress Ltd.
Opladen • Berlin • Toronto 2017

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.

Alle Rechte vorbehalten.

© 2017 Budrich UniPress, Opladen, Berlin & Toronto
www.budrich-unipress.de

ISBN 978-3-86388-748-3
eISBN 978-3-86388-306-5

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Bettina Lehfeldt, Kleinmachnow – <http://www.lehfeldtgraphic.de>
Titelbildnachweis: Tribal and Linguistic Map of Northern Rhodesia, published by courtesy of the National Archives of Zambia
Typografisches Lektorat: Ulrike Weingärtner, Gründau

Inhaltsverzeichnis

<i>Maria Anna Kreienbaum und Ronja Pillmann</i> Einblicke in eine postkoloniale Gesellschaft	7
<i>Ronja Pillmann</i> Education in Zambia	17
<i>Donata Weinbach</i> Schenken als soziale Praxis – Perspektiven auf zeremonielle Tauschhandlungen im Kontext von Eheschließungen in Sambia	35
<i>Andrew Mulenga</i> Germinating in the cracks: the identity of contemporary Zambian art.....	61
<i>Peter Meyns</i> Macht und ethnische Politik in Sambia – Parlaments- und Präsidentchaftswahlen 2015 und 2016	85
<i>Bernd Finke</i> Vier Jahre Sambia – Erfahrungen mit Hexenglauben	107
<i>Brigitte Schneider-Röhrig</i> Von Hexen, Eulen und Menschen.....	111
<i>Peter Röhrig</i> Regenmantel? Eifersüchtig? Kurbelwelle? Namensgebung in Sambia	115
<i>Miriam Schenker</i> „Es ist so gewesen“ – Fotografieren in Sambia	119
<i>Ronja Pillmann und Maria Anna Kreienbaum</i> Kind und Kindheit in Sambia.....	147
AutorInnenverzeichnis	165

Einblicke in eine postkoloniale Gesellschaft

Maria Anna Kreienbaum und Ronja Pillmann

Das Land Sambia gültig zu beschreiben, ist kein einfaches Unterfangen. Zwar lässt sich die Fläche (752.614 km² und damit zweimal so groß wie Deutschland) benennen, sein Wasserreichtum beschreiben, aber schon bei der Angabe der Bevölkerungszahl finden sich nur ungefähre Angaben. Zwischen 13 und 16 Millionen Menschen leben wahrscheinlich derzeit in Sambia. Die Zahlen schwanken und können kaum exakt sein, denn wo es keine stabile Infrastruktur gibt, kann eine Verwaltung schwerlich wissen, wie viele Menschen dort leben. Wer das Land nicht für eine Reise verlässt, wer sich noch nicht für Wahlen hat registrieren lassen und kein staatliches Zeugnis braucht, hinterlässt in den amtlichen Statistiken vermutlich keine Spuren. Auch deshalb ist das Ergebnis der letzten offiziellen Volkszählung (2010: 13.092.667,6) wohl nur eine Annäherung an die tatsächlichen Zahlen. Die Geburtenrate und damit das Bevölkerungswachstum ist allerdings hoch.

Die Menschen in Sambia gehören vielen verschiedenen Volksgruppen an. Deren Zahl schwankt in der Literatur – und das hat damit zu tun, dass mal anhand der Zahl der Volksgruppen, mal anhand der gesprochenen Sprachen, mal nach Distrikt-Zugehörigkeit gerechnet wird. *En.wikipedia.org*, deren Eintrag zu Sambia insgesamt gut recherchiert und belegt ist, spricht von *approximately* (also ungefähr) 73. Die Distrikt-Zugehörigkeit wird dabei kombiniert mit den Namen der *chiefs*, der traditionellen lokalen Machthaber und dies sind 72. Auf der Karte der Volksgruppen und ihrer Sprachen, die die sambische Regierung vor Jahrzehnten erstellt hat (Abb. 1), sind 73 plus 3 ausgewiesen.

Wenn wir also die Zahl 72 in den Titel aufgenommen haben, so ist das eine weithin akzeptierte Mindestzahl, die verdeutlicht, aus wie vielen mehr oder minder unterschiedlichen Identitäten sich die Bevölkerung zusammensetzt. Dabei ist die Rate der sogenannten *intertribal marriages* (Eheschließungen zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Volksgruppen) gerade in den gebildeten Schichten hoch und lässt die Herkunftsbedeutung im öffentlichen Bewusstsein abnehmen.

Der Blick auf die Karte gibt deutliche Hinweise darauf, wer die Grenzen der Republik Sambia festgelegt hat. Die geraden Schnitte an den westlichen Grenzen wurden ebenso wie die ‚Zipfel‘ im Norden (sicherte einst Belgien den Zugang zu den reichen Bodenschätzen jener Region) und Süden (Caprivi-strip: sicherte einst Deutschland im sogenannten Helgoland-Vertrag mit England von 1890 einen Zugang zum Zambesi) von den Kolonialmächten gesetzt. Kenneth Kaunda, erster und langjähriger Präsident Sambias nach der Unabhängigkeit von 1964 bis 1991, hat versucht, Rivalitäten zwischen den Volksgruppen im Keim zu ersticken. ‚*One Zambia, one Nation*‘ lautete der – lange

erfolgreiche – Slogan seiner Politik, den er in der nachkolonialen Zeit als oberstes Ziel ausgab (Kaunda 1968, S 32). Keine Gruppe sollte nur wegen ihrer zahlenmäßigen Größe über andere bestimmen. Es galt, das Land aus der Unmündigkeit zu führen und dies sollte, so Kaunda, nicht zuletzt über Bildung geschehen (vgl. Kaunda 1973).

Unter der Britischen Kolonialregierung (1889 – 1964) war Bildung überwiegend das Privileg der weißen Bevölkerung. Gut ausgebaute Schulen und Colleges waren ihnen vorbehalten. Eigene Schulen gab es auch für den aus dem indischen Subkontinent eingewanderten Bevölkerungsteil, der seit langem im südlichen Afrika lebte und vorwiegend Handel trieb. Die Schulen für die Mehrheitsbevölkerung waren demgegenüber eher unzureichend ausgestattet (Nohlen 1991, S. 724). Im Jahr der Unabhängigkeit verfügten nur ca. 100 Schwarze über eine akademische Ausbildung (Zambian Information Service 1979). Kaunda – wie auch Julius Nyerere in Tansania – startete eine Bildungsreform und baute das Schulwesen neu auf (Nyerere 1975, S. 54 f.). Damit mehr junge Menschen eine Chance auf akademische Bildung hatten, sollte der Abschluss der 12. Klasse ausreichen, um an einheimischen Hochschulen zu studieren. Die Zahl von 12 Schuljahren entspricht zwar den meisten westlichen Standards, dennoch wird wegen der nicht vergleichbaren Curricula ein sambischer Schulabschluss international nicht als Hochschulzugangsberechtigung anerkannt. Das sambische Schulwesen gliedert sich in zwei aufeinander aufbauende Schulformen: Die *primary school* umfasst sieben, die *secondary school* fünf Schuljahre. Der Eintritt ins Schulalter – heute offiziell mit sieben Jahren – erfolgte bis vor einiger Zeit für Mädchen mit sechs, für Jungen mit sieben Jahren – hier wurde versucht, den als unterschiedlich wahrgenommenen Reifungsprozessen Rechnung zu tragen (Simposya 2012, S. 112). Die tatsächliche Praxis der Einschulung nach Alter sieht allerdings anders aus und hängt vor allem an den Bildungsaspirationen der Eltern sowie der regionalen Verfügbarkeit von Schulen. Die zentralen Prüfungen am Ende der 7. und der 12. Klasse wurden zunächst von den früheren Kolonialherren abgenommen bzw. die Klausuren in England begutachtet. Da die Lernbedingungen, insbesondere auf dem Land, alles andere als ideal waren – es gab zu große Klassen, zu wenige und nicht immer gut ausgebildete Lehrpersonen, Englisch als Officialsprache musste erst erlernt werden etc. – entspricht die *primary school* am Ende der sieben Schuljahre dem Abschluss, den englische Kinder mit ihrer 6-jährigen Grundschule erreichen. Nach 12 Schuljahren wird in Sambia dann ein Äquivalent des GCSE attestiert, der mittlere Abschluss in England, auf den dort die *highschool* bzw. die *A-levels* folgen. In ländlichen Regionen sind die *secondary schools* oft Internatsschulen, die als Jungen- oder Mädchenschulen organisiert sind.¹

1 Das hier nur in groben Linien nachgezeichnete Bild des sambischen Schulwesens führt Ronja Pillmann im Beitrag ‚Education in Zambia‘ differenzierter aus.

Gut ausgebildete junge Menschen können nach dem erfolgreichen Schulabschluss deshalb nur in Sambia oder anderen Ländern studieren, in denen ein mittlerer Schulabschluss ebenfalls die Einstiegsvoraussetzung bildet. Für ein Studium in Europa z.B. ist ein erster sambischer Universitätsabschluss die Voraussetzung.

Kaundas Verdienst in Bildungsfragen ist unbestritten. Er war selbst Lehrer und Schulleiter und hat zu Beginn seiner Amtszeit teilweise auch persönlich geeignete Lehrkräfte gesucht und gefunden, denen er zutraute, eine Sekundarschule erfolgreich zu leiten und hat diese eingesetzt.

Der politische Weg, den er einschlug, wird heute eher kritisch gesehen. In Zeiten des Kalten Krieges versuchte Kaunda mit dem sogenannten ‚Sambischen Humanismus‘ einen dritten Weg zwischen Kommunismus und Kapitalismus, zwischen den Blöcken von West und Ost (Kaunda 1968). Seine Vision und seine Pläne, Sambia zu einem starken Land zu machen, lassen sich auch heute noch mit Gewinn lesen, sie sind kraftvolle Dokumente eines starken politischen Willens.

Der Weg ist lang und mühselig – vom Kolonialismus zur Überwindung der kolonialen Folgen

Sebastian Conrad definiert Kolonialismus anhand von drei Merkmalen:

.... erstens ein territorial bestimmtes Herrschaftsverhältnis – das unterscheidet Kolonialismus von einem breiteren Begriff des Imperialismus, der auch Formen informeller Steuerung ohne Anspruch auf Gebietsherrschaft mit einschließt; zweitens die Fremdherrschaft, die dadurch charakterisiert ist, dass kolonisierende und kolonisierte Gesellschaften unterschiedliche soziale Ordnungen aufweisen und auf eine je eigene Geschichte zurückblicken; drittens schließlich die Vorstellung seitens der Kolonisatoren, dass beide Gesellschaften durch einen unterschiedlichen Entwicklungsstand voneinander getrennt sind (Conrad 2012).

Die Idee, dass sich Entwicklung linear vollziehe, dass es entwickelte und weniger entwickelte Staaten gebe, denen man durch Kolonisierung helfe, im Prozess der Zivilisation voranzukommen, gehörte zu den Legitimationsversuchen der kolonisierenden Staaten.

Kolonialismus ist eine Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven, bei welcher die fundamentalen Entscheidungen über die Lebensführung der Kolonisierten durch eine kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden. Damit verbinden sich in der Neuzeit in der Regel sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen, die auf der Überzeugung der Kolonialherren von ihrer eigenen kulturellen Höherwertigkeit beruhen (Osterhammel: 2003, S. 21).

Kaunda wusste um die Komplexität und strukturelle Überforderung, die mit der Aufgabe, Sambia in eine post-koloniale Gesellschaft zu transformieren,

verbunden ist. In der Einleitung zu seinem Manifest des Sambischen Humanismus schrieb er:

Die Kunst der Kolonisation erreicht ihre höchste Vollendung, wenn sie ihr Opfer nicht nur politisch, sondern auch wirtschaftlich und kulturell in die totale Abhängigkeit geführt hat. Aus diesem Grunde markiert der Augenblick, in dem eine Kolonie ihre politische Unabhängigkeit erhält, nur die erste Station auf einem Weg, an dessen Ende die Befreiung von der Kolonisation steht. Dieser Weg ist lang und mühselig (Kaunda 1968, S. 11).

Der Begriff post-kolonial erschöpft sich nicht in einem zeitlichen ‚danach‘, beschreibt nicht einfach die Situation nach dem formalen Ende kolonialer Herrschaft. Postkoloniale Kritik zielt auch – das ist die zweite Bedeutung des *post* – auf die Dekonstruktion und Überwindung zentraler Annahmen des kolonialen Diskurses (Conrad 2012).

Postkoloniale Kritik zielt darauf, die eurozentristischen Annahmen dieses Weltbildes (Zivilisierungsanspruch) zu hinterfragen und der angeblichen Universalität vieler Diskurselemente den theoretischen Boden zu entziehen (ebd.)

Sowohl um die eigene Macht zu sichern als auch um die Einheit des Volkes zu stärken, legte Kaunda 1972 fest, dass Sambia ein Ein-Parteien-Staat sein soll mit seiner Partei UNIP als einzig legitimer politischer Kraft. Damit kommt er der Forderung John Stuart Mills nach, erst das Volk zu bilden und dann freie Wahlen einzuführen.

(...) John Stuart Mills Forderung, der in ‚Considerations on Representative Government‘ (1861) argumentiert hatte, dass allgemeine Bildung dem allgemeinen Wahlrecht vorangehen müsse (Dhawan 2012).

Bis zur Unabhängigkeit von Simbabwe und Südafrika und der Überwindung der Apartheid galt Sambia als bedeutsam, nicht zuletzt für seine Nachbarn. Sambia nahm Flüchtlinge auf und exportierte Nahrungsmittel in die Krisengebiete. Als friedliches stabiles Land zwischen Bürgerkrieg-führenden Ländern hatte es geostrategische Bedeutung und von daher richtete sich die Weltaufmerksamkeit auf Sambia. Als – auch in Folge der Ölkrise – die Planwirtschaft scheiterte und Sambias Ökonomie in die Krise geriet, wurde zunehmend Kritik an Kaunda laut. Die Bevölkerung wollte das erstarrte System des Ein-Parteien-Staates überwinden. Das *Movement for Multiparty Democracy* (MMD) gründete sich und warb für eine neue politische Ausrichtung mit dem Slogan ‚*The hour has come*‘ (Lehmann 2002, S. 44). 1991 wurden freie Wahlen abgehalten, MMD gewann und der Gewerkschaftsführer Chiluba wurde neuer Präsident.

Kaundas Regierungsstil und auch der seiner Nachfolger suchte sich von dem der *colonial masters* deutlich zu unterscheiden. Das Leben und auch die politischen Prozesse sind allerdings nach wie vor von der kolonialen Vergangenheit beeinflusst. Postkoloniale Kritiker gehen davon aus, dass die Geschichte des Kolonialismus mit der formalen Unabhängigkeitserklärung nicht vorbei war. Viele Abhängigkeitsverhältnisse, etwa auf wirtschaftlichem Ge-

biet, dauerten an und wurden seit den 1960er Jahren unter dem Stichwort Neokolonialismus (Nkrumah 1966) diskutiert. Hinzu kam, dass auch viele Eliten in den neuerdings unabhängigen Staaten auf eine Form der Politik setzten, die sich von der Kolonialzeit nur wenig unterschied. So befürchtete Mahatma Gandhi für Indien nach der Unabhängigkeit, die neue indische Regierung würde lediglich ‚*English rule without the Englishmen*‘ praktizieren, eine Herrschaft also, die auf ähnlichen Prämissen und ideologischen Grundlagen beruhte wie der Kolonialismus auch (Conrad 2012).

Das hatte nicht zuletzt damit zu tun, dass die Briten in den Kolonien eine weitgehend indirekte Herrschaft praktizierten: Vor allem in ländlichen Regionen war die Präsenz des Kolonialstaats meist auf ‚Inseln der Herrschaft‘ beschränkt. Die Kolonialmächte waren für die Kontrolle der Territorien daher auf intermediäre Gewalten angewiesen, also auf lokale Eliten, an die Herrschafts- und Rechtsprechungsbefugnisse übertragen wurden (Conrad 2012, Dhawan 2012).

Um den Verwaltungsprozess zu vereinfachen, haben Kolonialbeauftragte traditionelle lokale Machthaber in den Dienst genommen ... lokale administrative Komplizen, da dies die ökonomischste und effektivste Art des Regierens darstellte. Die traditionellen lokalen Autoritäten wurden somit ein integraler Bestandteil der kolonialen Regierungsstrukturen (Mbembe 2008 3/13).

In Sambia lassen sich Nachwirkungen der indirekten Regierung an vielen Stellen beobachten: Die britischen Kolonialherren selbst besetzten Schlüsselstellen in den zentralen Funktionen. Insbesondere auf dem Land übertrugen sie den *chiefs* entscheidende Kontroll- und Verwaltungsmacht. So stabilisierten sie ein System, das eigentlich schon im Transformationsprozess begriffen war. Diese Stärkung der *chiefs* führte zu parallelen Strukturen mit langfristigen Folgen. An vielen Orten reklamieren diese noch heute weitreichende Rechte für sich, entscheiden z.B. darüber, wer welches Land bebauen und welche Industrien sich ansiedeln dürfen. Nicht immer geschieht dies mit Weitblick und Augenmaß und in Abstimmungen mit lokalen Gremien. Oftmals ließen und lassen sich die *chiefs* für die Genehmigungen bezahlen – und dieses Geld fließt in die eigene Tasche. Ein Beispiel: Die Hauptstadt Lusaka dehnt sich aus, nach Nordwesten entlang der Straße *Great North* Richtung Kabwe und dem Copperbelt entstehen Siedlungen und immer wieder finden sich große umzäunte Gelände, die zahlungskräftige Investoren ‚erworben‘ und als ihren Besitz markiert haben, wissend, dass es eine Frage der Zeit ist, bis wann die Ausläufer der Metropole diese noch ländlichen Regionen erreicht haben und sich der Wert der Grundstücke um ein Vielfaches steigern wird.

Der Prozess der De-Kolonisierung ist noch lange nicht abgeschlossen. Postkoloniale Kritik und postkoloniale Diskurse fokussieren unterschiedliche Räume aus unterschiedlichen Perspektiven, die Erkenntnisse bilden kein einheitliches Konstrukt, eher entsteht ein schillerndes, sich gelegentlich widersprechendes Bild. Das Korpus an Werken ist umfangreich und komplex, hier

ist nicht der Ort, die Linien des Diskurses nachzuzeichnen und einzuordnen. Uns ist es wichtig, noch zwei Thesen aufzugreifen, die behaupten, dass die Dichotomie von schwarz und weiß, Kolonisator und Kolonisierten längst aufgebrochen ist und sich verflüssigt: Achille Mbembes ‚Entwurf des Anderen‘ und Homi Bhabhas ‚Zwischenräume durch Hybridisierung‘.

In Achille Mbembes Lesart der postkolonialen Kritik geht es ihr insbesondere darum, die gemischten Gefühle, die Verunsicherungen und paradoxen Effekte zu verstehen, die mit der Aufgabe des Überwindens des kolonialen Erbes verbunden sind:

Postcolonial thinking endeavours to analyse this vast area of ambivalence and the aesthetic reasons behind the confusion and its paradoxical effects. (Mbembe 2008 3/13).

Dazu kommt die nach vorn gerichtete Perspektive. Postkoloniale Theorie erkennt die Strategie der Maskierung durch die *colonial masters*. Mbembe verweist auf den afro-amerikanischen Denker W.E.B. DuBois, der die Folgen beschreibt, wenn den Kolonisierten eine Art Schleier übergezogen wird, der von ihnen getragen werden muss und der verhindert, dass sie sich selbst in ihren Persönlichkeiten und Potenzialen erkennen können.

(Dubois) highlights the fact that such a ‚veil‘ not only covers the individual forced to wear it, but makes him or her unrecognizable and incomprehensible, prey to a ‚double consciousness‘ (ebd. 7/13).

Das wechselseitige Aufeinander Bezogensein in den Konstruktionen von schwarz und weiß, zivilisiert und wild, überlegen und unterlegen, die nicht nur den Schwarzen den unterlegenen Status zuweist, sondern auch die Weißen an den Überlegenheitsimperativ bindet, ist ein weiterer Topos postkolonialer Kritik. Mbembe sieht die Zukunft darin, die Dichotomien zu überwinden und zu einem Humanismus zu kommen, der den oder die jeweils Anderen nicht mehr in Opposition entwirft, sondern indem sich alle in einer globalen *polis* wiederfinden, in der Sklaverei und Rassismus überwunden sind.

Postcolonial thinking ... is not an end in itself. It is carried out with the aim of paving the way for an enquiry into a possibility of a politics of the fellow-creature. The prerequisite for such a politics is the recognition of the Other in his or her difference. ... through the recognition of the Other as fundamentally human ... about the possibility of convivial life in a henceforth multicultural world... confronted with the difficulty of reappropriating the heritage of slavery and racism, with organising them in the service of the resistance of a the dominated without however falling into the trap of racialisation and race glorification (ebd.) ... in which the dialectic of master and slave, of colonist and native, might be transcended (4/13).

But postcolonial thought is also a dream: the dream of a new form of humanism, a critical humanism founded above all on the divisions that, this side of the absolutes, differentiate us. It's the dream of a *polis* that is universal because ethnically diverse. It's what, in his poetical writings, Senghor hoped for: the „rebirth of the world“, which he speaks of in his „Prayer to the Masks“, for example. (11/13).

Die oder den Fremden als einen Anderen anzuerkennen, ohne zugleich eine Hierarchie aufzubauen, ihn oder sie als ein anderes menschliches Wesen wahrzunehmen, abzusehen von den offensichtlichen Verschiedenheiten, wie der nicht änderbaren Hautfarbe, dahin führen Lernprozesse und kleine Verschiebungen, die Bhabha mit den Begriffen Mimikry und Hybridität bezeichnet. Wenn zwischen den zunächst als Gegensätzen konstruierten Gruppen Zwischenräume entstehen, in denen Elemente der jeweils anderen Gruppe aufgenommen, neu akzentuiert und damit umgedeutet werden, so werden die Stereotype in Frage gestellt und verlieren ihre Wirkmächtigkeit.

Der Prozess der Hybridisierung impliziert dabei, dass die kulturellen Differenzen über die Umdeutungen im ‚Zwischenraum‘ nicht mehr als solche identifizierbar sind und damit nicht mehr vereinnahmt werden können (Castro Varela, Dhawan 2005, S. 93 f.). Bhabha bewertet Hybridisierung zudem als eine erfolgreiche Widerstandsstrategie (S. 94). Der Prozess der Verschiebung, offenbart Nuancen und Ambivalenzen. Bhabha expliziert dies am Beispiel der Bibelrezeption und über die Konzeptualisierung eines ‚Dritten Raums‘.

Einblicke in die postkoloniale Gesellschaft – so lautet der Untertitel unseres Buches. Alle hier vorliegenden Texte gewähren solche Einblicke, mal mit dem Schwerpunkt auf die nach-kolonialen Zeit, mal mit Blick auf die noch nicht oder bereits erreichte Überwindung des kolonialen Erbes.

Hybridität und die Metapher des ‚Zwischenraums‘ lassen sich in den Texten dieses Bandes aufspüren – explizit in Donata Weinbachs Abhandlung ‚Schenken als soziale Praxis‘ zu den Hochzeitszeremonien bei den Bemba, die bei der Anbahnung von Eheschließungen Elemente traditioneller und ‚importierter‘ Bräuche vermischen.

Auch Andrew Mulenga nutzt die Metapher bereits im Titel seines Texts. ‚Germinating in the cracks‘ weist explizit auf Zwischenräume, hier Ritzen, in denen sich Kunst festsetzt, hin. Zugleich stellt er in seiner Analyse der sambischen Gesellschaft fest, dass die Kunst der sambischen MalerInnen und BildhauerInnen im eigenen Land noch überwiegend ein Schattendasein führt. Ihr Wert wird von den politisch Mächtigen weder erkannt, noch angemessen gewürdigt. Im Umgang mit Kultur zeigt sich deshalb für ihn ein Verhaftetsein im kolonialen Denken.

Peter Meyns fragt in seiner Analyse der letzten beiden Präsidentschaftswahlen ebenfalls danach, ob ein Überwinden kolonialer Strukturen bereits erfolgt ist. Er nimmt Bezug auf die Konstruktion von Volksgruppenzugehörigkeit als indirekter Wahlkampf-Strategie. So hat er sie bei der schließlich siegreichen Partei *Patriotic Front* PF ausgemacht. Sie repräsentiert die große und einflussreiche Gruppe der Bemba. Ihre aussichtsreichen Gegenspieler von der *United Party for National Development* UNPD rekrutieren ihre Mitglieder zu großen Teilen aus der Gruppe der Tonga. Beide sind also regional und ethnisch verankert. Beide betonen die eigene Zugehörigkeit zu den Bemba oder Tonga

nicht sondern bemühen sich darum alle Volksgruppen einzubeziehen. PF bezichtigt UNPD jedoch, ausschließlich Tonga-Interessen zu vertreten, um mit diesem Argument Wähler zu gewinnen. Die Politik des *tribal balancing*, wie Kaunda sie mit dem Leitspruch *One Zambia, one Nation* proklamiert hatte, wird so unterlaufen und ausgehöhlt.

Ist auch der Glaube an Hexerei (*witchcraft*) Ausdruck eines *third space*? Ist es ein Relikt aus vor-kolonialer Zeit oder Ausdruck von und Reaktion auf Rassismus, den schon Fanon beschreibt, wenn er erkennt, dass die erlebte Geschichte ihn und seinesgleichen nicht auf gleiche Weise ehrt, wie die kolonialen Helden in seiner Heimat geehrt werden, indem man ihnen Denkmäler setzt (Baier 2000, S. 10). Der Glaube an Übersinnliches ist deutbar als eine subversive Kraft, gewürdigt als ein Beharren auf Traditionen, die im Westen nicht verstanden werden können.

Witchcraft ist im sambischen Alltag – das zeigen die Beiträge des ehemaligen deutschen Botschafters Bernd Finke und der Sambiakennerin Brigitte Schneider – jederzeit aufzuspüren. Ist sie Ausdruck von etwas bewahrenswert Eigenem – oder ist der Glaube daran schlicht Zeichen der Unaufgeklärtheit? Auf westliches Denken wirkt das Fortleben dieser Überzeugungen zumindest irritierend.

Der Begriff Irritation schlägt die Brücke zu den letzten drei Beiträgen. Dass nicht nur die übersinnlichen Phänomene befremdlich wirken, zeigt der Betrag von Peter Röhrig, der der Frage nachgeht, welche Motive sich hinter der Namensgebung in Sambia verbergen. Er nähert sich einem komplexen Thema an und es wird deutlich, dass sich hier ein genaueres Hinschauen lohnen würde.

Im Umgang mit Irritationen fordert Gayatri C. Spivak dazu auf, *silencing* als Haltung in ethnologischen Forschungsprozessen einzuüben: erst einmal zuhören ohne gleich einzuordnen (Ploder 2009). Diesem Anspruch sind auch die Beiträge von Miriam Schenker zu ‚Fotografieren in Sambia‘ und zu ‚Kindheit und Kindheitsforschung in Sambia‘ von Ronja Pillmann und Maria Anna Krienbaum verpflichtet.

Miriam Schenker treibt die Frage um, ob Menschen des globalen Nordens im globalen Süden durch ihr Auftreten und über das Fotografieren ihre Motive zu Objekten machen und die Differenzen betonen und fortschreiben.

‚Was bedeutet Kindheit im sambischen Kontext‘ – so der Arbeitstitel eines geplanten Kindheitsforschungsprojekts. Ronja Pillmann und Maria Anna Krienbaum sprechen die methodologischen Fragen an, die sich in der Vorbereitung stellen: Wie vermeidet man, dass der europäische Blick ‚getrübt‘ ist durch Normalitätsvorstellungen, die erst als solche durchschaut werden müssen? Wie kann eine nicht-koloniale oder nicht-kolonial beeinflusste Perspektive aussehen?

Literatur

- Baier, Lothar (2000): Vorwort zur deutschen Ausgabe von Alice Cherki: *Frantz Fanon. Ein Porträt*. Hamburg Edition Nautilus.
- Castro-Varela, Mario do Mar; Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie*. Eine kritische Einführung, Bielefeld: transcript Verlag.
- Conrad, Sebastian (2012): Kolonialismus und Postkolonialismus: Schlüsselbegriffe der aktuellen Debatte, bpb, verfügbar unter: www.bpb.de/internationales/weltweit/236617/schlueselbegriffe [2/2017].
- Dhawan, Nikita (2012): Postkoloniale Staaten, Zivilgesellschaft und Subalternität. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, online verfügbar unter: <http://www.bpb.de/internationales/weltweit/236620/postkoloniale-staaten> [2/2017].
- Ferguson, James (1999): *Expectations of Modernity*. Myths and Meanings of Urban Life on the Zamian Copperbelt, Berkeley: University of California Press.
- Kaunda, Kenneth D. (1968): *Humanismus in Sambia*. Programm und Entwicklung einer neuen Ordnung, Nürnberg: Laetare/Imba.
- Kaunda, Kenneth D. (1973): *Letter to my children*, Lusaka: Veritas.
- Lehmann, Harald (2002): Mehr bekommen als gegeben. Zwei Jahrzehnte Begegnungslernen. In: Kreienbaum et al. (Hg.): *Bildung als Herausforderung*. Leben und Lernen in Zambia, Frankfurt am Main: Iko-Verlag, S. 36-48.
- Mbembe, Achille (2008): What is postcolonial thinking? An interview with Achille Mbembe, Eurozine, online verfügbar unter <http://www.eurozine.com/what-is-postcolonial-thinking/> [2/2017].
- Nkrumah, Kwame (1966): *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*, New York: International Publishers Co. Inc.
- Nohlen, Dieter (Hg.) (1991): *Lexikon Dritte Welt*. Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen, Reinbek: Rowohlt Verlag.
- Nyerere, Julius K. (1975): *Freiheit und Entwicklung*, Reihe Texte 10. Stuttgart: Dienste in Übersee.
- Osterhammel, Jürgen (2003⁴): *Kolonialismus*. Geschichte, Formen, Folgen. München: C.H. Beck.
- Ploder, Andrea (2009): Wollen wir uns irritieren lassen? Für eine Sensibilisierung der Methoden qualitativer Forschung zur interkulturellen Kommunikation durch postkoloniale Theorie. In: FQS 10(1), Art. 42 <http://www.qualitative-research.net/> [2/2017].
- Simposya, Winner K. (2012): Educational System in Zambia. In: Kreienbaum et al. (Hg.): *Entwicklung, Bildung und Begegnung am Beispiel Sambias*, Opladen: Budrich UniPress.
- Zambia, online verfügbar über; [En.wikipedia.org](http://en.wikipedia.org) [2/2017].
- Zambian Information Service (1979): *Zambia in brief*, printed by the Government, Lusaka.

